

**DUE DATE SLIP****GOVT. COLLEGE, LIBRARY**

KOTA (Raj )

Students can retain library books only for two weeks at the most

BORROWER'S No	DUE DATE	SIGNATURE

# राजनीति-दर्शन का इतिहास

[ यूनानी राजनीति-चिन्तन से फासिज्म और (राष्ट्रीय समाजवाद तक )

लेखक  
जॉर्ज एच० सेबाइन

अनुवादक  
विश्वप्रकाश गुप्त

1977

एस० चन्द एण्ड कम्पनी लि०  
राम नगर, नई दिल्ली-110055

# एस० चन्द्र एण्ड कम्पनी लि०

रामनगर, नई दिल्ली-110055

घोषम : 4/16-बी, मासफअली रोड, नई दिल्ली-110002

शाखाएँ :

अमीनाबाद पार्क, लखनऊ-226001

285/जे, विपिन बिहारी गागुली स्ट्रीट,

कलकत्ता-700912

सुल्तान बाजार, हैदराबाद-500001

3, गौरी सागर ईस्ट,

नागपुर-440002

सजाची रोड, पटना-800004

माई हीरा गेट, जालन्धर-144001

35, माउण्ट रोड, मद्रास-600002

ब्लैक्री हाउस,

103/5 बालचन्द्र हीराचन्द्र मार्ग,

बम्बई 400001

के० पी० सी० सी० बिल्डिंग,

रेस कोर्स रोड, बंगलौर-560009

70/05

“Paper used for the printing of this book was made available by the Govt. of India at concessional rates.”

पुन. मुद्रित 1977

मूल्य : 25 00

एस० चन्द्र एण्ड कम्पनी लि०, रामनगर, नई दिल्ली-110055 द्वारा प्रकाशित एवं  
राजेश्वर रवीन्द्र प्रिंटर्स (प्रा०) लि०, रामनगर, नई दिल्ली-110055 द्वारा मुद्रित

## हिन्दी संस्करण की प्रस्तावना

प्रस्तुत ग्रन्थ जार्ज एच० सेवार्थन के *A History of Political Theory* ग्रन्थ का हिन्दी अनुवाद है। यह ग्रन्थ भरती के पारिचाय्य राजनीति-दर्शन पर एक प्रामाणिक ग्रन्थ माना जाता रहा है—पश्चिम के विश्वविद्यालयों में भी और भारत के विश्वविद्यालयों में भी। आज जब कि देश के अनेक विश्वविद्यालयों में हिन्दी स्नातक और स्नातकोत्तर शिक्षा-परिषदा का माध्यम हो गई है, इस ग्रन्थ के हिन्दी अनुवाद की महती आवश्यकता थी। मुझे प्रसन्नता है कि देश के श्रेष्ठ प्रकाशक श्री श्यामलाल गुप्त, स्वत्वाधिकारी मैसर्स एम० एच० एड बम्पनी के सहयोग और उत्साह से यह कार्य पूरा हो गया है। श्री गुप्त अपनी प्रकाशन संस्था के माध्यम से हिन्दी में उच्चस्तरीय वैज्ञानिक और तकनीकी साहित्य के निर्माण और प्रकाशन की दिशा में अनेक वर्षों से प्रयत्नशील रहे हैं और इस क्षेत्र में उनका योगदान सराहनीय है।

सेवार्थन के इस ग्रन्थ का अनुवाद कई वर्ष पूर्व आरम्भ किया गया था। अनेक बाधाओं के बावजूद यह काम धीरे-धीरे प्रगति करता रहा और आज हिन्दी पाठकों के हाथों में ग्रन्थ को प्रस्तुत किया जा रहा है। इसमें यूनानी राजनीति चिन्तन से फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद तक के पारिचाय्य राजनीति-दर्शन के प्रमुख वेत्ताओं और उनकी प्रवृत्तियों का विवेचन है।

मेरी अग्रगण्य रचनाओं की भाँति इस कृति के एक एक पन्ने पर भी मेरी पत्नी श्रीमती मतमोहनो गुप्त के परिश्रम की छाप है। लेकिन, इस बारे में मेरा यौन रहना ही उचित है।

—विश्वप्रकाश

अनुवाद निदेशालय,  
दिल्ली विश्वविद्यालय,

# विषय-सूची

अध्याय

पृष्ठ

## भाग १ : नगर-राज्य का सिद्धान्त (The Theory of the City State)

१. नगर राज्य (The City-State) १
  - सामाजिक वर्ग (Social Classes)—राजनैतिक संस्थाएँ (Political Institutions)—राजनैतिक आदर्श (Political Ideals)
- २ प्लेटो से पहले का राजनैतिक दर्शन (Political Thought Before Plato) २०
  - जन-सभासभ की राजनैतिक चर्चा (Popular Political Discussion)—प्रकृति और समाज में व्यवस्था (Order in Nature and Society)—प्रकृति तथा रूढ़ि (Nature and Convention)—सुकरात (Socrates)
- ३ प्लेटो "रिपब्लिक" (Plato "The Republic") ३४
  - राजनीति-विज्ञान की आवश्यकता (The Need for Political Science)—सद्गुण ही बल है (Virtue is Knowledge)—लोकमत की अक्षमता (The Incompetence of Opinion)—राज्य एक आदर्श के रूप में (The State as a Type)—पारस्परिक आवश्यकताएँ और श्रम का विभाजन (Reciprocal Needs and Division of Labour)—वर्ग और आत्माएँ (Classes and Souls)—न्याय (Justice)—सम्पत्ति और परिवार (Property and the Family)—शिक्षा (Education)—कानून का निषेध (The Omission of Law)
- ४ प्लेटो "स्टेट्समैन" और "लाज" (Plato The "Statesman" and the "Laws") ६३
  - कानून की पुनर्प्रतिष्ठा (The Re admission of Law)—कानून का स्वर्ण-सूत्र (The Golden Cord of the Law)—मिश्रित राज्य (The Mixed State)—सामाजिक और राजनैतिक संस्थाएँ (Social and Political Institutions)—शिक्षा और धार्मिक संस्थाएँ (Educational and Religious Institutions)—"रिपब्लिक" और "लाज" (The "Republic" and the "Laws")
- ५ अरस्तु राजनैतिक आदर्श (Aristotle Political Ideals) ८२
  - राजनीति का नया विज्ञान (The New Science of Politics)—शासन-प्रणालियाँ (The Kinds of Rule)—कानून का शासन (Rule of Law)—आदर्श तथा वास्तविक का संघर्ष (Conflict of the Ideal and the Actual)—सत्ता प्राप्त करने के विरोधी दावे (Conflicting Claims to Power)

६. ग्रस्त राजनैतिक वास्तविकताएँ (Aristotle : Political Actualities) ६८  
 राजनैतिक और नैतिक संविधान (The Political and Ethical Constitutions)—नोकृपण और धनिकतन्त्र के सिद्धान्त (The Democratic and Oligarchic Principles)—सर्वश्रेष्ठ व्यावहारिक राज्य (The Best Practicable State)—राजनेता की नयी कला (The New Art of Statesman)—प्रकृति का विकासमय स्वरूप (Nature as Development)
७. नगर-राज्य की संध्या (Twilight of the City State) ११४  
 नगर-राज्य की असफलता (The Failure of the City State)—वापसी या विरोध (Withdrawal or Protest)—एपिक्यूरियन विचारक (The Epicureans)—सिनिक विचारक (The Cynics)
- भाग २ : विश्व समाज का सिद्धान्त**  
 (The Theory of the Universal Community)
८. प्रकृति का कानून (The Law of Nature) १२६  
 व्यक्ति और मानवता (The Individual and Humanity)—समदाय और राजतन्त्र (Concord and Monarchy)—विश्व नगरी (The City of the World)—स्टोइसिज्म का सुसोधन (The Revision of Stoicism)—रिकपोनिक मण्डला (The Scipionic Circle)
९. सिसरो और रोमन विधिवेत्ता (Cicero and The Roman Lawyers) १४०  
 सिसरो (Cicero)—रोम के विधिवेत्ता (The Roman Lawyers)
१०. सेनेका तथा चर्च के संस्थापक (Seneca and the Fathers of the Church) १६१  
 सेनेका (Seneca)—ईसाई धर्म में छायापानन का तत्त्व (Christian obedience)—विभक्त राजभक्ति (Divided Loyalty)—अम्ब्रोसे, अगुस्टाइन और ग्रेगोरी (Ambrose, Augustine and Gregory)—दो तलवारें (The Two Swords)
११. लोक और उसकी विधि (The Folk and its Law) १८३  
 सर्वव्यापक विधि (The Omnipresent Law)—विधि का खोज और घोषणा (Finding and Declaring Law)—राज्य विधि के अधीन (The King Under the Law)—राजा का चुनाव (The Choice of a King)—सामी और सेवक (Lord and Vassal)—सामन्ती दरबार (The Feudal Court)—सामन्तवाद और राज्य (Feudalism and Court)
१२. धर्मिक सम्बन्धी श्राव-विवाद (The Investiture Controversy) २०६  
 मध्ययुगीन चर्च राज्य (The Medieval Church State)—चर्च की स्वतन्त्रता (The Independence of the Church)—ग्रिगोरी सातम और पोपवादी (Gregory VII and the Papalists)—हेनरी चतुर्थ तथा साम्राज्यवादी (Henry IV and the Imperialists)

११. सार्वभौम समाज (Universitas Hominum) २१५  
 जॉन थॉमस सेलिसबरी (John of Salisbury)—सैंट थोमस प्रकृति और समाज (St Thomas Nature and Society)—विधि का स्वरूप (The Nature of Law)—दांटे आदर्श साम्राज्य (Dante The Idealized Empire)
१४. फिलिप दि फेयर और बोनिफेस अष्टम (Philip The Fair and Boniface VIII) २४३  
 प्रजातन्त्रवादी (The Publicista)—दोनों पक्षों की सापेक्ष स्थिति (The Relative Position of the two Parties)—पope के दावे (The Papal Claims)—एगिडियस कोलोना (Egidius Colonna)—रोमन विधि और राजकीय शक्ति (Roman Law and Royal Power)—जॉन थॉमस पेरिस (John of Paris)
१५. मार्सिलियो ऑफ पाडुआ और विलियम ऑफ ओकम (Marsilio of Padua and William of Occam) २६३  
 मार्सिलियो एवरोरिस्ट अरस्तूवाद (Marsilio Averroist Aristotelianism)—राज्य (The State)—विधि और विधायक (Law and the Law-giver)—चर्च और धर्माचार्य (Church and the Clergy)—जनरल काउंसिल (The General Council)—विलियम चर्च की स्वतन्त्रता (William The Freedom of the Church)—कंसिलियर सिद्धान्त (The Conciliar Theory)
१६. चर्च शासन का कंसिलियर सिद्धान्त (The Conciliar Theory of the Church Government) २८७  
 चर्च का सुधार (The Reform of the Church)—आत्म-निर्भर समाज (The Self Sufficing Community)—समरमता और सहमति (Harmony and Consent)—काउंसिल की शक्ति (The Power of the Council)—कंसिलियर सिद्धान्त का महत्व (The Importance of the Conciliar Theory)

### भाग ३ : राष्ट्रीय राज्य का सिद्धांत

#### (The Theory of the National State)

१७. मैकियावेली (Machiavelli) ३०१  
 आधुनिक निरतुराता (Modern Absolutism)—इटली और पोप (Italy and the Pope)—मैकियावेली की रधि (Machiavelli's Interest)—नैतिक उदासीनता (Moral Indifference)—सार्वभौम अहंवाद (Universal Egoism)—सर्वशक्तिशाली विधायक (The Omnipotent Legislator)—गणतन्त्रवाद और राष्ट्रवाद (Republicanism and Nationalism)—दृष्टि और त्रुटियाँ (Insight and Deficiencies)
१८. प्रारम्भिक प्रोटेस्टेंट सुधारक (The Early Protestant Reformers) ३२२  
 निष्पक्ष आकाशवाणी और प्रतिरोध का अधिकार (Passive Obedience and the Right to Resist)—मार्टिन लूथर (Martin Luther)—काल्विनवाद

और चर्च की शक्ति (Calvinism and the Power of the Church)—  
 बास्विन और निष्क्रिय आशापालन (Calvin and Passive Obedience)—  
 जॉन नक्स (John Knox)

१६. राजतन्त्र-समर्थक और राजतन्त्र-विरोधी सिद्धान्त (Royalist and Anti-Royalist Theories) ३३७

फ्रान्स में धार्मिक युद्ध (Religious Wars in France)—राजा की निरंकुशता  
 के सम्बन्ध में प्रोटेस्टैंटों का आक्षेप (The Protestant Attack on  
 Absolutism)—विंडिक्टिवाए कोंट्रा टिरान्ना (Vindiciae Contra  
 Tyrannos)—निरंकुशतावाद के सम्बन्ध में अन्य प्रोटेस्टैंट लेखकों की आपत्तियाँ  
 (Other Protestant attacks on Absolutism)—जैसुइट और पोप की  
 परोक्ष शक्ति (The Jesuits and the Indirect Power of the  
 Pope)—जैसुइट और प्रतिरोध का अधिकार (The Jesuits and the  
 Right to Resist)—राजाओं का दैवी अधिकार (The Divine Right)—  
 जेम्स प्रथम (James I)

२०. जॉन बोदी (Jean Bodin) ३६२

धार्मिक सहिष्णुता—राज्य और परिवार (The State and the Family)—  
 प्रभुसत्ता (Sovereignty)—प्रभुसत्ता की सीमाएँ (Limitations on  
 Sovereignty)—सुव्यवस्थित राज्य (The Well-ordered State)

२१. प्राकृतिक विधि का आधुनिक सिद्धान्त (The Modernized Theory of Natural Law) ३७७

एल्थुसियम (Althusius)—ग्रोशियस प्राकृतिक विधि (Grotius - Natural  
 Law)—नैतिक दृष्टि और दृष्टीकरण (Moral Axioms and  
 Demonstration)—संविदा और व्यक्तिगत सहमति (Contract and  
 Individual Consent)

२२. इंग्लैंड : गृहयुद्ध के लिए तैयारी (England - Preparation for Civil War) ३९५

"मोर की यूटोपिया" (More's "Utopia")—हुकर : राष्ट्रीय चर्च  
 (Hooker The National Church)—कैथोलिक और प्रेसबिटेरियनों का  
 विरोध (Catholic and Presbyterian Opposition)—दि इन्डिपेंडेंट्स  
 (The Independents)—सम्प्रदायवादी और इरास्टियन विचारक  
 (Sectaries and Erastians—संवैधानिक सिद्धान्त : स्मिथ और बेकन  
 (Constitutional Theories Smith and Bacon)—सर एडवर्ड कोक  
 (Sir Edward Coke)

२३. थॉमस हॉब्स (Thomas Hobbes) ४१५

वैज्ञानिक भौतिकवाद (Scientific Materialism)—भौतिकवाद तथा प्राकृतिक  
 विधि (Materialism and Natural Law)—आत्मरक्षा की प्रकृति (The  
 Instinct of Self-Preservation)—बुद्धिसंगत आत्मरक्षा (Rational  
 Self preservation)—प्रभुसत्ता और काल्पनिक निगम (Sovereignty  
 and the Fictitious Corporation)—काल्पनिक निगम के निष्कर्ष  
 (Deductions from the Fictitious Corporation)—राज्य और  
 चर्च (The State and the Church)—हॉब्स का व्यक्तिवाद (Hobbes'  
 Individualism)



# विषय-सूची

अध्याय

पृष्ठ

भाग २

२४. उग्रतावादी और साम्यवादी (Radicals and Communists) ४३५  
 लेवलर्स (The Levellers)—एक अंग्रेज का जन्मसिद्ध अधिकार (An Englishman's Birth Right)—मध्यमार्गी और उग्र सुधार (Moderate and Radical Liberalism)—विधान मंडल के ऊपर प्रतिबंध (The Curb on the Legislature)—डिगर्स (The Diggers)—विस्टेन्ले कृत 'लॉ ऑफ फ्रीडम' (Winstanley's " Law of Freedom ")
२५. गणतन्त्रवादी हैरिंगटन, मिल्टन और सिडनी (The Republicans : Harrington, Milton and Sidney) ४५५  
 गणतन्त्रवाद का आर्थिक आधार (The Economic Basis of Republicanism)—विधि का साम्राज्य (The Empire of Law)—गणराज्य का संगठन (The Structure of Commonwealth)—जॉन मिल्टन (John Milton)—फिल्मर और सिडनी (Filmer and Sidney)
२६. हैलीफेक्स और लॉक (Halifax and Locke) ४७७  
 हैलीफेक्स (Halifax)—लॉक व्यक्ति और समुदाय (Locke The Individual and the Community)—सम्पत्ति का प्राकृतिक अधिकार (The Natural Right to Property)—दार्शनिक अस्पष्टताएँ (Philosophical Ambiguities)—सविदा (The Contract)—समाज और शासन (Society and Government)—लॉक के सिद्धांत की जटिलता (The Complexity of Locke's Theory)
२७. फ्रांस प्राकृतिक विधि का पतन (France : The Decadence of Natural Law) ५०३  
 फ्रांस में राजनीतिक दर्शन का पुनरुत्थान (The Revival of Political Philosophy in France)—लॉक का स्वागत (The

Reception of Locke) — वातावरण का परिवर्तन (The Changed Environment) — मोटेस्क्यू समाजशास्त्र और स्वतन्त्रता (Montesquieu Sociology and Liberty) — विधि और वातावरण (Law and Environment) — शक्तियों का पृथक्करण (The Separation of Powers) — वान्टेयर और नागरिक स्वतन्त्रता (Voltaire and Civil Liberty) — हेल्वेटियस फ्रांस का उपयोगितावाद (Helvetius French Utilitarianism) — फिजियोक्रैट विचारक (The Physiocrats) — हॉल्बख (Holbach) — प्रगति टर्गट और कंडोर्सेट (Progress Turgot and Condorcet)

२८ समुदाय की पुनर्खोज रूसो (The Rediscovery of Community Rousseau)

५३७

विवेक के विरुद्ध विद्रोह (Revolt against Reason) — मनुष्य नागरिक के रूप में (Man as Citizen) — प्रकृति और सरल जीवन (Nature and the Simple Life) — सामान्य इच्छा (General Will) — स्वतन्त्रता का विरोधाभास (The Paradox of Freedom) — रूसो और राष्ट्रवाद (Rousseau and Nationalism)

२९ हडि तथा परम्परा ह्यूम तथा बर्क (Convention and Tradition Hume and Burke)

५६०

ह्यूम विवेक, तथ्य और मूल्य (Hume Reason Fact and Value) — प्राकृतिक विधि का विनाश (The Destruction of Natural Law) — भावना का तर्क (The Logic of Sentiment) — बर्क विहित संविधान (Burke The Prescriptive Constitution) — संसदाय प्रतिनिधित्व और राजनीतिक दल (Parliamentary Representation and Political Parties) — भावपरक अधिकार और राजनीतिक व्यक्तित्व (Abstract Rights and the Political Personality) — इतिहास की दिव्य योजना (The Divine Tactics of History) — बर्क, रूसो और हीगेल (Burke, Rousseau and Hegel)

३० हीगेल द्वन्द्वात्मक पद्धति और राष्ट्रवाद (Hegel Dialectic and Nationalism)

५८३

ऐतिहासिक पद्धति (The Historical Method)—राष्ट्र की अंतरात्मा (The Spirit of the Nation)—जर्मन राज्य (A German State)—द्वन्द्वात्मक तथा ऐतिहासिक आवश्यकता (Dialectic and Historical Necessity)—द्वन्द्वात्मक पद्धति की आलोचना (Criticism of Dialectic)—व्यक्तिवाद तथा राज्य का सिद्धांत (Individualism and the Theory of the State)—स्वतंत्रता और सत्ता (Freedom and Authority)—राज्य और नागरिक समाज (The State and the Civil Society)—हीगेलवाद का उत्तरकालीन महत्त्व (The Later Significance of Hegelianism)

३१ उदारवाद दार्शनिक उग्रवाद (Liberalism Philosophical Radicalism)

६२६

अधिकतम सुख का सिद्धांत (The Greatest Happiness Principle)—बेंथम का विधि सिद्धांत (Bentham's Theory of Law)—आरम्भिक उदारवाद का आर्थिक सिद्धांत (The Economic Theory of Early Liberalism)—आरम्भिक उदारवाद का राजनीतिक सिद्धांत (The Political Theory of Early Liberalism)

३२ उदारवाद का आधुनिक रूप (Liberalism Modernized)

६५८

जॉन स्टुअर्ट मिल स्वतंत्रता (John Stuart Mill Liberty)—सामाजिक अध्ययन के सिद्धान्त (The Principles of Social Study)—हर्बर्ट स्पेंसर (Herbert Spencer)—उदारवाद का आदर्शवादिया द्वारा संशोधन (The Idealist Revision of Liberalism)—उदारवाद अनुदारवाद और समाजवाद (Liberalism Conservatism and Socialism)—उदारवाद का आधुनिक अर्थ (The Present Meaning of Liberalism)

३३ मार्क्स और द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद (Marx and Dialectical Materialism)

७०२

सर्वहारा वर्ग की क्रांति (The Proletarian Revolution)—द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद (Dialectical Materialism)—आर्थिक

नियतिवाद (Economic Determinism)—विचारधारा और वर्ग-संघर्ष (Ideology and Class-Struggle)—मार्क्स का सारांश (Marx's Summary)—द्वन्द्वात्मक पद्धति के सम्बन्ध में एंगिल्स के विचार (Engels on Dialectic)—आर्थिक नियतिवाद के सम्बन्ध में एंगिल्स के विचार (Engels on Economic Determinism)—पूँजीवाद एक संस्था के रूप में (Capitalism as an Institution)—अतिरिक्त मूल्य (Surplus Value)—सामुदायिक मजदूर (The Collective Worker)

### ३४. साम्यवाद (Communism)

७४८

लेनिनवाद का मार्क्सवाद से सम्बन्ध (The Relation of Leninism to Marxism)—ट्रेड यूनियनिस्ट और समाजवादी विचारधारा (Trade Unionist and Socialist Ideology)—दल (Party)—द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद के बारे में लेनिन के विचार (Lenin on Dialectical Materialism)—साम्राज्यवादी पूँजीवाद (Imperialist Capitalism)—साम्राज्यवादी युद्ध (The Imperialist War)—बोर्जुआ तथा सर्वहारा क्रांतियाँ (The Bourgeois and the Proletariat Revolutions)—सर्वहारा वर्ग का अधिनायक-वाद (The Dictatorship of the Proletariat)—पूँजीवादी घेरा (Capitalist Encirclement)—साम्यवाद की मनोवृत्ति (The Temper of Communism)

### ३५. फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद (Fascism and National Socialism)

८०२

राष्ट्रीय समाजवाद (National Socialism)—प्रशा का समाजवाद (Prussian Socialism)—बुद्धिनिरोधवाद—दार्शनिक आधार (Irrationalism—The Philosophic Climate of Opinion)—दर्शन—एक कल्पना (Philosophy—A Myth)—फासिज्म और हीगेलवाद (Fascism and Hegelianism)—लोक, बुद्धिजीवी वर्ग और नेता (The Folk, The Elite and the Leader)—जाति की कल्पना (The Racial Myth)—लिबेन्स्राम (Lebensraum)—सर्वाधिकारवाद (Totalitarianism)—राष्ट्रीय समाजवाद, साम्यवाद और लोकतन्त्र (National Socialism, Communism and Democracy)

# नगर-राज्य का सिद्धान्त

(THE THEORY OF THE CITY-STATE)

अध्याय १

## नगर-राज्य

(The City-State)

आजकल के अधिकांश राजनैतिक धारशों या कम-से-कम उनकी परिभाषाओं का श्रीगणेश उसी समय से होने लगता है, जब से यूनानी विचारकों ने नगर-राज्य (City state)<sup>1</sup> की सस्थाओं के सम्बन्ध में चिन्तन प्रारम्भ किया। इन राजनैतिक धारशों में ग्याय स्वतन्त्रता, सर्वधार्मिक शासन (Constitutional Government) और विधि के प्रति सम्मान (respect for the law) प्रमुख हैं। राजनैतिक तत्त्व-ज्ञान का इतिहास बहुत लम्बा है। इस लम्बे इतिहास में इन धारशों का भयं भी समय समय पर बदला है। यह धर्यं उन सस्थाओं की, जिनके द्वारा इन धारशों को सिद्ध किया जाता था, और उस समाज की, जिनमें ये सस्थाएँ कार्य करती थीं, पृष्ठभूमि में ही समझा जा सकता है। यूनान का नगर-राज्य आजकल के राजनैतिक समाजों (Political Communities) से इतना भिन्न था कि उनके सामाजिक और राजनैतिक जीवन के विषय के लिए बहुत बलवता-शक्ति की आवश्यकता पड़ेगी। यूनानी दार्शनिकों ने जिन राजनैतिक प्रथाओं (Political Practices) पर विचार किया था, वे उन प्रथाओं से बिल्कुल भिन्न थी, जो प्राधुनिक सभार में प्रचलित रही हैं। विचारों के जिस वातावरण में उन्होंने काम किया था, वह आजकल के वातावरण से बिल्कुल भिन्न था। यद्यपि उनकी समस्याओं और आजकल की समस्याओं में थोड़ा-बहुत साम्य अवश्य पाया जाता है, फिर भी उनको समस्याएँ आजकल की समस्याओं से अभिन्न कदापि नहीं थी। यूनान के राजनैतिक जीवन का मूल्यांकन करने वाले नैतिक धारशं वर्तमान युग के नैतिक धारशों से बिल्कुल पृथक् थे। यदि हम उनके सिद्धान्तों को ठीक-ठीक समझना चाहते हैं, तो हमारे लिए यह आवश्यक है कि हम सबसे पहले, कम-से-कम स्थूल रूप से, इस बात को समझें कि उनके मन्त्रजगत् में किस प्रकार की सस्थाएँ थीं और उस जनता की दृष्टि में जिसके लिए उन्होंने लिखा, नागरिकता का यथार्थ और धारशं दोनों रूपों में क्या धर्यं था। इस प्रयोजन के लिए ऐसे

1. यह राज्य जिसमें प्रमुनता (Sovereignty) सतः नगर के स्वतन्त्र नागरिकों के निदिन रहती है। प्राचिन काल में यथेव और रोम २५ राज्यों के श्रेष्ठ उदाहरण थे। (पृष्ठ ०)

(Athens)<sup>1</sup> का शासन विशेष महत्त्वपूर्ण है। इसका कारण यद्यतः तो यह है कि वह सबसे अधिक विख्यात है, लेकिन, मुख्यतः यह है कि यूनान के महत्तम दार्शनिकों के चिन्तन का वही विशेष आधार था।

### सामाजिक वर्ग

(Social Classes)

क्षेत्रफल और जनसंख्या दोनों की दृष्टि से प्राचीन नगर-राज्य (City-state) प्राधुनिक राज्यों की तुलना में बहुत ही छोटा था। एटिका (Attica)<sup>2</sup> का सम्पूर्ण राज्यक्षेत्र (Territory) र्‍होड आइलैंड (Rhode Island)<sup>3</sup> के दो-तिहाई क्षेत्रफल से कुछ ही अधिक था। जनसंख्या की दृष्टि से एथेंस (Athens) की तुलना डेनेवर (Denver)<sup>4</sup> अथवा रोचेस्टर (Rochester)<sup>5</sup> जैसे नगर के साथ ही की जा सकती है। एथेंस (Athens) की जनसंख्या क सम्बन्ध में अधिकृत रूप से तो कुछ नहीं कहा जा सकता, लेकिन अनुमानतः यह तीन लाख से कुछ ही अधिक रही होगी। इस प्रकार, एक छोटा भू-भाग और उसमें एक प्रधान नगर—यह नगर-राज्य का सामान्य रूप था।

यूनान के नगर-राज्य (City-state) की जनसंख्या तीन मुख्य वर्गों में बँटी हुई थी। ये वर्ग राजनैतिक और कानूनी दृष्टि से एक-दूसरे से बिल्कुल भिन्न थे। यूनान के सामाजिक जीवन में दासों का स्थान सबसे नीचे था। प्राचीन काल में दासता एक सार्वभौमिक प्रथा मानी जाती थी। सम्भवतः, एथेंस की कुल जनसंख्या में दासों की संख्या एक-तिहाई थी। फलतः, नगर-राज्य की अर्थ-व्यवस्था (Economy) में दासता का प्रायः वही महत्त्व था, जो आजकल की अर्थ-व्यवस्था में मजूरी (wage-earning) का है। यह ठीक है, कि नगर-राज्य के राजनैतिक जीवन में दासों का कोई विशेष महत्त्व नहीं था। यूनान की राजनैतिक विचारधारा में दास का अस्तित्व उसी प्रकार से स्वयं-स्वीकृत मान लिया गया था, जिस प्रकार कि मध्य-युग (Middle ages) में सामंत वर्ग (feudal ranks) का था या आजकल मजदूर और मालिक का माना जाता है। कभी-कभी उसकी दशा पर तरस खाया जाता था और कभी-कभी इस प्रथा का (उसके दोषों का नहीं) मण्डन किया जाता था। लेकिन, यूनान के नगर-राज्य में दासों की संख्या फिर भी काफी थी। पुनः, उनकी संख्या को बढ़ा-चढ़ा कर भी बताया जाता है। इस कारण, एक ऐसी मनगढ़त बात चल पड़ी है जो बिल्कुल गलत है। यह मनगढ़त बात है—नगर-राज्य के नागरिक एक ऐसे

1 यूनान का सबसे प्रमुख नगर-राज्य। (अनु०)

2 यूनान का एक अन्य प्रमुख नगर-राज्य। (अनु०)

3 अमरीकी संघ का एक राज्य। (अनु०)

4 अमरीका के कोलोराडो राज्य का राजधानी और १५१ की संख्या से बड़ा नगर। इसका क्षेत्रफल ६६ वर्ग मील है। (अनु०)

5 अमरीका के न्यूयॉर्क राज्य का एक नगर। (अनु०)

श्रवकाशजीवी वर्ग (leisured class) के सदस्य थे और उनका राजनैतिक दर्शन एक ऐसे वर्ग का दर्शन था जिसे शारीरिक श्रम से छूट मिसी हुई थी।

यह भ्रम है। एथेंस का यह श्रवकाशजीवी वर्ग (leisured class) समान प्रकार वाले एक श्रमरीही नगर के श्रवकाशजीवी वर्ग से मुद्विल से ही बढा रहा होगा। इसका कारण यह है कि यूनानियों की आर्थिक दशा बहुत बरधी नहीं थी। वे जैसे-तैसे अपना काम ही चला पाते थे। यदि उन्हें आजकल के लोगों की अपेक्षा अधिक श्रवकाश प्राप्त था, तो इसका कारण यह था कि व श्रवकाश का उपयोग करने में। उनका आर्थिक ढांचा बहुत बसा हुआ नहीं था। उन्हें अपने इस श्रवकाश का मूल्य भी चुकाना पड़ता था। यह मूल्य था—खान-पान का निम्न-स्तर। आजकल के एक श्रमरीही को यह सरलता एक बोझ मालूम पड़ेगी। यह निश्चित है कि एथेंस के अधिकांश नागरिक व्यापारी या कारीगर या किसान रहे होंगे और वे अपने अपने कारबार द्वारा रोजी कमाते होंगे। उनके लिए जीविका का और कोई साधन नहीं था। फलतः, वे अपने राजनैतिक दायें ऐसे समय में ही करते थे, जब उन्हें अपने व्यक्तिगत कारोबार से फुरसत होती थी। आजकल भी तो यही होता है। यह सही है कि अरस्तू (Aristotle)<sup>1</sup> ने इस बात की निन्दा की है। उनके विचार से यह ज्यादा अच्छा होता कि सारा शारीरिक श्रम दाएँ ही करत और नागरिकों को इतना समय मिल जाता कि वे अपना पूरा ध्यान राजनीति पर ही केन्द्रित कर सकते। इस आदर्श की बुद्धिमत्ता के बारे में चाहे कुछ भी सोचा जाए, यह निश्चित है कि अरस्तू वस्तु-स्थिति का वर्णन नहीं कर रहा था, बल्कि वह राजनीति में सुधार करने के लिए एक परिवर्तन का सुझाव दे रहा था। अभी-भी यूनान के राजनैतिक दर्शन में श्रवकाश-जीवी वर्ग (leisured class) को आदर्श रूप में चित्रित किया है और कुलीनतन्त्रात्मक राज्यों (aristocratic states) में शासक वर्ग जर्मीदार हुआ खबता है। लेकिन यह बलवना करना बिलकुल गलत है कि एथेंस जैसे नगर में ऐसे नागरिक रहे होंगे जिनके हाथ कीचट और मिट्टी से न चने हों।

हम दासा पर विचार कर चुके हैं। यूनानी नगर में दूसरा मुख्य बग निवासी विदेशियों (metics)<sup>2</sup> या दूसरे राज्या के नागरिकों का था। एथेंस जैसे व्यापारिक नगर में ऐसे व्यक्तियों की संख्या काफी हो सकती है। हो सकता है कि इन व्यक्तियों में से बहुत से व्यक्ति यहाँ पर काफी अग्रे समय तक भा रहन हों। लेकिन ऐसे व्यक्तियों का बानूनी रूप से देशीकरण (naturalization)<sup>3</sup> नहीं होता था। वे विदेशी लोग पीढ़ी दर पीढ़ी रहने के बाद भी नागरिक समुदाय से बाहर ही रहते थे। हाँ, यह दूसरी बात की कि वे कभी नागरिक समुदाय की भूल

1 अरस्तू शब्द के हिन्दी में बर रूप प्रचलित है— करिगरल, करिगू और अरस्तू। 'अ' में सवते अधिक चलन अरस्तू का है। प्रस्तुत प्र'व में उसी का प्रयोग किया गया है। (अनु०)

2 एथेंस में निवास करने वाला बर विदेशी जिसे कुछ नागरिक विशेषाधिकार प्राप्त थे (अनु०)

3 किसी विदेशी का दूसरे देश की नागरिकता प्राप्त करना। (अनु०)

प्रथम चश्मपोशी के फलस्वरूप राजनीति में भाग लेने लगते। लेकिन, सामान्य रूप से दासों की भाँति ही इन विदेशी लोगों का नगर के राजनैतिक जीवन में कोई भाग नहीं था। फिर भी, ये लोग प्राज्ञाद से घोर उनके साथ किसी प्रकार का सामाजिक भेदभाव नहीं बर्ता जाता था।

सबसे भन्त में नागरिकों का वह वर्ग आता है जो नगर-राज्य के सदस्य होते थे और जिन्हें उसके राजनैतिक जीवन में भाग लेने का अधिकार प्राप्त था। यह विशेषाधिकार (privilege) जन्म द्वारा प्राप्त होता था। यूनानी अपने माता-पिता के शहर का नागरिक रहता था। नागरिकता का धर्म सदस्यता होता था। इसका अभिप्राय यह था कि नागरिक को नगर के राजनैतिक जीवन में कुछ-न-कुछ योग्य भव्य देना पड़ता था। इस कुछ-न-कुछ का मतलब यह भी हो सकता था कि वह नगर सभा में उपस्थित होता। इस नगर सभा का महत्त्व इस बात पर निर्भर होता था कि नगर में कितना लोकतन्त्र है। इस कुछ-न-कुछ का यह भी अर्थ हो सकता था कि नागरिक कुछ राजनैतिक पदों का पात्र होता। भरस्तू ने एथेंस की प्रथा को ध्यान में रखते हुए ही कहा था कि 'यायोधीस' के वक्तव्य का पालन करने को पात्रता नागरिकता की सर्वश्रेष्ठ कसौटी है। मनुष्य कई पदों के योग्य है या केवल छोटे से पदों के यह बात भी उस नगर में प्रचलित लोकतन्त्र की मात्रा के ऊपर निर्भर थी। लेकिन, ध्यान देने योग्य बात यह है कि यूनानी के लिए नागरिकता का अर्थ सदैव यह था कि वह नगर के राजनैतिक जीवन में कुछ-न-कुछ भाग भव्य ले। इन प्रकार, यह विचार नागरिकता के प्राथमिक विचार की अपेक्षा अधिक घनिष्ठ और कम कानूनी था। आजकल नागरिक का अर्थ वह व्यक्ति माना जाता है जिसे कानूनी रूप से कुछ अधिकार प्राप्त हों। इस विचार को यूनानी की अपेक्षा रोमन अधिक अच्छी तरह समझ सकते थे। लैटिन शब्द *ciuis* का कुछ अर्थ व्यक्तिगत अधिकार का शाब्दिक भी है। इसके विपरीत यूनानी के लिए नागरिकता का अर्थ स्वामित्व नहीं बल्कि सहभागिता थी, बहुत कुछ उसी प्रकार जिस प्रकार कि परिवार की सदस्यता होती है। यूनान के राजनैतिक दर्शन पर इस तथ्य का भारी प्रभाव पड़ा था। इसे दृष्टि से यूनानियों के सामने मुख्य समस्या यह नहीं थी कि मनुष्य को उसके अधिकार प्राप्त हों। उनके सामने मुख्य समस्या यह थी कि मनुष्य को उसके योग्य स्थान प्राप्त हो। दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि यूनानी विचारकों की दृष्टि में राजनैतिक समस्या इस बात की खोज करना था कि प्रत्येक वर्ग को स्वस्थ समाज में क्या स्थान प्राप्त हो जिससे कि सभी महत्त्वपूर्ण सामाजिक कार्य सुचारु रूप से चल सकें।

### राजनैतिक संस्थाएँ

(Political Institutions)

यूनान के नागरिक-सदस्य (citizen members) अपना राजनैतिक कार्य जिन संस्थाओं द्वारा चलाते थे, उनका अध्ययन करने के लिए हम एथेंस का उदा-



हरण से सक्त है। इसका कारण यह है कि एथेंस का लोकतन्त्रात्मक मन्विधान सबसे अधिक विख्यात है। एथेंस में सभी पुरुष नागरिक सभा (Assembly or Ecclesia) के सदस्य होते थे। यह सभा नगर की सभा थी। एथेंस का प्रत्येक पुरुष इक्कीस वर्ष की आयु का होने पर इन सभा का सदस्य हो जाता था। सभा की सत्र में दस बार बैठक होती थी। परिषद् (Council) के आदेश पर सभा के असाधारण अधिवेशन भी होते थे। इस नगर सभा के कार्य आजकल के अधिनियमों से साम्य रखते हैं। आजकल के अधिनियमों में सम्पूर्ण राजनैतिक समुदाय की सार्वजनिक सत्ता (public authority) अन्तर्निहित मानी जाती है। लेकिन, इसका यह अर्थ नहीं है कि इस सभा में नीतियों का निर्माण होता था या राजनैतिक कार्य-प्रणाली के सम्बन्ध में बहुरूप विचार विमर्श होता था। एव जगह एकप्रति जनता द्वारा मन्वित प्रत्यक्ष लोकतन्त्र (Direct Democracy) शासन का एक रूप नहीं बल्कि एक राजनैतिक कल्पना मात्र है। अथर्व, यूनानी शासन के सभी रूपों (कानून बाह्य अधिनायकत्व-गो छोड़कर) में चाहे वे क्षुत्तीनतन्त्रात्मक हों या लोकतन्त्रात्मक, किसी न-किसी प्रकार की जनसभा प्रदक्ष्य रहती थी। यह दूसरी बात है कि यामन में उसका योग बहुत कम रहता हो।

एथेंस के शासन के सम्बन्ध में रोचक बात सम्पूर्ण जनता की सभा नहीं है बल्कि वे राजनैतिक उपाय हैं जो मजिस्ट्रेटों तथा पदाधिकारियों को नागरिक सभा के प्रति उत्तरदायी बनाने के उद्देश्य से निमित्त हुए थे। यह योजना एक प्रकार के प्रतिनिधान (representation) द्वारा कार्यान्वित की गई थी। तथापि, एथेंस की प्रतिनिधान पद्धति आजकल के प्रतिनिधान सम्बन्धी विचारों से भिन्न थी। मुख्य उद्देश्य यह था कि जनता के विभिन्न वर्गों के प्रतिनिधियों को चुन लिया जाय और वे प्रतिनिधि किसी विशेष मामले में या छोटे से समय के लिये सम्पूर्ण जनता के नाम से कार्य करें। इन प्रतिनिधियों के कार्यकाल छोटे होते थे। सामान्यतः पुनर्निर्वाचन भी व्यवस्था नहीं थी। इसके पक्षधर अथ नागरिकों की भी सार्वजनिक कार्यों के प्रवन्ध में भाग लेने के लिये पागे आ सकती थी। इस नीति के अनुसार ही न्याय पक्षों पर उपरि नही बल्कि दस दस आदमियों के बोर्ड रहते थे। बोर्ड के सदस्य प्रत्येक कबीले में से चुने जाते थे। यूनान के नागरिक कई कबीलों में विभक्त थे। यूनान के मजिस्ट्रेटों की शक्तियां बहुत कम थीं। यूनान के नगर शासन का नियन्त्रण दो माथाओं के हाथ में था। एक सत्ता तो वाच में प्रतिनिधियों की परिषद्

---

1 यह क्लीस्टनीस (Cleisthenes) का मन्विधान था। क्लीस्टनीस का सुधार दो ५०० ई० पू० में अंगीकृत किया गया था। इसमें समय समय पर छोटे बहुत परिवर्तन किये गए थे। इन परिवर्तनों का उद्देश्य नियंत्रण तथा लाट प्राप्त करने गए मजिस्ट्रेटों एवं वेतन वाले कर्माचारियों की संख्या में विचार करना था। ये दोनों जनता के शासन के उपाय थे। क्लीस्टनीस के सुधारों ने एथेंस के मन्विधान के रूप का स्थापना की थी जो एथेंस के स्वर्ण काल में था। क्लैस्टनीसियन युद्ध की समाप्ति पर एथेंस में कुछ काल के लिए अत्याजन्त्र या अनिजन्त्र की मन्विद्या हुई थी, लेकिन ४०२ ई० पू० में पुराना मन्विधान पुनः लागू हो गया था।

(Council of Five Hundred) थी। दूसरी मस्या उन मदालतों की थी जिनके न्यायाधीश जनता द्वारा निर्वाचित होते थे।

इन शासी मस्याओं के सदस्यों के चुनाव का एक विशेष ढंग था। जिस ढंग से वे चुने जाते थे, उससे भाषार पर यह कहा जा सकता है कि वे सम्पूर्ण जनता का प्रतिनिधान करते थे। स्थानीय मामलों के लिये ऐसे के नागरिक प्रायः सौ क्षेत्रों (demes) में विभक्त कर दिये जाते थे। ये क्षेत्र स्थानीय शासन के एकक (units) होते थे। वे एक दृष्टि से भाषाकर्म के स्थानीय एककों से बिलकुल भिन्न थे। उनकी सदस्यता धानुषाशिक (hereditary) होती थी। यद्यपि एथेंस का नागरिक एक स्थान से दूसरे स्थान को चला जाता था, फिर भी वह एक ही क्षेत्र (deme) का सदस्य रहता था। यद्यपि यह क्षेत्र एक बस्ती होता था, फिर भी शुद्ध स्थानीय प्रतिनिधान (local representation) की पद्धति नहीं थी। इन क्षेत्रों को कुछ स्थानीय स्वायत्तता (local autonomy) प्राप्त थी। उनके पास कुछ मामूली पुलिस कार्य भी रहते थे। ये क्षेत्र वे द्वार थे जिनसे होकर एथेंसवासी नागरिकता के प्राण में प्रवेश करते थे। इन क्षेत्रों में अपने-अपने रजिस्टर रहता था। जब एथेंस का कोई लड़का अठारह साल का हो जाता, उसका नाम इस रजिस्टर में लिख लिया जाता था। इन क्षेत्रों का सबसे महत्वपूर्ण कार्य उम्मीदवारों को उन विभिन्न मस्याओं में जाने के लिये प्रस्तुत करना था, जिनमें केन्द्रीय शासन चलता था। यह पद्धति निर्वाचन घौल साट का समन्वय थी। क्षेत्र उम्मीदवारों को अपने भाषार के अनुपात में निर्वाचित करते थे। वास्तविक पदाधिकारी निर्वाचन द्वारा इस प्रकार तैयार किये गये पैनल में से साट द्वारा चुने जाते थे। दूनानियों की ममरु से साट शायद परी को भरने की यह पद्धति पूरी तरह से लासतन्द्रात्मक थी, क्योंकि स्वकी बजह से प्रत्येक व्यक्ति को पद धारण करने का समान अवसर रहता था।

एथेंस के पदाधिकारियों की एक महत्वपूर्ण मस्या इस योजना के बाहर रहती थी। इन मस्या की शक्ति भी अन्य मस्याओं से अधिक थी। यह मस्या यूनान के इस सेनापतियों की थी। ये लोग प्रत्यक्ष निर्वाचन द्वारा चुने जाते थे। इनका बार-बार पुनर्निर्वाचन भी हो सकता था। ये सेनापति सिद्धान्त तो सैनिक पदाधिकारी होते थे, लेकिन साम्राज्य-यात्र में वे न केवल एथेंस साम्राज्य के विदेशी भागों में महत्वपूर्ण पदों का प्रयोग करते थे, प्रस्तुत स्वदेश में परिषद् (Council) और सभा के निर्णयों पर भी इनका भारी प्रभाव रहता था। इस प्रकार, इन सेनापतियों का पद केवल सैनिक पद ही नहीं था, कुछ पदमस्याओं में वह उच्चतम महत्व का राजनैतिक पद भी था। पेरिक्लीज (Pericles)<sup>1</sup> ने कई वर्षों तक सेनापति पद पर कार्य किया था। इस रूप में वह एथेंस का नीतिनिर्माता भी रहा था। उनकी स्थिति परिषद् (Council) और सभा (Assembly) के सदस्यों में एक मनापति की सी

1 एथेंस का एक महान् राजनेता जिसने अनेक युद्धों में विजय प्राप्त की और जो नागरिकों की सहमति से वहाँ का निरपेक्ष शासक बन गया। पेरिक्लीज ने एथेंस को उन्नति की ओर बढ़ाकर दिखाया। उनकी मृत्यु ४२९ ई० पू० में हुई। (धनु०)

नहीं बल्कि आधुनिक शासन के प्रधानमंत्री (Prime Minister) के समान थी। लेकिन उसकी शक्ति का रहस्य यह था कि वह सभा को अपने साथ ले जा सकता था। यदि वह ऐसा न कर पाता तो वह उसी प्रकार प्रपक्ष किया जा सकता था जिस प्रकार कि लोक सभा का प्रतिकूल मत उत्तरदायी मंत्री को पदच्युत कर देता है।

जैसा कि हम ऊपर कह चुके हैं, एथेंस में वास्तविक शासी संस्थाएँ दो ही थीं। पाँच सौ सदस्यों की परिषद् (Council of Five Hundred) और जनता द्वारा निर्वाचित न्यायाधीशों की मंडलितें। यूनान के प्रायः सभी नगर राज्यों में इस प्रकार की एक न एक परिषद् प्रचलन में रहती थी। लेकिन स्पार्टा जैसे कुलीनतन्त्रात्मक राज्यों में इस परिषद् का कार्य एक सीनेट (Senate) करता था। यह सीनेट उन वयोवृद्ध राजनीतियों से मिल कर बनता था जो जीवन भर के लिये निर्वाचित होते थे और जो सभा के प्रति उत्तरदायी नहीं थे। ऐसी परिषद् की सदस्यता प्रायः उन्हीं व्यक्तियों की मिलती थी जो सुविधायत शासक दल में जन्म लेते थे। इसकी सदस्यता एथेंस की जनता द्वारा निर्वाचित परिषद् की सदस्यता से बिलकुल भिन्न होती थी। एरिपोपेगस की परिषद् (The Council of the Areopagus)<sup>1</sup> उम्र मूलपूर्व कुलीनतन्त्रात्मक सीनेट का अवशेष मात्र थी जो उठते हुए लोकतंत्र द्वारा अपनी शक्तियों से वंचित कर दिया गया था। कहने का सार यह है कि पाँच सौ सदस्यों की परिषद् (Council of Five Hundred) सभा की कार्यकारी और संचालन समिति थी।

शासन का वास्तविक कार्य यह समिति ही करती थी। लेकिन पाँच सौ सदस्यों की परिषद् इनकी बड़ी थी कि वह काम ठीक से नहीं कर सकती थी। फलतः, उसके विभिन्न पद सदस्यों को वारी वारी से दिया जाता था। इस प्रकार, इस परिषद् का भार काफी छोटा हो जाता था। एथेंस में कुल दस कबीले थे। प्रत्येक कबीला पचास पचास सदस्य देता था। एक कबीले में पचास सदस्य चाणिक पदावधि के दसवें भाग के लिये कार्य करते थे। पचास सदस्यों की इस समिति में दोष नौ कबीलों में से प्रत्येक का एक एक सदस्य और रहता था। ये लोग भी सम्पूर्ण परिषद् के नाम से सारा काम करते थे। इन पचास सदस्यों में से एक व्यक्ति एक दिन के लिये प्रधान (President) चुना जाता था। एथेंस का कोई भी व्यक्ति अपना सम्पूर्ण जीवन में यह सम्मान एक से अधिक दिन के लिये प्राप्त नहीं कर सकता था। परिषद् नागरिकों की ग्राम सभा के विचार के लिये प्रस्ताव उपस्थित करती थी। ग्राम सभा जबल उन्हीं प्रस्तावों पर विचार करती थी जो उसके पास परिषद् द्वारा आते थे। जब एथेंस का सत्रिधान अपने सर्वोत्कृष्ट रूप में था, ऐसा प्रतीत हो सकता है कि सभा नहीं, प्रत्युत परिषद् ही वास्तविक नीति का निर्माण करती थी। मान्य होता है कि बाद के दिनों में परिषद् ने अपने काम को सीमित कर लिया था और वह केवल उन प्रस्तावों का मसौदा ही तैयार कर देती थी जिन पर बाद में सभा में बहस होती थी। इन विधायी कर्तव्यों के प्रतिरिक्त परिषद् शासन की केंद्रीय कार्यकारी संस्था भी थी।

1. एथेंस का इच्छमन न्यायाधिकरण जो पहले उच्च न्याय के राजनैतिक तथा धार्मिक कार्य (क्या करना था लेकिन जिसका कार्यसत्र पेरिक्लीस के बाद मृत्युदर अंतराधि पर विचार करना ही रह गया। (चनु०)

विदेशी दूतावास केवल परिषद् के अरिभे ही बनता तक पहुँच सकते थे। न्यायाधीशों के ऊपर भी इस परिषद् का ही नियंत्रण रहता था। परिषद् नागरिकों को कारावास में डाल सकती थी, वह उन्हें ग्राएदद तक दे सकती थी। वह प्रपराधियों को सीधे साधारण अदालतों से मुफ्त भी कर सकती थी। वित्त-व्यवस्था, सार्वजनिक सम्पत्ति और कराधान (taxation) के ऊपर भी उनका ही नियंत्रण था। देश का जहाजी वेष्टा और उसका सारा सैन-सामान भी उसके ही नियंत्रण में रहता था। अनेक प्रकार के आयोग और प्रशासनिक सहायक तथा सेवक वर्ग न्यूनाधिक रूप से उसकी मातहतों में ही थे।

तथापि, परिषद् की महान् शक्तियाँ सदैव मभा की सद्भावना (good will) के ऊपर आश्रित रहती थीं। मभा परिषद् द्वारा प्रस्तुत किए गए विभिन्न मामलों पर अपना निर्णय देती थी। वह कुछ को पाम करती, कुछ में सशोधन करती और कुछ को अस्वीकार कर देती थी। मभा में उपस्थित किया गया कोई प्रस्ताव परिषद् के पाम भेजा जा सकता था या परिषद् किसी प्रस्ताव को अपनी किसी सिफारिश के बिना ही मभा के सामने उपस्थित कर सकती थी। युद्ध या शान्ति की घोषणा, सन्धियाँ करना, प्रत्यक्ष करारोपण या सामान्य विधायी अधिनियम जैसे सभी महत्वपूर्ण विषय अन्तः के अनुमोदन के लिए मभा (Assembly) के सामने जान थे। लेकिन, ऐसे की राजनीति के स्वर्ण-काल में परिषद् से यह आशा अभी नहीं की जाती थी कि वह वेजल मसौदे बनाने का ही काम करे। आज्ञाधियाँ (decrees) हमेशा ही परिषद् और जनता (council and the people) के नाम से ही पास की जाती थी।

मजिस्ट्रेटों और विधि के ऊपर जनता के नियंत्रण का सर्वश्रेष्ठ रूप अदालतों द्वारा प्रकट होता था। एंग्ल की अदालतें सम्पूर्ण नोस्तन्त्रात्मक व्यवस्था की प्राण थीं। उनकी स्थिति प्राधुनिक शासन की अदालतों की भाँति नहीं थी। यह ठीक है कि अंग अदालतों की तरह वे भी दोबानी या फौजदारी मुकदमों का फैसला करती थीं। लेकिन, उनमें शक्तियाँ इनसे कहीं अधिक थीं। प्राधुनिक विचारों के अनुसार उनकी शक्तियाँ केवल न्यायिक (judicial) ही नहीं थीं, बल्कि कार्यकारी (executive) और विधायी (legislative) भी थीं।

इन अदालतों के सदस्य या जूरीमैन (jurymen), क्षेत्रों (demes) द्वारा नामांकित होते थे। प्रति वर्ष छ हजार व्यक्तिओं का एक वेजल (panel) निर्वाचित होता था। इन व्यक्तिओं में से कुछ को लाट द्वारा विशेष मामलों में विशेष अदालतों में बैठने के लिए चुना जाता था। एंग्ल का कोई भी तीस वर्षीय नागरिक इस पद के लिए चुना जा सकता था। अदालत काफी बड़ी होती थी। उसमें कम से कम २०१ न्यायाधीश तो रहते ही थे। सामान्यतः, उसमें ५०१ और कभी-कभी तो इससे भी अधिक न्यायाधीश रहते थे। ये नागरिक न्यायाधीश (judges) और न्यायसभ्य (jurymen) एक साथ ही होते थे। जब कोई विधि व्यवस्था तकनीकी दृष्टि से बहुत विकसित होती है, तब उसका संगठन भी एक विशेष प्रकार का होता है। एंग्ल की अदालत का संगठन ऐसा नहीं था। मुकदमों में अलग दलों को अपने पक्ष रख

उपस्थित होकर प्रस्तुत करन पड़ते थे । प्रदासत केवल मत ही देती थी । पहले वह अपराध के प्रश्न पर मत देती थी । यदि निर्णय (verdict) यह होता कि अपराध किया गया है तो इसने वाद प्रत्येक पक्ष यह कहता था कि हमारे मत से यह बन्ध (punishment) उचित है । तत्पश्चात्, प्रदासत दंड के सम्बन्ध में अपना निर्णय सुना देती थी । प्रदासत का निर्णय अन्तिम होता था । अपील की कोई व्यवस्था नहीं थी । यह विलयुल तर्कसम्मत था क्योंकि एग्जेंस की प्रदासतों का यह सिद्धांत था कि प्रदासत सम्पूर्ण जनता के नाम से ही अपना कार्य करती और मुद्दमे निपटाती थी । प्रदासत केवल न्यायांग (judicial organ) ही नहीं थी । इस कार्य के लिए वह एग्जेंस की जनता ही समझी जाती थी । इसलिए एक प्रदासत का निर्णय दूसरी प्रदासत के ऊपर बन्धनकारी नहीं था । वस्तुतः, कुछ दृष्टियों से प्रदासत सभा (Assembly) के समान ही थी । सभा और प्रदासत दोनों ही जनता थी । सशेषतः, प्रदासतें पदाधिकारियों और विधि (law) दोनों के ऊपर जनता का नियन्त्रण स्थापित करती थीं ।

प्रदासतें मजिस्ट्रेटों के ऊपर तीन तरीकों से नियन्त्रण स्थापित करती थी । प्रथमतः, वे किसी प्रत्याशी की उसके पद ग्रहण के पूर्व, परीक्षा ले सकती थीं । कोई भी व्यक्ति प्रत्याशी के ऊपर यह आरोप लगा सकता था कि प्रत्याशी पद धारण करने लायक नहीं है । प्रदासत उस व्यक्ति को अनर्ह (disqualify) कर सकती थी । इस प्रक्रिया के कारण साद द्वारा मजिस्ट्रेटों का चुनाव सयोग के ऊपर जितना पहले बहुत निम्न मान्यता पड़ता है उससे कम ही रहा था । दूसरे, जब पदाधिकारी अपने कार्यकाल से अवकाश ग्रहण करता था, वाकाल में उसके द्वारा किए गए सभी कार्यों का पुनरीक्षण (review) होता था । यह पुनरीक्षण प्रदासत के सम्मन भी होता था । प्रत्येक कार्यकाल के अन्त में लेखापत्रों (accounts) की लेखा परीक्षा (auditing) होती थी और यह देखा जाता था कि मावजनिक धन का ठीक से उपयोग हुआ है या नहीं । एग्जेंस का मजिस्ट्रेट दुबारा निर्वाचित नहीं हो सकता था । पद ग्रहण के पूर्व और पद त्यागने के बाद, साद द्वारा चुने गए उसके पाँच मी या इससे भी अधिक नाथी-नागरिकों की प्रदासत उसकी जाँच करती थी । इस प्रकार, उसे बहुत कम स्वतन्त्रता प्राप्त थी । इसके विपरीत, सेनापति पुनर्निर्वाचित हो सकते थे और उनके कार्यों का पुनरीक्षण भी नहीं हो सकता था । इन्हीं दो धारणों से एग्जेंस के पदाधिकारियों में वे सबसे अधिक स्वतन्त्र थे ।

प्रदासतों का केवल मजिस्ट्रेटों के ऊपर ही नियन्त्रण नहीं रहता था, उनका स्वयं कानून (law) के ऊपर भी नियन्त्रण रहना था । इस प्रकार कुछ विशेष अवस्थाओं में उनकी शक्तियाँ सभा (Assembly) के समान ही हो जाती थी । प्रदासतें न केवल मनुष्यों की ही बल्कि वानुन की भी जाँच पर सकती थी । परिषद् अथवा सभा के निर्णय पर एक विशेष प्रकार के लेख (writ) द्वारा इस आधार पर आपत्ति की जा सकती थी कि वह मविधान के प्रतिकूल है । कोई भी नागरिक इस प्रकार की शिकायत कर सकता था । जब तक विवादग्रस्त वानुन के सम्बन्ध में प्रदासत अन्तिम निर्णय न दे देती, कानून स्थगित रहता था । विवादग्रस्त कानून

पर व्यक्त के समान ही विचार होता था। प्रदालत का प्रतिकूल निर्णय कानून को खत्म कर देता था। व्यवहार में इस प्रकार की कार्यवाही के आधार की कोई सीमा नहीं थी। सिर्फ यही कहा जा सकता था कि विवादप्रस्त कानून अनिष्टकर है। पुनः यह स्पष्ट है कि इस प्रकार के कार्यों के लिए एक्सवासी प्रदालत की भी सारी जनता के साथ समीकृत मानते थे।

### राजनैतिक आदर्श (Political Ideals)

एक्स में परिषद (Council) जनता द्वारा निर्वाचित होती थी और वह सभा (Assembly) के प्रति उत्तरदायी होती थी। वहाँ की प्रदालतें भी स्वतन्त्र थीं और जनता ही उनको चुनती थी। ये एक्स के लोकतन्त्र की विशिष्ट संस्थाएँ थीं। जैसा कि प्रत्येक शासन-प्रणाली में होता है, इन संस्थाओं के पीछे कुछ सिद्धान्त थे कि ये संस्थाएँ कैसी होनी चाहिएं। संस्थामो से यह अपेक्षा की जाती थी कि वे कुछ महत्वपूर्ण राजनैतिक आदर्शों को कार्यान्वित करने का प्रयास करें। इन आदर्शों की खोज करना या इनका वर्णन करना मुश्किल है लेकिन राजनैतिक दर्शन को समझने के लिए राजनैतिक संस्थामो की भाँति इन्हे भी समझना आवश्यक है। सीभाग्यवश, इतिहासकार थ्यूसिडाइड्स (Thucydides)<sup>1</sup> ने एक महत्वपूर्ण अवसर में विचार-शील एक्सवासियों की लोकतन्त्र सम्बन्धी धारणा का स्पष्टीकरण किया है। यह पेरिकलीज (Pericles) का सुप्रसिद्ध अन्त्येष्टि भाषण (Funeral Oration) है। पेरिकलीज एक्स में लोकतन्त्र का नेता था। उसने यह भाषण उन सिपाहियों के सम्मान में दिया था जो एक्स स्पार्टों के महायुद्ध में शेर रहे थे।<sup>2</sup> धार्यद इतिहास सम्बन्धी साहित्य में किसी राजनैतिक आदर्श का इतने सुन्दर ढंग से कभी वर्णन नहीं किया गया। इस उद्घरण की एक एक पंक्ति से यह ध्वनि होता है कि एक्सवासी अपने नगर पर कितना अभिमान करते थे, वहाँ के नागरिक जीवन में वे कितने प्रेम से भाग लेते थे और वे अपने लोकतन्त्र को कितना नैतिक महत्त्व देते थे। पेरिकलीज के भाषण का मुख्य उद्देश्य अपने श्रोताओं के मन में यह भाव जागृत करना था कि उनका नगर उनकी सबसे मूल्यवान् सम्पत्ति है और उसकी सेवा में उन्हें अपना सर्वस्व न्योछावर करने में तैयार रहना चाहिए। भाषण देशभक्ति की धरोहर के रूप में है। भाषण का अवसर अत्यन्त दुर्लभ है। भाषणकर्ता से आशा की जाती है कि वह परम्परागत गरिमा का अथवा पूर्वजों की महत्ता का गुणगान करेगा। लेकिन पेरिकलीज परम्परा अथवा अतीत का कोई खास उल्लेख नहीं करता। वह सम्यक्त और समेकित एक्स व वर्तमान गौरव का ही वर्णन करता है। वह अपने

1 ध्यान दें कि प्रदालत इतिहासकार। थ्यूसिडाइड्स कुछ पेलोपोनेसिअन युद्ध का इतिहास अपने विषय का मान्य ग्रन्थ है। बीरन-बान ४०२ से ४०० ई० पू०। (अनु०)

2 Thucydides BL II ३५-४२ ये उद्घरण बेजमिन जॉवेट (Benjamin Jowett) के अनुवाद से लिए गए हैं। दूसरा संस्करण (ऑक्सफर्ड, १९००)।

श्रोताओं से निवेदन करता है कि ये एथेंस के वास्तविक रूप को, नागरिकों के जीवन में उसकी महत्त्व को समझें मानो एथेंस अनुभव रूप साव्यव्यवस्था सुन्दरी हो।

यें आह्वान कि आप अपनी दृष्टि उस समय तक नित्य ही एथेंस की महत्ता पर फेंकें रखें जब तक कि आप उसके देश से परिपूर्ण न हो जायें। जब आप उसके गौरव को अपने हृदय में उतार लें, तब आप विचार करें कि यह साम्राज्य उन व्यक्तियों ने अर्जित किया था जो अपने वर्तमान से एकदम से और अग्रे अपने कर्तव्य पालन का साक्षात् धारा था, जो संघर्ष का वे-ना में उतार था या परेशान करने के कि कहीं एथेंस की मानवता न होने पाये। यदि ये किसी कार्य में असफल होते थे, तो अपने देश की गौरव पताका नहीं भुङ्गने देते थे कलि स्वेच्छा से उनके नाशों पर अपने प्रयोगों की बलि चढ़ाते थे।<sup>1</sup>

तब, उनकी एथेंस को नागरिकता उपाय सबसे बड़ा गौरव है। "नगर की गौरव मुद्रि करके मैंने उनकी गौरव मुद्रि की है।" किसी भी विचारशील व्यक्ति के लिए, कौन सा राजाना इससे बढ़ कर हो सकता है? कौन सी ऐसी सम्पत्ति है जिसे वह इससे बढ़ कर माने या जिसके लिए वह अधिक भुङ्गनी न? क्या वह अपनी सम्पत्ति धनया अपने परिवार को अधिक महत्त्व देगा? सम्पत्ति या प्रयोजन यही है कि उसकी बजह में व्यक्ति नगर के जीवन में सश्रिय भाग ले सकता है। परिवार याहे किाना पुराना और सम्माननीय क्यों न हो, उतना मुख्य यही है कि वह व्यक्ति के लिए नागरिक जीवन के द्वार उन्मुक्त कर देता है। सब बातों, सब यगों में ऊपर नगर है। नगर ही उनका जीवनदाता और छात्रता है। परिवार, मित्रों और सम्पत्ति का उपयोग सभी किया जा सकता है यदि वे उस सर्वोच्च हित के साधन हों जो नगर के जीवन और कार्यकलापों में भाग लेने से प्राप्त होता है।

इस धारणा में काफी आलंकारिक अतिशयोक्ति है जो अक्षर को देखते हुए स्वाभाविक है। फिर भी, यह तथ्य है कि इसका पूरा के राजनीतिक जीवन के एक वास्तविक आदर्श का निरूपण किया गया है। इन जीवन में कुछ ऐसी प्रतिष्ठता थी जो आज के आदर्शों को नहीं मिल सकती। आश्चर्य के राज्य होने के, इनके दूर और दूरी निर्बंधित हैं कि आधुनिक जीवन में उपाय वह स्थान नहीं हो सकता जो यूनानियों के जीवन में अपने नगर का था। एथेंसवासी के स्वार्थ कम विभाजित थे। वे एक दूसरे से असम्बद्ध विभिन्न पक्षों में घंटे हुए नहीं थे। वे सब नगर में ही केन्द्रित थे। उसकी कला नागरिक कला थी। उसका धर्म जहाँ तक वह पारिवारिक बस्तु न था, नगर का धर्म था और उसके नागरिक समारोह नागरिक समारोह थे। उनकी जीवित न भाषण तक आधुनिक जीवन की तुलना में राज्य के

1 "I would have you day by day fix your eyes upon the greatness of Athens, until you become filled with love of her, and when you are impressed by the spectacle of her glory reflect that this empire has been acquired by men who knew their duty and had the courage to do it, who in the hour of conflict had the fear of dishonour always present to them, and who, if ever failed in an enterprise, would not allow their virtues to be lost to their country, but freely gave their lives to her as the fairest offering which they could present at her feast" (Pericles)

ऊपर नहीं अधिक निर्भर थे। इसलिए, यूनानी के लिए नगर का जीवन सामूहिक जीवन था। अरस्तू (Aristotle) के शब्दों में, उसका सविधान कानूनी रचना न होकर "जीवन की एक शैली (mode of life)" था। फलतः, यूनान के राजनैतिक दर्शन में मूल विचार इस सामूहिक जीवन की समरसता का था। उसके विभिन्न पक्षों में बहुत कम भेद किया जाता था। यूनानी के लिए नगर-सिद्धान्त के अन्तर्गत नीति-शास्त्र, समाजशास्त्र, धर्मशास्त्र और प्राधुनिक सङ्घित धर्म में राजनीति तक का समावेश था।

यह सामूहिक जीवन कितना व्यापक था और एथेंसवासी उसे कितना महत्व देते थे, यह उनकी सभ्याओं से स्पष्ट है। एथेंस में पद बारी-बारी से भित्तों से तथा विभिन्न पक्षों पर एक साथ कई व्यक्तियों को नियुक्त किया जाता था। वहाँ की शासी सभ्याएँ (governing bodies) बहुत बड़ी होती थीं। इसका उद्देश्य यही था कि अधिक से अधिक नागरिकों को शासन-कार्य में भाग दिया जा सके। एथेंसवासी इन रीतियों के विरोधी तर्कों को भली भाँति समझता था लेकिन उनके विचार से इनके लाभ हानियों को अपेक्षा अधिक थे। उनका शासन लोकतन्त्र था "क्योंकि प्रसारण कुछ व्यक्तियों के हाथों में नहीं, प्रत्युत बहुत से व्यक्तियों के हाथों में है।" प्राधुनिक राजनीति में इस प्रकार की शक्यताओं पर विश्वास नहीं किया जायेगा। आजकल तो मताधिकार ही वास्तविक लोकतन्त्र माना जाता है। आजकल के लोकतन्त्रवादियों के लिए पद धारण करना विशेष महत्व नहीं रखता। आजकल पद धारण करना तो उन्हीं के लिए महत्वपूर्ण है जो राजनीति को बनाना पेशा बना लेते हैं। एथेंसवासी की दृष्टि में नागरिक के जीवन में यह बहुत मामूली बात है। अरस्तू (Aristotle) ने प्रथा ग्रन्थ 'एथेंस का संविधान' (Constitution of Athens) में जो आइडे दिए हैं, उनके आधार पर अनुमान लगाया गया है कि एक सात में छ नागरिकों में से एक नागरिक को निर्दिष्ट शासन में भाग मिलता था चाहे यह भाग न्याय सेवा (jury service) तक ही सीमित क्यों न हो। यदि उसे कोई पद मिलता, तब भी वह मात्र में निर्गमन रूप में दस चार नागरिकों की शान्त मभा में राजनैतिक पदों के विवेचन में भाग ले सकता था। भावैतिक प्रश्नों या महोपचारिक या मनोपचारिक विवेचन उनके लिए अत्यन्त रोचक और आनन्दप्रद होता था।

इसीलिए, पेरिक्लेज (Pericles) को सबसे अधिक अभिमान इस बात का है कि एथेंस ने यह रहस्य पा लिया है कि नागरिकों की व्यक्तिगत जीवन सम्बन्धी विन्ताओं का सार्वजनिक जीवन में उनके योगदान के साथ किम प्रकार सम्बन्ध स्थापित किया जाए।

एथेंस का नागरिक राज्य का इत्साए अपेक्षा नहीं करता क्योंकि वह अपने घर की देखभाल करता है। हमने से जो लोग व्यापार में लगे हुए हैं, उन्हें भी राजनीति का अच्छा दान है। जो व्यक्ति सार्वजनिक मामलों में रुचि नहीं लेता, उसे हम इतिहासिक व्यक्ति नहीं, प्रत्युत निरर्थक व्यक्ति मानते हैं। यदि हमसे से छोटे से लोग हा नीतिक हैं, हम सभी नीति के श्रेष्ठ निर्माता हैं।<sup>1</sup>

1. "An Athenian citizen does not neglect the state because he



यदि पेरिकलीज के समय का कोई व्यक्ति अपना सारा समय व्यक्तिगत कार्य में ही लगाता, तो उस समय का एपेंसवासी इसे मूल्यों की अत्यधिक विवृति मानता। एपेंस में बरतन और हथियार बनाने की कला अपनी पराकाष्ठा को पहुँची हुई थी। यदि इन चीजों के निर्माताओं तक की नागरिक मामलों में रूचि लेने का समय न मिलता तो वे अपने जीवन से विद्रोह कर बैठने।

इस इच्छा के साथ कि नागरिक जीवन में सभी धर्मियों की भाग राना चाहिए, यह भावार्थ भी लगा हुआ था कि स्थिति प्रयत्न धन व बाहरी मदों के आधार पर किसी व्यक्ति को सार्वजनिक जीवन से वंचित न रखा जाए।

जब कोई नागरिक किसी प्रकार विरहित होता है, उसे सामाजिक पद पर विरथावकार के तौर पर नहीं, प्रयुक्त योग्यता के पुरस्कार के रूप में नियुक्त किया जाता है। दरिद्रता करावट नहीं है। किंगी व्यक्ति की सैसा भी हालत क्या न हो वह अपने देश को लाभ पहुँचा सकता है।<sup>1</sup>

दूसरे शब्दों में, कोई व्यक्ति किसी पद के लिए पैदा नहीं होता और न यह किसी पद की खरीदता ही है। व्यक्ति अपनी स्वाभाविक प्रतिभा के अनुसूच ही पद को प्राप्त कर लेता है।

अतः में, सामूहिक जीवन का यह भावार्थ जिसमें सभी भाग से सकें, इस प्रायापूर्ण धारणा पर आधारित था कि प्रोसत आदमों में स्वाभाविक राजनैतिक समता होती है। दूसरी तरफ, वहाँ यह मान लिया गया था कि कठोर प्रशिक्षण और अत्यधिक विशेषीकरण (specialization) राजनैतिक और सामाजिक प्रश्नों पर ठीक से विचार करने के लिए आवश्यक नहीं है। पेरिकलीज के भाषण में यह बात बिलकुल साफ तरीके से बहू ची गई है कि लोकतन्त्रवादी एपेंस नागरिक को अपनी 'सुखद बहुमुखी प्रतिभा (happv ver atility)' पर काफी नाज था।

हम प्रकल्प-क्रीशल या चालबाजों पर नहीं, बल्कि अपने दिलों और हाथों पर भरोसा करते हैं। जहाँ तक शिक्षण का सम्बन्ध है, वे लोग (राज्यों के लोग) दम्बपन से ही कठोर परिश्रम करते हैं जिससे कि वे बढ़ादुर बन जाएँ। लेकिन हम मौज से रहते हैं। फिर भी हम उनकी तरह ही सब प्रकार के खतरों का सामना करने के लिए तैयार ह।<sup>2</sup>

उस समय स्पार्टा में सैनिक अनुशासन अत्यंत कठोर था। यह स्पार्टा के प्रति

takes care of his own household, and even those of us who are engaged in business have a very fair idea of politics. We alone regard a man who takes no interest in public affairs, not as a harmless but as a useless character and if few of us are originators, we are all sound judges of policy " (Pericles)

1 "When a citizen is in any way distinguished, he is preferred to the public service not as a matter of privilege but as the reward of merit. Neither is poverty a bar but a man may benefit his country whatever be the obscurity of his condition " (Pericles)

2 "We rely not upon management or trickery, but upon our own hearts and hands. And in the matter of education wherever they (the Spartans) from early youth are always undergoing laborious exercises which are to make them brave, no lito at first, and yet are equally ready to face the perils which they face " (Pericles)

एक प्रकार का व्यंग्य तो है ही, उससे भी कुछ अधिक है। एथेंस की राजनैतिक पद्धति में अविशेषज्ञ (amateur) की भावना बलवती है। एथेंस का वाग्वदग्ध्य तीव्र है। एथेंसवासी नुकसान सहकर भी यह मानने के लिए तैयार था कि बुद्धि की तीव्रता ज्ञान की विशेषज्ञता और विशेषीकरण की योग्यता की स्थानापन्न हो सकती है। फिर भी, एथेंसवासी की इस गर्वोक्ति में सचाई थी कि अपनी बौद्धिक योग्यता से ही वह कला, दम्तकारी, नौयुद्ध और राजनेतृत्व में सब राष्ट्रों को पछाड़ देता था।

इस प्रकार, एथेंस में नगर एक समाज था। इसके सदस्य नमग्नतापूर्ण सामूहिक जीवन व्यतीत करते थे। अधिक से अधिक सदस्यों को नागरिक मामलों में सक्रिय भाग लेने का अवसर दिया जाता था। नागरिकों के बीच स्थिति अथवा सम्पत्ति के आधार पर कोई भेदभाव नहीं बर्ता जाता था। सभी सदस्यों को अपनी स्वाभाविक क्षमताओं के विकास का अवसर प्राप्त होता था। पेरिक्लीज (Pericles) के एथेंस ने यह घादश अर्थात् किसी मानव समाज की अपेक्षा काफी हद तक प्राप्त कर लिया था। फिर भी, यह एक घादश ही था तथ्य नहीं। अपने उत्कृष्टतम रूप में भी लोकतन्त्र का एक दुर्बल पक्ष था। इस पक्ष का सम्बन्ध जहाँ राजनैतिक दर्शन के प्रारम्भ से था, वहाँ उसकी सफलताओं से भी था। प्लेटो की 'रिपब्लिक' (Republic) को "गुलद बहुमुखी प्रतिभा" के लोकतन्त्रात्मक सिद्धान्त की टीका माना जा सकता है। स्वयं प्लेटो को यह सिद्धान्त लोकतन्त्रात्मक सविधान का अपरिहार्य दोष प्रतीत होता था। प्लेटो ने पेलोपोनेसियन युद्ध (Peloponnesian war) के भयकर दुष्परिणाम देख लिए थे। उसे एथेंस के वे सारे मूल्य जिनकी पेरिक्लीज इतनी प्रशंसा करता था, सदेहास्पद लगते थे। थूसीडाइड्स के इतिहास (Thucydide's History) में भी मल्टेण्टि भाषण एक भयकर व्यंग्य ही मालूम पड़ता है। कुछ समय बाद ही एथेंस को पराजय का मुँह देखना पड़ा था।

जहाँ तक समरसतापूर्ण सामूहिक जीवन की प्राप्ति करने का प्रश्न है, इस दृष्टि से भी एथेंस को पूरी सफलता नहीं मिल पाई थी। नगर-राज्य की अत्यधिक घनिष्टता और व्यापकता आदर्श की नैतिक उन्नति का मूल थी। लेकिन, इसकी वजह से कुछ ऐसे दोष भी उत्पन्न हो गए जो उसके गुणों के बिलकुल विपरीत थे। नगर राज्यों में दसगत झगड़े आम बात थी। ये झगड़े बड़े कटुतापूर्ण और उग्र थे। ज्यो-ज्यो महायुद्ध बढ़ता गया, यूनान के नगर-राज्यों में क्रान्ति और बलह ने भी अपने पैर पसारें। थूसीडाइड्स (Thucydides) ने इसका सजीव वर्णन किया है।

विचाररत्न दिली की निष्ठापूर्ण सादस माना जाना था। जानबूझ कर या गम्भीरी उतदिल के लिए दशना था। नम्रता नगर की दुर्बलता वा द्विपाने का साधन थी। सर्वदता का अर्थ निश्चिदता था। उच्चजनपूर्ण शक्ति प्रदर्शन मनुष्य का वाग्दविक गुण था। हिता से प्रेमी वा सर्वैक विरवास किया जाना था। दल का सम्बन्ध रत्न सम्बन्ध से अधिक मन्वत् था। मन्दावना को दैवी विधान नहीं मलुत् अपराज में गठजोड़ था।<sup>1</sup>

1 "Reckless daring was held to be loyal courage, prudent delay was the excuse of a coward, moderation was the disguise of

युद्ध समाप्त होने के बाद प्लेटो (Plato) ने दुःख से कहा था "प्रत्येक नगर, चाहे वह कितना छोटा क्यों न हो, दो भागों में बँटा होता है—एक गरीबों का नगर, दूसरा धनीयों का।"

यूनान में गणराज्य के आदर्शों को आंशिक अथवा सदिग्ध रूप में ही हस्तगत किया गया था। यही कारण है कि यह वहाँ के राजनैतिक दर्शन का एक अग्रिम भाग है। यूनान में एक विशेष प्रकार की शासन प्रणाली अथवा दल के प्रति निष्ठा रहती थी, नगर के प्रति नहीं। इससे राजनैतिक अहकारिता (political egoism) की वृद्धि होती थी जो व्यक्तियों को दल के प्रति भी निष्ठावान् नहीं रहने देती थी। इस दृष्टि से एक्स मोरत से ग्रन्थि था। परन्तु वहाँ भी एलिस्बियाडेस (Alcibiades)<sup>2</sup> का चरित्र दलबन्दी और निपट स्वायत्त के उन उत्तरों को स्पष्ट कर देता है जो एथेंस की राजनीति में सम्भव थे।

यद्यपि यह आदर्श पूरी तरह प्राप्त नहीं किया गया था लेकिन फिर भी यह यूनान के राजनैतिक दर्शन का एक मुख्य सिद्धान्त बना रहता है कि गणराज्यपूर्ण सामूहिक जीवन में भाग लेना प्रत्येक नागरिक के लिए परम प्रसन्नता की बात होती चाहिए। राजदल का पाठक जब प्लेटो और अरस्तू की रचनाओं को पढ़ता है तो उसे कुछ अजनबीपन का मालूम पड़ता है। इस अजनबीपन का यही कारण है। यूनान के राजनैतिक दर्शन में हमारी सामान्यतम राजनैतिक धारणाएँ नहीं पाई जाती। प्रत्येक नागरिक के कुछ व्यक्तिगत अधिकार होते हैं। राज्य कानून द्वारा नागरिकों के इन अधिकारों की रक्षा करता है। इस प्रयोजन के लिए राज्य नागरिकों को कुछ कर्तव्यों का पालन करने के लिए भी बाध्य करता है। यूनान के राजनैतिक दर्शन में इस धारणा का विशेष रूप से अभाव है। हमारा सबसे अधिक परिचित राजनैतिक दर्शन इन दो विरोधी प्रवृत्तियों के बीच संतुलन की कल्पना करता है। उसके अनुसार राज्य के पास इतनी शक्ति रहनी चाहिए कि वह अपना कार्य कर सके। साथ ही नागरिक के पास इतनी स्वतन्त्रता रहनी चाहिए कि वह एक स्वाधीन अभिकर्ता (agent) बना रहे। नगर-राज्य के दर्शनवेत्ता ने न तो ऐसे किसी विरोध की कल्पना की और न ऐसे किसी संतुलन की। उसके अनुसार अधिकार अथवा पाप का एक सामूहिक जीवन का ऐसा विधान अथवा संगठन है जिसमें सब भाग ले सकें। उसका मत है कानून का प्रयोजन यह है कि प्रत्येक व्यक्ति नगर के समग्र जीवन में अपना स्वयं, स्थिति, पाप प्राप्त कर सके। नागरिक के अधिकार अथवा अधिकार हैं लेकिन उसमें यद्यपि

humanly weakness to know everything was to do nothing. Frantic energy was the true quality of a man. The lover of violence was always trusted. The tie of party was stronger than the tie of blood. The seal of good faith was not divine law, but fellowship in crime." Bk III, 82

1 Republic, Bk IV, 422e

2 एथेंस का एक उच्चवर्गीय, श्रेष्ठ लेकिन स्वार्थी राजनीतिज्ञ। अपने अपने दल की

सिखी के साथ युद्ध में कैसा दिवा और समय पर देश के साथ विश्वासपात्र बिया।

कार उमड़े अपने निजी व्यक्तित्व के भंग न होकर उसकी स्थिति के परिणाम हैं। उसके दायित्व भी हैं। लेकिन, वह इन दायित्वों का पातन करने के लिए राज्य द्वारा बाध्य नहीं किया जाता। वह इन दायित्वों का पातन इसलिए करता है क्योंकि वह अपनी समताओं का विकास करना चाहता है। यूनानी को न तो यही मततफहमी थी कि उसे मनचाहा धर्म करने का जगत्सिद्ध अधिकार है और न वह इस भ्रम में रहता था कि उसका कर्तव्य देवी प्रेरणा से प्रोत्प्रेत था।

नागरिक समरसता और सामूहिक जीवन के सिद्धान्त द्वारा निर्धारित परिधि के अन्तर्गत ऐसेसवांगी ने दो आधारभूत राजनीतिक मूल्यों की खोज की थी। ये मूल्य यूनानी मानस में सदैव सन्तुष्ट रहते थे और वे वहाँ की राजनीतिक प्रणाली के स्तम्भ थे। मूल्य थे—स्वतन्त्रता और कानून के प्रति श्रद्धा। पेरिकलीज (Pericles) ने इन दोनों मूल्यों को एक ही वाक्य में समुक्त किया है

हमारे सार्वजनिक जीवन में किसे प्रचार की बर्बरता लता नहीं है। अपने व्यक्तिगत सम्बन्धों में हम एक-दूसरे के ऊपर सन्देह नहीं करते। यदि हमारा पड़ोसी मनचाहा कार्य करता है, तो हम नाराज नहीं होते। हम उसे ऐसी देरी नजर से नहीं देखते जो शनिश्चिन्तित होने हुए भी सुन्दर नहीं होती। इस प्रकार हम व्यक्तिगत व्यवहार में हम बहुत कुछ आज़ाद रहते हैं, हमारे सार्वजनिक कर्तव्यों में कुछ श्रद्धा की भावना रहती है। हमारे मन में अविहारियों और कानूनों के प्रति अद्वेष का भाव रहता है। इस कारण हम मतलब जानने से बच जाते हैं। हम उन अविहारियों का जो पीड़ितों की रक्षा के लिए निश्चल हैं, सम्मान करते हैं। हमारे मन में उन अलिखित कानूनों के प्रति भी श्रद्धा है जिनका उल्लंघन होने पर उल्लवनेवालों को सब लोग भर्त्सना की दृष्टि से देखते हैं।<sup>1</sup>

नागरिक ऐच्छिक सहयोग से नगर के कार्य-कलापों का संचालन करते हैं। इस सहयोग का मुख्य साधन नीति के सम्पूर्ण पक्षों पर स्वतन्त्र और पूर्ण विचार-विमर्श है।

हमारे मत से कार्य में बड़ी शक्ति विचार-विमर्श नहीं, बल्कि उस हान का अभाव है जो कार्य से पहले विचार-विमर्श द्वारा प्राप्त किया जाता है। काम करने से पहले विचार करने की हमारे अन्दर एक अत्यन्त शक्ति है। अन्य व्यक्ति-ज्ञान के कारण सारसा होते हैं और वे विचार करने में सकोच करते हैं।<sup>2</sup>

1. "There is no exclusiveness in our public life, and in our private intercourse we are not suspicious of one another, nor angry with our neighbour if he does what he likes, we do not put our sour looks at him which, though harmless, are not pleasant. While we are thus unconstrained in our private intercourse, a spirit of reverence pervades our public acts, we are prevented from doing wrong by respect for the authorities and for the laws, having an especial regard to those which are ordained for the protection of the injured as well as those unwritten laws which bring upon the transgressor of them the reprobation of the general sentiment" (Pericles)

2. The great impediment to action is, in our opinion, not discussion but the want of that knowledge which is gained by dis-

एथेंसवासी का विचार-विमर्श में पूरा विश्वास था। वह समझता था कि सार्वजनिक नियमों के निर्माण और उन्हें कार्यान्वित करने के लिए विचार-विमर्श जरूरी है। कोई भी श्रेष्ठ नियम प्रथवा संस्था बहुतेके विचार-विमर्श के परिणाम-स्वरूप ही निर्मित हो सकती है। इस विश्वास ने ही एथेंसवासी को राजनैतिक दर्शन का स्रष्टा बनाया। वह रुढ़ि का तिरस्कार नहीं करता था। लेकिन, वह नहीं मानता था कि कोई रुढ़ि केवल प्राचीन होने से ही बन्धनकारी हो जाती है। वह रुढ़ि को उचित तर्कों की फसौटी पर कसना पसन्द करता था। रुढ़ि तथा सर्व के अन्त सम्बन्ध की यह समस्या नगर-राज्य के सम्पूर्ण दर्शन में व्याप्त थी। प्लेटो के विचार से केवल मात्र रुढ़ि पर आधारित अधिकार सबसे भयंकर सामाजिक विषय था। वह ऐसी राजनैतिक संस्थाओं का कायल नहीं था जो केवल रुढ़ि पर ही आधारित हो। लेकिन, इस सम्बन्ध में प्लेटो यूनान के इस मूल विचार का ही समर्थन करता था कि धर्मनिष्ठ रूप में शासन चलाने पर नहीं प्रत्युत् विश्वास पर आधारित है और उसकी संस्थाएँ आश्वस्त करने के लिए हैं, बल प्रयोग करने के लिए नहीं। शासन का कार्य रहस्य से आच्छादित नहीं है। वह केवल कुछ कुत्रोनवशीय लोगों के लिए ही सुलभ नहीं है। नागरिक की स्वतन्त्रता इस बात पर आधारित है कि अपने साथियों के साथ मुक्त विचार-विनिमय के दौरान वह उन्हें किसी बात के लिए राजी कर सकता है प्रथवा उनकी किसी बात पर राजी हो सकता है। यूनानी के मन में यह बात ज़रूर बँठ गई थी कि दुनिया के सारे लोगों के बीच वही एक ऐसा आदमी है जो इतनी बुद्धि रखता है तथा सब प्रकार की सरकारों के बीच नगर-राज्य ही एकमात्र ऐसी शासन-प्रणाली है जिसमें यह व्यवस्था चल सकती है। इसी दृष्टिकोण के कारण बर्बरों के प्रति उसका तज़रिया बड़ा अभिमानपूर्ण था। अरस्तू ने इन लोगों के सम्बन्ध में कहा है कि ये स्वभाव से ही दास होते हैं।

स्वतन्त्रता सम्बन्धी इस धारणा में कानून के प्रति सम्मान का भाव निहित है। एथेंसवासी अपने को पूरी तरह से निरंकुश नहीं मानता था। लेकिन वह दो प्रकार के नियन्त्रण मानता है। एक प्रकार का नियन्त्रण तो यह है कि कोई आदमी दूसरे आदमी की मनमानी इच्छा के अधीन हो। दूसरे प्रकार का नियन्त्रण यह होता है जो आदमी खुद अपने ऊपर लागू कर ले। इस दूसरे प्रकार के नियन्त्रण के अर्थात् व्यक्ति कानून का इसलिए सम्मान करता है कि वह सम्मान के लायक है। एथेंसवासी इस दूसरे नियन्त्रण का ही भक्त था। एक प्रश्न ऐसा है जिसके ऊपर यूनान का प्रत्येक राजनैतिक दार्शनिक सहमत है। वह प्रश्न है—प्रत्याचारी शासन सबसे निरुद्ध शासन है। प्रत्याचारी शासन का अर्थ प्रवेधानिक बल का प्रयोग करना है। यद्यपि यह उद्देश्य और परिणामों की दृष्टि से इच्छनीय हो सकता है, लेकिन वह फिर भी सराब है क्योंकि वह स्वशासन को नष्ट कर देता है।

इससे अद्वैत कोई शयु नहीं हो सकता कि प्रत्याचारी शासन के हाथ में राज्य का सम्पूर्ण

discussion preparatory to action. For we have a peculiar power of thinking before we act and of acting too, whereas other men are courageous from ignorance but hesitate upon reflection" (Pericles)

हो। ऐसे शासन में किन्ना प्रजा के सामान्य कानून नहीं होते। ऐसा शासक कानून को अपनी गुरती में रक्ता है।<sup>1</sup>

स्वतन्त्र राज्य में प्रभु नहीं प्रत्युत कानून शासक होता है। कानून नागरिक के घादर का पात्र होता है चाहे कभी-कभी यह उसे नुबसान ही पहुँचाता हो। स्वतन्त्रता और कानून का शासन श्रेष्ठ शासन के पूरक तत्व हैं। यूनानी के विचार से नगर राज्य का यही रहस्य था। यूनानी इसे अपना एक ऐसा परमाधिकार मानता था जिससे दुनिया के और लोग बचित थे।

पेरीक्लीज को गर्व था कि, 'एथेंस यूनान की पाठशाला है'। पेरीक्लीज की गर्वोक्ति का यही अर्थिप्राय है। एथेंस के घादरों को एक सूत्र में व्यक्त किया जा सकता है—स्वतन्त्र राज्य में स्वतन्त्र नागरिकता का शिष्टान्त। शासन की प्रक्रिया निष्पक्ष न्याय की प्रक्रिया है। निष्पक्ष न्याय इसलिये बन्धनकारी होता है क्योंकि वह सही होता है। नागरिक की स्वतन्त्रता उसकी समझन की, विचार करने की और अपने पद धरवा घन के अनुसार नहीं प्रत्युत अपनी जन्मजात धमता के अनुसार धरवा घने में है। सम्पूर्ण व्यवस्था का एकमात्र उद्देश्य एक ऐम सामूहिक जीवन का विकास करना है जिसमें व्यक्ति को अपनी स्वाभाविक शक्तियों के विकास का पूरा प्रदर मिले और समाज सम्य जीवन की समस्त सुविधाओं को प्राप्त कर सके, जिसमें भौतिक उन्नति हो, कला, धर्म और स्वतन्त्र बौद्धिक विकास का द्वार उन्मुक्त हो। इस प्रकार के सामूहिक जीवन में व्यक्ति के लिए सबसे महत्त्वपूर्ण बात यही है कि वह अपनी योग्यता के अनुसार नागरिक जीवन में पूरा भाग ले। एथेंसवासी को यह गर्व था कि मानव इतिहास में उसने ही पहली बार इस घादरों को करोब-करीब हस्तगत कर लिया है। बाद के किसी भी देश ने सत्ताओं और दर्शनों से अग्रभाविता नागरिक स्वतन्त्रता के ऐसे घादरों को अपने सामन नहीं रक्ता। एथेंसवासी की यह काफ़ी बड़ी सफलता है।

### Selected Bibliography

- Greek Political Theory, Plato and his Predecessors.* By Ernest Barker. Second edition. London, 1925, Chs. 1, 2.
- Lawyers and Litigants in Ancient Athens.* By Robert J. Bonner. Chicago, 1927.
- Aspects of Athenian Democracy.* By Robert J. Bonner. Berkeley, 1933.
- Griechische Staatskunde.* By George Busolt. 3 Vols. Munich, 1920-26.
- Greek Imperialism.* By W. S. Ferguson. Boston, 1913.
- Thucydides.* By John H. Finley, Junior. Cambridge, Massachusetts, 1942.

1. No worse foe than the despot hath a state,  
Under whom, first, can be no common laws,  
But one rules, keeping in his private hands  
The Law.

—*Euripides, The Suppliants, II, 429-432 (Way's trans.)*

- The Greek City and its Institutions* By G Glotey English translation by N Mallinson, London, 1929
- Euripides, The Suppliants*, II-429-432 (Way's Trans)
- Essays in Greek History and Literature* By A W Gomme Oxford, 1937 Chaps 4, 5 9, 11
- A Handbook of Greek Constitutional History* By A H J Greenidge, London, 1896
- "Democracy at Athens" By George M Harper Junior, in *The Greek Political Experience* Princeton, 1941
- "Cleisthenes and the Development of the Theory of Democracy at Athens" By J A O Larsen, in *Essays in Political Theory*, Ed Milton R Konvitey and Arthur E Murphy Ithaca, 1948.
- "Athens The Reform of Cleisthenes" By E M Walker, in *The Cambridge Ancient History, Vol IV (1926), Ch 8*
- "The Periclean Democracy." By E M Walker, in *The Cambridge Ancient History, Vol V (1927), Ch 4*
- Greek Oligarchies, their Character and Organization* By Leonard Whibley. London and New York 1898
- A Companion to Greek Studies* Ed Leonard Whibley Third edition, revised and enlarged Cambridge, 1916, Ch VI
- Staat und Gesellschaft der Griechen* By Ulrich von Wilamowitz—Moellendorf Second edition, 1923 Ed P Hinneberg, Berlin, 1906—25
- The Greek Commonwealth* By Alfred E Zimmern Fifth edition, revised Oxford 1931

अध्याय २  
(Chapter II)

## प्लेटो से पहले का राजनैतिक दर्शन (Political Thought Before Plato)

एथेंस के सार्वजनिक जीवन का महान् युग ईसा पूर्व पाँचवीं शताब्दी के तीसरे चतुर्थांश में पड़ता है। लेकिन, एथेंस में महान् राजनैतिक दर्शन का युग स्पार्टा के साथ लड़ाई में एथेंस की पराजय के पश्चात् प्रारम्भ हुआ। जैसा कि भ्रमसर इतिहास में हुआ करता है, यहाँ भी सफलता के पश्चात् विचार गुरु हुआ। सिद्धान्ती का सूक्ष्म विवेचन काफी समय तक उनका आचरण के पश्चात् किया गया। पाँचवीं शताब्दी के एथेंसवासी की जितावें पढ़ने या लिखने में ज्यादा दिलचस्पी नहीं थी। मूमकिन है कि प्लेटो से पहले कुछ राजनैतिक ग्रन्थों की रचना हुई हो, लेकिन वे अब उपलब्ध नहीं हैं। फिर भी, इस बात के काफी सबूत मिलते हैं कि पाँचवीं शताब्दी में राजनैतिक समस्याओं के सम्बन्ध में काफी विचार मयन हुआ था। प्लेटो और भरतू की रचनाओं में जो सिद्धान्त पाए जाते हैं उनमें से कई सिद्धान्त पहले ही कार्यान्वित हो चुके थे। इन विचारों के मूल और विकास का ठीक-ठीक वर्णन नहीं किया जा सकता लेकिन हम विचारों के उस वातावरण का निर्देश कर सकते हैं जिसमें आगामी शताब्दी का स्पष्ट राजनैतिक दर्शन विकसित हुआ।

### जनसाधारण की राजनैतिक चर्चा (Popular Political Discussion)

यह कहने की कोई खास जरूरत नहीं है कि पाँचवीं शताब्दी के एथेंसवासी राजनैतिक चर्चाओं में भागलठ मग्न रहते थे। सार्वजनिक जीवन से सम्बन्ध रखने वाले विविध मामलों में उनकी गहरी दिलचस्पी थी। एथेंसवासी मौखिक चर्चा और वार्तालाप के एक ऐसे वातावरण में रहता था जिसकी मान का आदमी कल्पना नहीं कर सकता। एथेंस के जिज्ञामु और नागरिक हर तरह के राजनैतिक प्रश्न पर विचार-विनिमय करने के लिए तैयार रहते थे। उस समय की परिस्थितियों में राजनैतिक जीवन-पढताल के सर्वथा अनुकूल थी। यूनानी नागरिक तुलनात्मक शासन के सम्बन्ध में विचार करने के लिए प्रायः विवश ही हो गए थे। यूनानी सभार में अनेक प्रकार की राजनैतिक समस्याएँ थी। यद्यपि वे सब नगर-राज्य ही थे फिर भी उनमें भारी भेद थे। यूनानी सभार के दो ही प्रमुख राज्य थे, एथेंस और स्पार्टा। एथेंस में लोकतन्त्रात्मक प्रणाली थी और स्पार्टा में कुलीनतन्त्रात्मक। जहाँ एथेंस प्रगतिशील राज्य था, स्पार्टा अनुदार। प्रत्येक एथेंसवासी अपने जीवन के प्रारम्भ काल से ही एथेंस और स्पार्टा की शासन-प्रणालियों के भेद समझता था। पूर्व में फारस का साम्राज्य था। वह भी यूनानियों की चेतना से परे नहीं था। यूनानी फारस



की शासन-प्रणाली को बर्बर शासन-प्रणाली समझता था। फिर भी फारस की शासन-प्रणाली वह पृष्ठभूमि थी जिसके आधार पर उसने अपनी बेहतर सस्यामों की सृष्टि की। ज्यों-ज्यों यूनानी आगे बढ़ते गए—मिथ्र, भूमध्य-सागर का पश्चिमी भाग, कारथेज, एशिया के अन्तर्वर्ती प्रदेश आदि स्थानों में वे पहुँचे—उन्हें तुलना के लिए बराबर नई सामग्री मिलती गई।

हेरोडोटस (Herodotus)<sup>1</sup> ने अपने इतिहास में बहुत-सी मानव शास्त्रीय बातों को स्थान दिया है। इससे यह साफ जाहिर हो जाता है कि पाँचवीं शताब्दी के यूनानी की अपनी दुनिया के विचित्र कानूनों और सस्यामों में राज की दिलचस्पी थी। विभिन्न देशों के रीति-रिवाजों पर हेरोडोटस (Herodotus) ने काफी प्रकाश डाला है। जो बात एक देश में अच्छी मानी जाती है दूसरे देश में उसी को घृणा और तिरस्कार की दृष्टि से देखा जाता है। हर आदमी अपने देश के रीति-रिवाजों को ही पसन्द करता है। हो सकता है कि ये रीति-रिवाज दूसरे देशों के रीति-रिवाजों से बेहतर न हों। लेकिन, हर आदमी की जिन्दगी कुछ न कुछ आदर्शों के सहारे ही चलती है। मनुष्य को ये आदर्श अपने रीति-रिवाजों और सस्यामों में थड़ा भाव रखने से ही प्राप्त हो सकते हैं। हेरोडोटस को विभिन्न देशों के रीति-रिवाजों में जो विविधता दिखाई दी, उसे लक्ष्य कर वह आश्चर्यचकित रह गया। परन्तु, फिर भी उसके मन में उनके प्रति सहिष्णुता और घादर का भाव था। उसने कॅम्बोसेस (Cambyses)<sup>2</sup> के पागलपन का सब से बड़ा प्रमाण यह माना है कि वह फारसियों के अलावा अन्य राष्ट्रों के धार्मिक संस्कारों का अपमान और तिरस्कार करता था। 'मेरे विचार से पिंडार की कविता में यह ठीक ही कहा गया है कि प्रयोग और सम्पास सब के स्वामी हैं।'<sup>3</sup>

इस अदार्शनिक पुस्तक में भी इस बात की झलक मिल जाती है कि यूनान का जन-मानस शासन-सम्बन्धी सिद्धान्त-निर्माण में वहाँ तक आगे बढ़ गया था। इस पुस्तक में एक अवतरण ऐसा है जिसमें सात ईरानी राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र और लोकतन्त्र के सापेक्ष गुणों का विवेचन करते हुए दिखाए गए हैं।<sup>4</sup> अधिकतर तर्क इस प्रकार के हैं - राजा अत्याचारी हो जाता है, लोकतन्त्र सब आदर्शों को कानून के सम्मुख बराबर बना देता है। लेकिन लोकतन्त्र भीड़ का शासन बन जाता है। सर्वश्रेष्ठ व्यक्ति को द्वारा किया हुआ शासन ही सब से अच्छा होता है। एक सर्वश्रेष्ठ व्यक्ति द्वारा किया हुआ शासन सब से ऊपर है। यह वास्तव में यूनान की छाप है जिसे हेरोडोटस ईरान में नहीं समझ सका। सरकारों का यह मानक वर्गीकरण जनता

1. यूनान का सबसे पहला इतिहासकार जो 'इतिहास का जनक' कहा जाता है। उसने एशिया माइनर, मिथ्र और सीरिया आदि विविध देशों की यात्रा की और अपने अनुभवों को लिपिबद्ध किया। ४८४-४२४ ई० पू० (अनु०)।

2. फारस का अभिमानी और क्रूर शासक (अनु०)।

3. "It is, I think, rightly said in Pindar's poem that 'use and wont is lord of all.'" Herodotus, Book, III, 38

4. Herodotus Book, III, 80-82.

में बहुत पहले से चला आता था। जब प्लेटो और अरस्तू इसकी चर्चा करते हैं तो इसे बहुत गम्भीर नहीं मानना चाहिए। यह उस समय की बहुत मामूली सी बात है।

राजनैतिक दर्शन के आरम्भ में हमारे देशों के सम्बन्ध में निस्वार्थ कौतूहल का कुछ महत्त्व था। लेकिन यह मुख्य प्रेरक उद्देश्य नहीं था। आवश्यक बात यह थी कि एथेंस में शासन बड़ी तजी से बदला था और यह परिवर्तन अत्यन्त तीव्र स्वरूप के उपरान्त निष्पन्न हुआ था। इतिहास का कोई ऐसा काल नहीं है जब कि एथेंस का जीवन या यूनानी जीवन मुख्यतः रुडिपो द्वारा ही संचालित हुआ हो। स्पार्टा राजनैतिक स्थिरता का नमूना था। लेकिन एथेंसवासियों की अपनी प्रगति पर गर्व करना ही पड़ता था क्योंकि उसकी सस्थाएँ बहुत पुरानी नहीं थी। लोकतन्त्र की अन्तिम विजय ग्रेकोलीज के राजनैतिक जीवन से अधिक पुरानी नहीं थी। स्वयं सविधान ही छठी शताब्दी के अन्तिम वर्षों में शुरू हुआ था। एथेंस में लोकतन्त्र की शुरुआत उस समय से मानी जा सकती है जब कि प्रदालतो पर सोलोन (Solon) के द्वारा जनता का नियन्त्रण स्थापित हो गया था। यह घटना भी अघिब-मे-अघिब एक शताब्दी पुरानी थी। सोलोन (Solon) के बाद से एथेंस की लोकतन्त्रात्मक राजनीति के सामान्य प्रश्न एक से चने पा रहे थे। मुख्य कारण प्राथिक थे। वास्तविक विवाद कुलीनतन्त्र और लोकतन्त्र के बीच था। कुलीन तन्त्र के समर्थक पुराने और सुप्रसिद्ध बरा थे। इनकी जमींदारी थी। लोकतन्त्र के समर्थक अघिकाश में वाणिज्य-म्यबसायी थे। ये लोग एथेंस की सामुद्रिक शक्ति बढ़ाना चाहते थे। सोलोन ने यह गर्वोक्ति की थी कि उनके विधान का उद्देश्य अमीरों और गरीबों के साथ समान रूप से न्याय करना है। अमीरों और गरीबों के इस भेद को प्लेटो ने भी समझा था और वह इसे यूनानी शासन की सब से बड़ी दुर्बलता मानता था। एथेंस का इतिहास, एथेंस का ही नये सारे यूनानी नगर-राज्यों का इतिहास दो सी सारों से द्रुत वैधानिक परिवर्तनों और दलगत झगड़ों का इतिहास था।

एथेंस के राजनीतिक जीवन में ऐसे भ्रवसर घटा कदा ही मिलते हैं जिनसे यह ज्ञात हो सके कि इन सघर्षों के साथ कितने गम्भीर प्रश्न जुड़े हुए थे। जब एथेंस में लोकतन्त्र की विजय हुई उस समय एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण रचना का निर्माण किया गया। यह रचना अकेली नहीं थी। इस रचना से यह ज्ञात हो जाता है कि राजनैतिक परिवर्तनों के मूल में प्राथिक कारणों का भी कितना हाथ रहता था। यह रचना एथेंस का सविधान है। इसका प्रणेता कोई प्रसिद्ध अभिजात रहा होगा। पहले इस रचना के बारे में गलती से समझा जाता था कि इसका लेखक एक्सेनोफोन (Xenophon) है।<sup>1</sup> इस रचना का लेखक एथेंस के सविधान को पूर्ण रूप से

1. एथेंस का एक अत्यन्त प्रसिद्ध शासक और सृष्टिकार। उनमें एथेंस में अनेक क्रांतिकारी वैधानिक और लोकतन्त्रात्मक सुधार किये। ६४०-५९६ ई० पू०। (अनु०)

2. इस प्रश्न का अमेजी अनुवाद एच० जी० डैकोन्स (H. G. Dakyns) ने किया है। देखिए *Xenophon's Works*, Vol. II, पृ० १६३ (F. Brooks) ने *An Athenian Critic of Athenian Democracy* (लन्डन, १९१०) में भी इसका अनुवाद प्रस्तुत किया है। इसका सम्भाव्य रचना-काल ई० पू० ४२५ ई।

लोकतन्त्रात्मक मानता है। लेकिन, उसके विचार से यह एक नितांत विकृत शासन की स्थापना करता है। लेखक यह भी समझ लेता है कि लोकतन्त्रात्मक शक्ति की जड़ समुद्र पार के बाणिज्य में निहित है। इसलिए, लेखक नौ सेना के महत्व को भी स्वीकार करता है। उस समय एथेंस में नौ सेना में लोकतन्त्र का प्राधान्य था। तत्कालीन सशस्त्र फ़ैदल सेना अभिजात वर्ग से सम्बन्धित थी। लेखक के विचार से लोकतन्त्र ग्रामीणों के शोषण का और गरीबों की जेब भरने का साधन है। लेखक के मत में लोक न्यायालय छ हजार न्यायाधीशों को वेतन देने की एक चतुर पद्धति है। इन प्रदासियों को बजह से एथेंस के मित्र एथेंस में अपने न्याय व्यवहार को पूरा करते समय अपना धन खर्च करते हैं। प्लेटो की भाँति उसकी भी यह शिकायत है कि लोकतन्त्र में कोई व्यक्ति अपने दास तब को टेढ़ी नजर में नहीं देख सकता। स्पष्ट है कि प्लेटो ने अपनी 'रिपब्लिक' की छाठवीं पुस्तक में लोकतन्त्रात्मक राज्य का जो व्यापपूर्ण चित्र खींचा है वह कोई नई चीज नहीं है।

इस बात का और भी साक्ष्य मिलता है कि एथेंस की जनता सामाजिक परिवर्तन के उपरतम कार्यक्रमों की चर्चा से निपट अपरिचित न थी। अरिस्टोफेन्स (Aristophanes) ने अपनी पुस्तक एक्लेसियाज्यूमे (Ecclesiazusae)<sup>1</sup> में स्त्रियों के अधिकारों और विवाह के गन्त बा प्रसंग लेकर एक प्रहसन की रचना की है। यह नाटक ई० पू० ३६० के आस पास अभिनीत हुआ था। अरिस्टोफेन्स अरिस्टोफेन्स का साम्यवाद प्लेटो के साम्यवाद से काफी साम्य रखता है। अरिस्टोफेन्स की रचना में स्त्रियाँ पुरुषों को राजनीति से बाहर कर देती हैं। वे विवाह का विरसकार करती हैं। बच्चों को यह नहीं बताया जाता कि उनके प्रसन्नी माता-पिता कौन हैं। उन्हें धन से सब बड़े लोगों की सन्तान समझा जाता है। भ्रम केवल दास करते हैं। जुभा, चोरी और मुकद्दमेबाजी उत्पन्न हो जाती है। इस सब का रिपब्लिक से सम्बन्ध स्पष्ट है क्योंकि यह नहीं मालूम कि अरिस्टोफेन्स की रचना पहले प्रकाशित हुई या प्लेटो की।<sup>2</sup> लेकिन यह वास्तविक रोचक बात नहीं है। अरिस्टोफेन्स (Aristophanes) किसी कल्पना प्रधान दर्शन का विवेचन नहीं कर रहा, बल्कि वह उस लोकतन्त्र के प्रादर्शवादों विचारों का चित्र खींच रहा है। प्रहसन की सफलता के लिए यह जरूरी है कि उसके ध्वनित अर्थ को दर्शक समझ लें। इसलिए, इस प्रहसन के प्रेषक यह जरूर समझने लगे कि अरिस्टोफेन्स क्या कहना चाहता है। इससे यह साफ जाहिर हो जाता है कि चौथी सताब्दी तक में एथेंस की जनता की अपनी राजनैतिक और सामाजिक व्यवस्था की कटु मालोचना करने में कोई भ्रमक नहीं थी। प्लेटो किसी भी प्रकार से मौलिक नहीं था। वह सिर्फ स्त्रियों की सामाजिक स्थिति पर गम्भीरता से विचार कर रहा था। आज भी यह प्रश्न पहले की ही

1 एथेंस का एक अत्यन्त व्यङ्ग्य इतिहासकार, दारानिक और मेनापति। सुकरा का शिष्य और मित्र। (ग्रनु०)

2 जेम्स एडम (James Adam) ने अपने रिपब्लिक (Republic) के उत्तरवर्ण भाग २, पृ० ३४५ ई. में इस सम्बन्ध में अनेक उदाहरणों की चर्चा की है। हेरोडोटस (Herodotus) के पाठकों को स्त्रियों का साम्यवाद काफी परिचित समेगा। देखिए Book IV 103, 180 See also Euripides, Fr 655 (Dindorf)

तरह महत्वपूर्ण बना हुआ है चाहे इसको हम कितनी ही भाव-प्रवणता में देखने की कोशिश क्यों न करें।

प्रकृति और समाज में व्यवस्था

(Order in Nature and Society)

स्पष्ट है कि विद्युत् राजनैतिक दर्शन के निर्माण के पहले सामाजिक और राजनैतिक प्रश्नों पर गंभीरतापूर्वक विचार और विवेचन हुआ था। ये विचार हुए राजनैतिक विचार सब लोगों को जान थे। प्लेटो ने उन्हें एक मुनिश्चित दर्शन का स्वरूप दिया। लेकिन, उस समय कुछ ऐसी सामान्य धारणाएँ भी प्रचलित थी जो विद्युत् रूप से राजनैतिक तो नहीं थी लेकिन उस समय के बौद्धिक दृष्टिकोण का एक भाग थी। राजनैतिक विचारधारा इनके अन्तर्गत ही विकसित हुई थी। यही भी धारणाएँ पहले से ही उपस्थित थी और दार्शनिक सिद्धान्तों के रूप में उनका निरूपण बाद में हुआ। ये धारणाएँ बहुत जटिल हैं। लेकिन, फिर भी इनका महत्व अतिरिक्त है। इन धारणाओं से यह ज्ञात होता है कि किस प्रकार की व्याख्याएँ बौद्धिक सतोष प्रदान कर सकती हैं। वाद के सिद्धान्त इन्हीं धारणाओं को स्पष्ट करने के लिए विकसित हुए।

जैसा कि पहले अध्याय में कहा जा चुका है, यूनानियों की दृष्टि में सरले बुनियादी राजनैतिक विचार सामूहिक जीवन का था। सोलोन (Solon) ने अपने विधान की प्रशंसा में कहा था कि वह पमीरी और यरीबी के बीच सतुलन स्थापित करता है और इसके अन्तर्गत प्रत्येक पक्ष के साथ न्याय होता है<sup>1</sup>। यूनानियों के सींगों और सदाचार संबंधी विचारों में समरसता (harmony) और समनुपात (proportion) को अत्यधिक महत्व दिया गया है। ये विचार ग्रीक दर्शन के आरम्भ में ही सामने आ गये थे। एनाक्जिमेण्डर (Anaximander) ने विरोधी गुणों (उदाहरणार्थ गर्मी और सर्दी) के जो अन्तर्निहित सटस्थ पदार्थों के द्वारा एक दूसरे से अलग रहते हैं, आधार पर एक नवीन दर्शन की स्थापना की थी। यूनान में भौतिक संसार के सम्बन्ध में धुक्-धुक् में जितने भी सिद्धान्त प्रतिपादित हुए थे, उन सबमें समरसता (harmony), समानुपात (proportion) अथवा न्याय (justice) को आधारभूत तत्त्व माना गया है। हेराक्लिटस (Heraclitus)<sup>2</sup> का कहना है: "सूर्य अपने निश्चित नियमों का उल्लंघन नहीं करेगा। यदि वह ऐसा करेगा, तो नीच की अविद्यायी देविया (Erinyes)<sup>3</sup> जबदस्ती उसे ठीक मार्ग पर ले आवेंगी।"<sup>4</sup> पाइथीओरस

1. एर्नेस्ट बार्कर (Ernest Barker) ने *Greek Political Theory* (१९२५) ग्रंथ में इन कविता को उद्धृत किया है, पृ० ४३।

2. यूनान का प्रसिद्ध तत्त्ववेत्ता जिसका मूल सिद्धान्त था कि सृष्टि में प्रत्येक वस्तु निरन्तर परिवर्तमान है। (अनु०)

3. यूनान की पुराणकथा में ये क्रोध का देविया माना जाता है और इनकी संख्या तीन बताई जाती है। (अनु०)

4. "The Sun will not overstep his measures, if he does the Erinyes, the handmaid of Justice, will find him out." (Heraclitus)

(Pythagoras)<sup>1</sup> ने अपने दर्शन में समरसता या समानुपात के सिद्धांत पर विशेष बल दिया है। वह संगीत, चिकित्सा, भौतिक शास्त्र और राजनीति, इन सबमें समरसता अथवा समानुपात को आधारभूत सिद्धान्त मानता था। पाइथागोरस (Pythagoras) के अनुसार "न्याय एक वर्ग सख्या है"। कोई चीज वर्ग उसी समय होती है जब कि उसमें विभिन्न भागों में समानता हो। न्याय के वर्ग सख्या होने का भाव यह है कि समरसता अथवा समानुपात न्याय की आवश्यक शर्तें हैं। दूसरे शब्दों में इसे मध्यम मार्ग या 'अति सर्वत्र वर्जयेत्' कहा जा सकता है। यूरिपिडोस (Euripides)<sup>2</sup> की कविता Phoenician Maidens में भी इसी नैतिक विचार को साहित्यिक रूप में स्पष्ट किया गया है। यहाँ जोकास्टा (Jocasta)<sup>3</sup> अपने पुत्र को शिक्षा देती है कि वह सदैव मध्यम मार्ग का अनुसरण करे। समानता मित्रों, नगरों और विदेशियों के बीच आतुर्य को स्थापना करती है। समानता मानव प्रकृति का नियम है। समानता ने ही मनुष्यों के लिए विभिन्न मापदण्डों की स्थापना की है। वजनों और सख्या आदि को भी उसने ही नियत किया है।<sup>4</sup>

इस प्रकार शुरू-शुरू में समरसता अथवा समानुपात के विचार को भौतिक अथवा नैतिक सिद्धांत के रूप में लागू किया गया। उसे समान रूप से भौतिक प्रकृति अथवा मानव स्वभाव का एक गुण माना गया। सबसे पहले यह विचार प्राकृतिक दर्शन (natural philosophy) में विकसित हुआ। बाद में इसे नैतिक और राज-नैतिक दर्शन में स्थान मिला। भौतिक शास्त्र में समानुपात का बहुत कुछ निश्चित और पारिभाषिक अर्थ हो गया। इसका अभिप्राय था कि भौतिक ससार जिन विभिन्न पदार्थों के संयोग से बना है, वे एक ही पदार्थ के रूपभेद हैं। वह मूल पदार्थ सदैव एक सा रहता है। एक ओर तो सतत परिवर्तनशील पदार्थ हैं और दूसरी ओर एक अपरिवर्तनशील 'प्रकृति' है। इन प्रकृति के समस्त गुण और नियम शाश्वत हैं। बाद में पाचवीं शताब्दी में इस सिद्धान्त के आधार पर ही सुप्रसिद्ध अणु-सिद्धान्त (atomic theory) की रचना हुई। इसके अनुसार अपरिवर्तनशील अणु विभिन्न संयोगों के द्वारा ससार के नाना पदार्थों का निर्माण करते हैं।

भौतिक ससार में यह रुचि जिसने सबसे पहले वैज्ञानिक सिद्धांत की जन्म दिया, पाँचवीं शताब्दी तक बनी रही। पाँचवीं शताब्दी के बीच में स्थिति बदलने

1. यूनान का एक प्रसिद्ध दार्शनिक जो अपने नाम के एक विशिष्ट सम्प्रदाय का संस्थापक माना जाता है। (अनु०)

2. यूनान का एक प्रसिद्ध दूर रात नाटककार। जहाँ सोफोक्लीज ने मनुष्य का आदर्श रूप में चित्रण किया है, यूरिपिडोस ने उसका अर्थ रूप में चित्र खींचा है। (अनु०)।

3. थीब्स के राजा लेओस की पत्नी जिसने अनजाने में अपने पुत्र घोडीपस से विवाह कर लिया। बाद में इस रहस्य का उद्घाटन होने पर उसने आत्महत्या कर ली। (अनु०)।

4. Equality, which knitteth friends to friends,  
Cities to cities, allies unto allies,  
Man's law of nature is equality.  
Measures for men equality ordained,  
Meting of weights and number she assigned  
(L I. 536-542 Way's trans).

लगी। मय व्याकरण, संगीत, नायण और लेखन कला, मनोविज्ञान, नीतिशास्त्र तथा राजनीति के अध्ययन की ओर ध्वि बढ़ने लगी। इस प्रकार के अध्ययन का मुख्य केन्द्र एपेस बना। इस ध्वि परिवर्तन के प्रमुख कारण थे। लोगों के पास धन बढ़ गया था। जीवन में शहरीयता आ गया था। लोकतन्त्रात्मक सामन में उच्च शिक्षा, विशेषकर सार्वजनिक भाषण जैसी कलाओं में अध्ययन की बड़ी जरूरत थी। इस परिवर्तन को लाने का मुख्य श्रेय सॉफिस्टो (Sophists) को है। सॉफिस्ट भ्रमशुद्धीय शिक्षक थे। वे पारिभाषिक लेखर शिक्षण प्रदान करते थे। इनका जीवन इसी पारिभाषिक के सहारे चलता था। इस परिवर्तन का कार्यरूप देने में सबसे अधिक हाथ मुकरात (Socrates) का था। प्लेटो के संवादी (Dialogues of Plato) में हम मुकरात के महिमाशाली व्यक्तित्व के बली प्रकार दर्शन होते हैं। इस परिवर्तन में यूनान में एक जड़दस्त बौद्धिक क्रांति लगी। मय दर्शनशास्त्र का क्षेत्र भीतिव प्रवृत्ति से हट कर मानवतात्मक हो गया। मनोविज्ञान, तर्कशास्त्र, नीतिशास्त्र, राजनीति और भर्षशास्त्र के अध्ययन की ओर लोगों का ज्यादा ध्यान हो गया। जहाँ भीतिव सत्कार का अध्ययन चलता रहा था जैसा कि भरस्तू के साथ हुआ था, वहाँ भी व्याख्यात्मक सिद्धांत मानव-सम्बन्धी से ही लिए गए थे। मुकरात की मृत्यु के बाद से सत्रहवीं शताब्दी तक अधिकतर विचारकों ने बाह्यी प्रकृति को मानव व्यवहारों के साथ उसके सम्बन्ध के बावजूद अपने अध्ययन का मुख्य विषय नहीं बनाया।

सॉफिस्टो (Sophists) का ध्यना कोई दर्शन नहीं था। उन्होंने वह शिक्षा दी जिसके लिए धनीय विद्यार्थी उन्हे पैसा देने के लिए तम्हार थे। फिर भी, उनमें से कुछ लोगों ने एक नया दृष्टिकोण प्रदान किया। सत्कारात्मक पक्ष में यह नया दृष्टिकोण मानववाद (humanism) का था। मय ज्ञान का मुख्य ध्येय मनुष्य का अध्ययन माना जाने लगा। नवरातात्मक पक्ष में इसने भीतिव सत्कार के विपक्ष ज्ञान के पुराने आदर्शों के प्रति संदेह का भाव जाग्रत किया। प्रोटेगोरस (Protagoras) का कहना था, "मनुष्य ही सब वस्तुओं का मान है। जो उसके काम में आता है, वह लाभकारी है और जो उसमें काम में नहीं आता, वह निरर्थक है"।<sup>1</sup> दूसरे शब्दों में ज्ञान इन्द्रियसापेक्ष वस्तु है। मनुष्य अपनी प्रतिमा और उद्यम के द्वारा उसका भर्षण कर सकता है। प्रोटेगोरस (Protagoras) के सम्बन्ध में प्लेटो का यह कथन उचित नहीं है कि मनुष्य जिस चीज पर विश्वास करता है, वही चीज ठीक है। प्लेटो के अनुसार प्रोटेगोरस का यही मतव्य होना चाहिए था। एक व्यावसायिक शिक्षक के लिए यह सत्यत वातक सिद्धांत होता। प्रोटेगोरस की वास्तविक शिक्षा यह थी कि, "मानवजानि का वास्तविक अध्ययन मनुष्य है।"<sup>2</sup>

यदि नए मानववाद का लक्ष्य पुराने भीतिक दर्शन की विचारमंली को समाप्त

1 "Man is the measure of all things, of what is that it is and of what is not that is not"  
(Protagoras)

2 ई० पू० पाचवीं शताब्दी में यूनान का एक प्रसिद्ध साहित्य दर्शनिक। [प्रभु०]

3 "The proper study of mankind is man"

करना था, तो वह अपने सक्षय में बिलबुल असफल हुआ। इस दर्शन की सफलता यह थी कि इसने एक नई रुचि और नई दिशा प्रदान की। पुराने दार्शनिक धीरे-धीरे यह मानने लगे थे कि सत्ता के पदार्थों में निरन्तर परिवर्तन होते रहने हैं लेकिन फिर भी उनसे अन्तर्गत कुछ तत्त्व ऐसे हैं जो कभी नही बदलते। पाँचवीं शताब्दी के यूनानी विद्वेशियों के सम्पर्क में आ गए थे। उनसे अपने राज्यों में भी तेजी से विधान सम्बन्धी परिवर्तन होने रहत थे। 'फलतः, उन्हें यह अच्छी तरह ज्ञान हो गया था कि मानव रीतिरिवाजों में विविधता और परिवर्तनशीलता पाई जाती है। उनके लिए यह स्वाभाविक ही था कि वे इन परिवर्तनशील रीतिरिवाजों में भी किसी न किसी प्रकार के स्थायित्व की खोज करते? भौतिक दार्शनिकों के दर्शन का मूलमन्त्र पुनः 'प्राकृतिक विधान (Law of Nature) के रूप में प्रकट हुआ। जहाँ मानव परिस्थितियाँ निरन्तर बदलती रहती हैं, प्राकृतिक विधान सदैव अटल और शाश्वत रहता है। यदि इस शाश्वत नियम का उद्घाटन हो जाता तो मानव जीवन को विवेक के आधार पर प्रतिष्ठित किया जा सकता था। इस प्रकार, यूनान का राजनैतिक और नैतिक सत्त्वज्ञान प्राकृतिक दर्शन द्वारा निर्धारित पुरानी सीख पर ही चलता रहा। यह परिवर्तन के बीच स्थिरता और विविधता के बीच एकता की खोज में लगा रहा।

लेकिन, यह प्रश्न बराबर बना रहा कि, यह स्थायी तत्त्व मानव जीवन में क्या रूप धारण करे? मानव प्रकृति में ऐसी कौन सी चीज है जो सबसे सामान्य रूप से पाई जाती है और जो आदत तथा प्रथा के आच्छादन से प्रभावित होने पर भी नहीं बदलती। परम्पराओं आदि के सम्बन्ध में पर्याप्त गुजायश छोड़ने के बाद मानव सम्बन्धों के कौनसे शाश्वत सिद्धांत हैं? यह मानकर चलने से कि मनुष्य की एक प्रकृति होती है और कुछ सम्बन्ध उचित तथा श्रेष्ठ होते हैं, हमारी समस्या का समाधान नहीं होता। यदि हम शाश्वत सिद्धांत की खोज करें, तब भी क्या परिणाम निकलेगा? जब हम एक राष्ट्र की प्रथाओं तथा विधियों की दूसरे राष्ट्र की प्रथाओं और विधियों से तुलना करेंगे, तो क्या होगा? वह परम्परागत पवित्रता से युक्त बुद्धिमत्ता तथा विवेकशीलता की स्थापना करेगा या द्रोहात्मक तथा विनाशक सिद्ध होगा? क्या आदमी यह जान लेने पर भी कि किस प्रकार 'प्राकृतिक' हुआ जा सकता है, अपने परिवारों के प्रति विश्वसनीय तथा राज्यों के प्रति निष्ठावान् रहेंगे? इस प्रकार, राजनैतिक दर्शन के क्षेत्र में 'प्राकृतिक' की उस सतत मुश्किल शोध सम्पष्ट धारणा का उदय हुआ जो मानव व्यवहार की समस्त मनोवैज्ञानिक और नैतिक उलझनों को सुलझाने का प्रयास करती है। कई समाधान प्रस्तुत किए गए। इन समाधानों का आधार 'प्राकृतिक' सम्बन्धी माय्यता थी। मदेहवादियों को छोड़कर, जो कहते थे कि एक चीज उतनी ही प्राकृतिक है जितनी कि दूसरी और प्रयोग तथा अभ्यास ही सबके दास्ता हैं, अन्य सब यह मानते थे कि कोई न कोई चीज प्राकृतिक अवश्य है। कोई न कोई नियम ऐसा अवश्य है जिसको समझ लेने पर यह ज्ञात हो जाता है कि मनुष्यों का धारण विधेय प्रकार का क्या होता है और क्यों वे यह समझते हैं कि कुछ कर्मपद्धतियाँ सम्माननीय तथा श्रेष्ठ होती हैं और कुछ हीन तथा निकृष्ट।

## प्रकृति तथा रूढ़ि

(Nature and Convention)

इस बात का काफी साक्ष्य मिल जाता है कि पाचवीं शताब्दी के एथेंसवासी प्रकृति बनाम रूढ़ि के बारे में पर्याप्त चर्चा किया करते थे। जब सभी को विद्रोही समाज के प्रचलित कानूनों और रूढ़ियों के खिलाफ सर उठाता है तो वह एक उच्चतर कानून के नाम पर झपिल करता है। इस विषय का एक श्रेष्ठ उदाहरण स्वयं ग्रीक साहित्य में सोफोक्लीज की एंटीगोन (Antigone) है। इस रचना में एक कलाकार ने पहली बार मानव कानून के प्रति कर्तव्य और ईश्वरीय कानून के प्रति कर्तव्य के बीच संघर्ष का चित्रण किया है। एंटीगोन ने अपने भाई का मरनेपरिष्ठ संस्कार करने प्रचलित कानून को भंग किया था। जब उससे इसकी कठिनाई पूछी जाती है तो वह क्रैमन (Creon)<sup>1</sup> को जवाब देती है कि इन कानूनों का निर्माण किसी दिव्य सत्ता न नहीं किया। यह मानव कानून न्याय पर आधारित नहीं है। कोई भी मनुष्य स्वयं स्वयं के अमित और अलिखित कानूनों को प्रतिज्ञान्त और रद्द नहीं कर सकता। इन कानूनों का निर्माण आज या कल नहीं हुआ। इन कानूनों की मृत्यु नहीं होती। कोई उनके उद्भव के विषय में भी नहीं जानता।<sup>2</sup>

इस प्रकार प्रकृति और ईश्वरीय कानून को एक माना गया। रूढ़ि तथा सभ्यता के बीच का यह विरोध दोषाचारों की आलोचना में एक सूत्र सा बन गया। राजनीतिक दर्शन के बाद के इतिहास में जब सभी सभी प्रचलित व्यवस्था का विरोध किया गया तो प्राकृतिक कानून को बार बार दुहाई दी गई। यह प्रवृत्ति युरीपीडस (Euripides) की रचनाओं में भी दिखाई देती है। युरीपीडस जन्म के आधार पर सामाजिक भेदभावों के प्रोचिन्त्य को अस्वीकार करता है। उदाहरण के लिए उसने दास के सम्बन्ध में कहा है कि दासों के लिए लज्जा का एकमात्र कारण उनका दान ही है। अन्यथा दास किसी भी तरह से स्वतन्त्र व्यक्तियों से बुरे नहीं हैं। इसलिए दासों की भी आत्मा शुद्ध होती है।<sup>3</sup> युरीपीडस (Euripides) ने पुनः एक स्थल पर

1 धीम्य का अत्याचारी शासक। (अनु०)

2 Yea, for these laws were not ordained of Zeus,  
And she who sits enthroned with gods below,  
Justice enacted not these human laws,  
Nor did I deem that thou a mortal man,  
Could'st by a breath annul and oversee,  
The immutable unwritten laws of Heaven  
They were not born to day nor yesterday,  
They did not and none knoweth whence they sprang

[L I 450-457 F Storr's trans लामियान (Lyons) का एक उद्धरण (Against Andocides, 10) प्रकृत करता है कि वह नव पैराक्लान के एक भाष्य से आया हुआ था]

3 There is but one thing bringeth shame to slaves  
The name in all else ne'er a slave is worse  
Than free men, so he bear an upright soul.

(Ion, II, 854-856 Way's trans)



कहा है कि ईमानदार आदमी प्रकृति का श्रेष्ठ व्यक्ति होता है।<sup>1</sup>

पाँचवीं शताब्दी के विचारशील एथेंसवासियों को यह अच्छी तरह ज्ञात था कि उसके समाज में कुछ दुर्बलताएँ थीं। इन दुर्बलताओं का विरोध करते समय वह प्राकृतिक अधिकार की दुहाई देने के लिए तैयार था।

दूसरी ओर यह भी जरूरी नहीं है कि प्रकृति आदर्श न्याय और अधिकार के नियम की रचना करती हो। हो सकता है कि न्याय भी रूढ़ि पर आधारित हो। उसका आधार राज्य का कानून हो सकता है। इस प्रयोग में प्रकृति नैतिकता निरवेश हो सकती है। बाद के सॉफिस्टों का कुछ ऐसा ही विचार था। वे कहा करते थे कि दासता और जन्म की बुलानता प्राकृतिक नहीं है। अपनी इस प्रचार की घोषणाओं से वे लोग परम्परावादीयों की भावनाओं को उत्तेजित करते थे। प्रसिद्ध वक्ता अलसीडेम (Alcidamas) कहा करता था 'ईश्वर ने सब मनुष्यों को स्वतन्त्र बनाया है। प्रकृति ने किसी मनुष्य को दास नहीं बनाया।' सबसे अधिक आघात की बात यह थी कि सॉफिस्ट एंटिफोन (Sophist Antiphone) इस बात की ही स्वीकार नहीं करता था कि ग्रीक और बर्बर में कोई प्राकृतिक अंतर है। पाँचवीं शताब्दी का अन्त ऐसा समय था जब कि पूर्वजों की प्रिय से प्रिय धारणाओं को भ्रष्टाहीन तरण पीढ़ी नुनौती दे रही थी।

सॉफिस्ट एंटिफोन के राजनैतिक विचारों में सम्बन्ध में हमें कुछ ज्ञान है। उसकी पुस्तक सॉन ट्रूथ (On Truth) का थोड़ा सा अंश बच रहा है।<sup>2</sup> एंटिफोन का कहना था कि सारे विधि-विधान रूढ़ियों पर आधारित हैं और इसलिए वे प्रकृति के विरुद्ध हैं। जीवनयापन की सबसे लाभदायक पद्धति यह है कि अन्य लोगों के सामने तो कानून का पालन किया जाए लेकिन जब दूसरा कोई व्यक्ति न हो तो प्रकृति का अनुसरण करना चाहिए। कानून भंग करने की बुराई तिरफें यह है कि वही कोई देर न से। इससे बदनामी होती है। लेकिन यदि कोई प्रकृति के खिलाफ जाता है तो इसके अवश्यभावी घुरे परिणाम निकलते हैं। कानून के अनुसार जो न्यायव्यक्त है उसका अधिकतर भाग प्रकृति के विरुद्ध होता है। जो व्यक्ति अपनी मर्जी के अनुसार नहीं चल पाते वे नुकसान उठाते हैं। कानूनी न्याय उन लोगों के लिए किसी लाभ का नहीं है जो उसका पालन करते हैं। इसमें न तो पीडा बचती है और न बाद में पीडा का क्षमन होता है। एंटिफोन के विचार से प्रकृति मजबूत प्रह्वारिता या स्वायत्त है। स्पष्ट है कि एंटिफोन नैतिकता का विरोध करते हुए भी स्वार्थ की एक नैतिक सिद्धान्त के रूप में प्रतिष्ठा कर रहा था। जो व्यक्ति प्रकृति के अनुसार व्यवहार करता है, वह पयासम्भव अपनी भलाई करने की कोशिश करेगा।

1 The honest man is nature's noble man (tr. 315 Dindorf, trans. by E. Barker)

2 Oxyrhynchus Papyri No 1364, Vol. XI, pp. 92 ff. Also in Ernest Barker, *Greek Political Theory, Plato and His Predecessors* (1925), pp. 83 ff. सॉफिस्ट अर्थोफोन यह प्लेटोन नहीं के विरुद्ध थे कि वे नैतिक न्याय की प्रतिष्ठा कर रहे थे।

सुकुरात की इस विशेषता के आधार पर उसने भ्रानन्द के एक नीति शास्त्र (ethics of pleasure) का निर्माण किया है। कैलीक्लीज (Callicles) के मजबूत आदमी के बारे में जिसने सामाजिकता (sociability) की दुर्बलता को पँरो तले कुचल दिया था, वे दो विरोधी दृष्टिकोण हैं। गुरु-शुरू में इन दर्शनों का कोई विशेष महत्त्व न था क्योंकि उस समय वे प्लेटो और अरस्तू की गरिमा से प्रस्त रहे थे। प्लेटो और अरस्तू दोनों न ही दार्शनिक का एक आदर्श रखा था। दोनों ही अवस्थाओं में यह आदर्श सुकुरात था। लेकिन यह निश्चित मालूम पड़ता है कि उसके व्यक्तित्व और विचारों का बहुत सा प्रभु उसके सबसे बड़े शिष्य प्लेटो की शिक्षाओं में धुनपित गया था। लेकिन जिस मानववाद (humanism) को सॉफिस्टों ने प्रारम्भ किया था, वह सुकुरात के सभी शिष्यों में ध्याप्त हो गया था। प्रौढ़ अवस्था में सुकुरात न मुख्य रूप से नीतिशास्त्र का ही चिन्तन किया था। उसके सामने सबसे जटिल प्रश्न स्थानीय और परिवर्तनशील रुढ़ियों तथा वास्तविक और शाश्वत सत् (right) के बारे में था।

सॉफिस्टों के विपरीत, सुकुरात के मानववाद में पुराने भौतिक दर्शन (physical philosophy) की युक्तिसंगत परंपरा भी थी। उसके सबसे प्रमुख सिद्धांत "सद्गुण ही ज्ञान है," (virtue is knowledge) का यही अभिप्राय है। इन कथनों का अभिप्राय यह है कि सद्गुणों का अध्मयन-अध्यापन हो सकता है। अरस्तू के अनुसार सुकुरात की दूमरी बड़ी देन यह है कि वह प्रत्येक वस्तु की ठीक ठीक परिभाषा करने के लिए उत्सुक रहता था। इन दोनों सिद्धांतों के आधार पर कार्य के किसी उचित सामान्य सिद्धान्त की खोज करना असंभव नहीं है और न शिक्षा के द्वारा इसे प्रदान करना अव्यावहारिक ही है। दूसरे शब्दों में, यदि नैतिक संकल्पनाओं (ethical concepts) की परिभाषा की जा सकती है, तो विशिष्ट अवस्थाओं में उनका वैज्ञानिक उपयोग हो सकता है। यह विज्ञान एक श्रेष्ठ समाज की स्थापना कर सकता है और उसे कायम रख सकता है। बुद्धिसंगत राज्य विज्ञान का यही वह आदर्श है जिसकी प्लेटो आजीवन धाराधना करता रहा।

राजनैतिक सम्बन्ध में सुकुरात के क्या निष्कर्ष थे, इस सम्बन्ध में ठीक ठीक नहीं मालूम। उसका मुख्य सिद्धान्त था "सद्गुण ही ज्ञान है।" इस सिद्धान्त के सामान्य निष्कर्ष स्पष्ट हैं। एपेंस के लोकतन्त्र में यह माना जाता था कि कोई व्यक्ति किसी भी पद पर प्रतिष्ठित हो सकता है। सुकुरात ऐसे लोकतन्त्र का कटु प्रालोचक रहा होगा। सुकुरात ने अपनी अपोलोजी (Apology) में इतना सकेत दिया है। एबेनेनो-फोन ने मेमोराबिलिया (Memorabilia)<sup>1</sup> में इसका उल्लेख किया है। सुकुरात के अभियोग और प्राणदण्ड के पीछे कुछ न कुछ राजनीति जहर रही थी। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि 'रिपब्लिक' में जिन राजनैतिक सिद्धान्तों का विकास किया गया है, उन में कुछ प्रभु सुकुरात का जहर है। प्लेटो ने इन सिद्धान्तों को सुकुरात के चरणों में बैठकर अधिगत किया था। 'रिपब्लिक' की बौद्धिक प्रवृत्ति एक प्रशिक्षित

सासक में समस्याओं का समाधान ढूँढना मुरुरात ने इस सिद्धान्त का ही विस्तार मान है कि सद्गुण जिसमें राजनैतिक सद्गुण भी शामिल हैं ज्ञान है।

### Selected Bibliography

- Greek Political Theory Plato and his Predecessors* by Ernest Barker, second edition, London, 1925 Chs III—V
- Greek Philosophy Part I From Thale to Plato* by John Burnet London, 1920 Book II
- "The Age of Illumination" by J B Bury in *The Cambridge Ancient History*, Vol V (1927) Ch 13
- Before and After Socrates* by F M Cornford, Cambridge, 1932
- The People of Aristophanes* by Victor Ehrenberg, Oxford, 1943.
- "The Old Oligarch" by A W Gomme, in *Athenian Studies Presented to William Scott Ferguson* Cambridge, Mass, 1940
- Greek Thinkers* by Theodor Gomperz, Vol I Trans by Laurie Magnus, New York, 1901 Book III, Chs 4—7 Vol II Trans By G G Berry, New York 1905 Book IV, Chs. 1—5
- Paideia The Ideals of Greek Culture* By Werner Jaeger Trans by Gilbert Highor 3 Vols New York, 1930 44, Book II
- Society and Nature* By Hans Kelsen Chicago, 1943 Part II
- Greek Thought and the Origin of the Scientific Spirit* by Leon Robin Trans by M K Dobie, New York, 1928 Book III, Chs 1, 2
- Socrates* By A E Taylor London, 1933

प्लेटो : रिपब्लिक

(Plato The Republic)

पेलोपोनेशियन युद्ध में पराजय के साथ ही साय एथेंस की साम्राज्यिक महत्वाकांक्षा समाप्त हो गई थी। यद्यपि एथेंस का कार्य बदल गया, लेकिन, यूनान और प्रागैतन्न्य वर सारी पुरानी दुनिया पर उसका प्रभाव कम नहीं हुआ। साम्राज्य विलुप्त होने के बाद यह भूमध्यसागरी विश्व का शिक्षा-केन्द्र बन गया। उसकी महत्त्वपूर्ण राजनैतिक स्वाधीनता समाप्त होने के बाद भी एक प्रकार से ईसाई सभ्यता तक बनी रही। उसके दर्शन, विज्ञान तथा प्रशासन शास्त्र के विद्यालय यूरोप में उच्च शिक्षा और गवेषणा के सबसे पहले बड़े केन्द्र थे। रोम तथा पुरानी दुनिया के सभी भागों के विद्यार्थी यहाँ पर शिक्षा प्राप्त करने के लिए आते थे। प्लेटो की अकादमी दर्शन शास्त्र का पहला विद्यालय था। उसके कुछ समय पहले इसोक्रैटीस (Isocrate) ने अपने एक विद्यालय की स्थापना की थी। वह प्रशासन शास्त्र और भाषण कला की शिक्षा दिया करता था। भरस्तू ने लीसेम (Lyceum) में प्रायः पचास वर्ष पश्चात् अपना विद्यालय स्थापित किया था। एपीक्यूरियन (Epicurean) और स्टोइक (Stoic) विद्यालय भरस्तू के तीस वर्ष बाद चालू हुए।

जिन लोगों ने पैरोक्लीज के युग में जीवन और कला की स्वतःस्कृति का अध्ययन किया है, वे एथेंस के इस बौद्धिक विशेषीकरण को प्रतिभा का हास मानेंगे। यह सही है कि यदि एथेंस का जीवन पैरोक्लीज के अस्तित्व-भाषण के समय जैसा सुखी और समृद्ध रहता तो, ऐसेसवासी दर्शन की शोर मचाइए न होते। लेकिन, फिर भी, यह बात निर्विवाद है कि एथेंस के विद्यालयों ने यूरोप की सभ्यता में वही भाषण किया जो कि उसकी पाचवीं शताब्दी की कला ने लिया था। इन विद्यालयों से ही यूरोप का दर्शन, विशेषकर राजनीति और सामाजिक अध्ययन के सम्बन्ध में, शुरू होना है। इस क्षेत्र में प्लेटो और भरस्तू की रचनाएँ यूरोपीय प्रतिभा की पहली ऊँची उड़ानें हैं। शुरू-शुरू में हमें विभिन्न शास्त्रों का साथ ही मिलता है। इन्हें विधिवत् विज्ञान नहीं कहा जा सकता। और न इस रूप में इनका वर्गीकरण ही हो सकता है। विभिन्न शास्त्रों और उनका अन्तस्सम्बन्ध निर्माण की प्रक्रिया में था। ३२३ ई० पू० में भरस्तू की रचनाएँ पूरी हुईं। उस समय ज्ञान की सामान्य रूप रेखा निश्चित हो गई। दर्शन, प्राकृतिक विज्ञान, मानव व्यवहार का विज्ञान और कला की अंतोःकल्पित नाल के मुख्य विषय हो गए। यूरोप की बाद की विचारधारा में भी इन्हें इस रूप में देखा जा सकता है। इन विद्यालयों ने जिस विशेषीकरण और परि-

शुद्धता का शिला-यास किया उसकी कोई भी विद्वान् उपेक्षा नहीं कर सकता। हाँ, यह प्रबन्ध है कि इन विद्यालयों की देन बौद्धिक है और वह नागरिक विद्या-कलाओं से दूर है।

### राजनीति-विज्ञान की आवश्यकता

(The Need for Political Science)

प्लेटो का जन्म एथेंस के एक प्रसिद्ध वंश में ४२७ ई० पूर्व के लगभग हुआ था। प्लेटो का लोकात्म्य के प्रति जो आलोचनात्मक दृष्टिकोण है, उसका बहुत से समीक्षकों ने यही कारण बताया है कि प्लेटो कुलीन वंश में उत्पन्न हुआ था। यह सही है कि प्लेटो का एक रिश्तेदार ४०४ ई० पूर्व के घनिक विद्रोह (oligarchic revolt) से सम्बन्ध रखता था। लेकिन इन तथ्यों की एक प्रथम प्रकार से भी व्याख्या की जा सकती है। भरस्तून तो एथेंसवासी था और नहीं जन्म से कुलीन था लेकिन उसका भी लोकात्म्य के प्रति अविश्वास था। प्लेटो के बौद्धिक विकास में मुख्य बात उसका सुकरात के साथ सम्बन्ध था। प्लेटो ने सुकरात से यह सबक सीखा था कि सद्गुण ही ज्ञान है। यह सबक जीवन भर उसका नियन्त्रक विचार रहा। दूसरे शब्दों में इसका अभिप्राय यह हो जाता है कि वस्तुपरक ढंग से एक श्रेष्ठ जीवन होता है। यह श्रेष्ठ जीवन व्यक्तियों के लिए भी होता है और राज्यों के लिए भी। इस श्रेष्ठ जीवन का अध्ययन किया जा सकता है। इसकी उचित बौद्धिक प्रक्रिया द्वारा व्याख्या की जा सकती है और इस जीवन की बुद्धिमत्ता द्वारा साधना की जा सकती है। इससे यह ज्ञात होता है कि प्लेटो अभिज्ञान था। जिस ढंग का बौद्धिक विकास की वह अपेक्षा रखता है, वह सर्वसाधारण के बस का नहीं। जिस समय पैनीपोनिशियन युद्ध समाप्त हुआ था प्लेटो प्रौढ़ अवस्था की पहुँच गया था। इस अवस्था में उससे यह आशा नहीं की जा सकती थी कि वह पैरीक्लीज की भाँति लोकतांत्रात्मक जीवन की सुखद विविधता को पसन्द करेगा। उसके प्रारम्भिक राजनीति सम्बन्धी विचार, जो रिपब्लिक में स्पष्ट हैं, उस समय के हैं जबकि एक एथेंसवासी स्पार्टा के अनुशासन से बहुत प्रभावित होता। इस अनुशासन का खोलखान तो प्रायः चल कर स्पार्टा साम्राज्य के विनाश के बाद प्रवृत्त हुआ।

सातवें पत्र में प्लेटो ने अपनी आत्मवक्ता का कुछ अंश दिया है।<sup>1</sup> इससे ज्ञात होता है कि अपनी तरफ़ावस्था में प्लेटो राजनीतिक जीवन का इच्छुक था। उसे यह आशा भी थी कि ४०४ ई० पूर्व का कुलीनतात्मक विद्रोह कुछ महत्त्वपूर्ण सुधार लाएगा और इन सुधारों में उसका भी महत्त्वपूर्ण हाथ होगा। लेकिन घनिकतंत्र के अनुभव ने शीघ्र ही प्रगट कर दिया कि उसकी तुलना में लोकतन्त्र तो स्वर्ण युग है। इसके बाद लोकतंत्र की स्थापना हुई लेकिन सुकरात के प्राणदण्ड ने उसकी भी अयोग्यता को सिद्ध कर दिया।

1. प्लेटो का (सप्तमो यात्रा का विवरण लेखने, सातवें और आठवें पत्रों को यदि बारम्बारिक प्रमाणिकता नहीं तो ऐतिहासिक विश्वमनोव्यापक पदकर प्रदान करता है। इन सम्बन्ध में अपनी प्रमाण्य है।

शुरू शुरू में मैं सार्वजनिक जीवन के लिए बड़ा उत्सुक था। लेकिन मैंने देखा कि मानव-जीवन — बन तो बड़ा अच्छा है। इससे मुझे बड़ा निराशा हुआ और मैं इन बातों पर पहुँचा कि सभी राज्य चाहें उनका वैसी भी शासन-प्रणाली क्यों न हो, सराबोर हैं। उनमें सविधानों में कोई सुधार नहीं हो सकता। हाँ, सौभाग्य से बड़े चन्दाकार हो तो दूसरी बात है। फलतः मुझे सहाय्य दान का प्रदान में यह कहने के लिए विवरा होना पड़ा कि उनके आधार पर हम इन निम्नलिखित कर सकते हैं कि कौन्सी चीज समुदायों के लिए अच्छी है और कौन्सी बुरी के लिए। मानव समाज उस समय तक अच्छे दिन नहीं देख सकता जब तक कि या तो दर्शनशास्त्र के प्रेरितों के हाथ में राजनैतिक सत्ता नहीं आती या जब तक राजनैतिक शक्ति को हथियाने वाला वर्ग भाग्यवशात् वारंवारिक रूप से दारानिक नहीं हो जाता।<sup>1</sup>

इस उद्घरण से हमें यह मालूम पड़ जाता है कि प्लेटो ने विद्यालय की स्थापना क्यों की। तथापि हम पत्र में विद्यालय की स्थापना का उल्लेख नहीं है। प्लेटो ने विद्यालय की स्थापना अथवा लम्बी यात्राओं के बाद ३८८ ई० पू० में एथेंस वापस लौटने पर की होगी। प्रजादमी की स्थापना किसी एक सद्देश्य को लेकर नहीं की गई थी। यह कहना प्रतिशयोक्ति होगी कि प्लेटो राजनीति व वैज्ञानिक अध्ययन और राजनीतिज्ञों के प्रशिक्षण के लिए एक समस्या बनाना चाहता था। अभी विशेषीकरण (specialization) इस हद तक नहीं पहुँचा था। अभी प्लेटो यह नहीं समझ सका था कि राजनीति में दार्शनिक की आवश्यकता है। अभी तो उसका यही विचार था कि प्रजादमी ऐसे व्यक्तियों को प्रशिक्षण प्रदान करेगी जो सत् प्रसन्नता का विवेक कर सकें तथा सत् की प्राप्ति के लिए उचित और अनुचित माधनों का भेद समझ सकें। यह समस्या प्रकृति और हृदय व उस भेद का ही एक विश्वास थी जो पाँचवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में विचारशील यूनानियों के सामने रहा था। इसलिए, प्लेटो के सामने यह एक मुख्य समस्या थी कि वास्तविक ज्ञान और आभासी ज्ञान के बीच किस तरह से भेद स्थापित किया जाए। यह एक उन्नत अध्ययन था। इसके लिए तबशास्त्र और गणित जैसा कोई भी विकसित शास्त्र अभाव में न था। यह मानना

I "The result was that I, who had at first been full of eagerness for a public career, as I gazed upon the whirlpool of public life and saw the incessant movement of shifting at last felt dizzy and finally saw clearly in regard to all states now existing that without exception their system of government is bad. Their constitutions are almost beyond redemption except through some miraculous plan accompanied by good luck. Hence I was forced to say in praise of the correct philosophy that it affords a vantage point from which we can discern in all cases what is just for communities and for individuals and that accordingly the human race will not see better days until either the stool of those who rightly and genuinely follow philosophy acquire political authority or else the class who have become real philosophers."

(Letter VII, 35 d 326 b, L. A. Post's trans प्लेटो ३७३ ई० पू० में लिया रहा था। अन्तिम वाक्य रिपब्लिक के उस प्रसिद्ध अन्वय (473 d) को ध्वनित करता है जिसमें प्लेटो ने दार्शनिकों के शासक बनने की बात कह है।

भी सर्वथा स्वाभाविक है कि जब प्लेटो यह मानता था कि सच्चे ज्ञान से राष्ट्रों की समस्याओं का सुधार होगा तो उसे यह भी उम्मीद रही होगी कि प्रवादमी सच्चे ज्ञान और दर्शन का प्रसार करेगी। वह केवल धलकारशास्त्र जैसी प्रादम्बरपूर्ण कलाओं का अध्ययन करके ही न रह जाएगी। वाद में तो प्लेटो का यहाँ तक विचार हो गया था कि राजनैतत्व सर्वश्रेष्ठ या राजोचित विज्ञान है।

३६१ ई० पू० में प्लेटो ने तदण शासक डायोनिसियस (Dionysius) की शिक्षा और पथ-प्रदर्शन में अपने मित्र डायोन (Dion) की सहायता करने के लिए सिराक्यूज (Syracuse) की यात्रा की। प्लेटो को डायोनिसियस (Dionysius) के राज्यारोहण में क्रान्तिकारी राजनैतिक सुधार करने का अत्यन्त उपयुक्त अवसर जान पड़ा। असीम शक्ति सम्पन्न एक तदण शासक जो एक विद्वान् और एक अनुभवी राजनेता के अनुभव से लाभान्वित होने के लिए प्रस्तुत था, प्लेटो द्वारा वाञ्छित सुधारों को कर सकता था। सातवें पत्र में यह कथा बड़े विस्तार से बताई गई है। प्लेटो को शीघ्र ही अपनी भूल मालूम हो गई। डायोनिसियस उसके परामर्श को स्वीकार करने या उचित रूप में अध्ययन करने अथवा राजराज चलाने के लिए बिलबुल तैयार न था। यह योजना बुरी तरह असफल हुई। यह नहीं मालूम पड़ता कि प्लेटो का आदर्श निरा काल्पनिक था। प्लेटो ने डायोन (Dion) के अनुयायियों को जो पत्र लिखे थे, उनमें दी गई सलाह बड़ी श्रेष्ठ और नम्र है। डायोन की योजनाओं की विफलता का कारण यह प्रतीत होता है कि वह सिराक्यूज (Syracuse) के लोगों के साथ सौम्य नीति पर नहीं चल सका। प्लेटो के सातवें पत्र के कुछ अंशों से स्पष्ट होता है कि वह सम्पूर्ण ग्रीक संसार के लिए यह जरूरी समझता था कि सिसली में एक मजबूत ग्रीक ताकत होनी चाहिए। तभी कार्थेजिनियों (Carthaginians) का मुकाबला किया जा सकता है। यह निश्चित रूप से एक राजोचित योजना थी। उसकी यह धारणा भी थी कि राजतन्त्र के बिना अन्य कोई इस प्रकार की ताकत नहीं हाँ सकता। सिकन्दर की पूर्वी देशों की विजय ने उसकी इस धारणा को भी काफी हद तक सही सिद्ध कर दिया था। जहाँ तक सिसली के प्रयोग से प्लेटो का व्यक्तिगत सम्बन्ध है, उसका विश्वास था कि कोई भी विद्वान् जो एक पीढ़ी से यह प्रचार कर रहा हो कि राजनीति को दर्शन शास्त्र की आवश्यकता है, डायोन (Dion) द्वारा माँगी गई सहायता देने से हाथ नहीं खींच सकता था।

मुझे डर है कि कहीं शब्द में मैं केवल शब्द मात्र ही न रह जाऊँ, एक ऐसा व्यक्ति जिसे कभी किसी ठोस कार्य में हाथ नहीं डाला।<sup>2</sup>

प्लेटो ने अपने कई सवालों में भी राजनैतिक दर्शन से सम्बद्ध विषयों पर विचार किया है। लेकिन, इस विषय का मुख्य विवेचन उसकी तीन कृतियों—रिपब्लिक

1 332 e—333 a

2 "I fear to see myself at last altogether nothing but words, so to speak a man who would never willingly lay hand to any concrete task (Plato, Letter VII, 329 C)"

(Republic), स्टेट्समैन (Statesman) और लॉज (Laws) में हुआ है। उसके राजनैतिक सिद्धांतों को इन्हीं तीन पुस्तकों के माध्यम पर देखना चाहिए। प्लेटो ने रिपब्लिक की रचना अपना विद्यालय स्थापित करने के एक दशक के भीतर ही की थी। इस समय तक उसके विचार परिपक्व हो गए थे, तथापि उसकी आयु अधिक न थी। प्लेटो का विचार रिपब्लिक को एक समेकित प्रथम के रूप में प्रस्तुत करने का था। रिपब्लिक के सर्वश्रेष्ठ प्रातिबन्धों का भी यही विचार है। तथापि, रिपब्लिक की रचना कई वर्षों में हुई थी। शंलीगत माध्यम पर कहा जा सकता है कि प्रथम पुस्तक में न्याय सम्बन्धी विवेचन आरम्भिक काल की रचना है। प्लेटो ने लॉज (Laws) प्रथम की रचना बुझाये में की थी। अन्तर्भूति तो यहाँ तक कहती है कि जब ३४७ ई० पू० में प्लेटो की मृत्यु हुई, उस समय भी वह इस ग्रन्थ का प्रणयन कर रहा था। इस प्रकार, रिपब्लिक और लॉज के रचना-काल में तीस वर्षों या इससे भी अधिक समय का अन्तर है। रिपब्लिक में हम प्लेटो के अद्वय्य उद्देश्य के दर्शन होते हैं। इन समय उसने अपने विद्यालय की स्थापना की थी और उसकी आयु भी अपेक्षाकृत कम थी। लॉज में हमें प्लेटो की निराशा ध्वनित होती है। सिराक्ष्य में उसकी प्रसन्नता ने सबद्वय उसकी निराशा को और बढ़ा दिया था। स्टेट्समैन की रचना उपर्युक्त दोनों ग्रन्थों के बीच में हुई थी। सम्भवतः, वह रिपब्लिक की अपेक्षा लॉज के निकट लिखा गया था।

सद्गुण ही ज्ञान है

(Virtue is Knowledge)

रिपब्लिक एक ऐसी पुस्तक है, जिसका वर्गीकरण नहीं हो सकता। वह प्राधुनिक सामाजिक अनुसंधान अथवा प्राधुनिक विज्ञान की किसी श्रेणी में नहीं आती। इस पुस्तक में प्लेटो के दर्शन के प्रत्यक्ष पहलू पर विचार किया गया है या उसका विश्लेषण किया गया है। उसकी विषय-स्तु उत्तरी व्यापक है कि वह सम्पूर्ण मानवजीवन पर विचार करती है। रिपब्लिक का मुख्य विषय अन्धे मनुष्य और अन्धे जीवन की समस्या पर विचार करना है। प्लेटो का विचार से अन्धे मनुष्य और अन्धे जीवन अन्धे राज्य में ही पाया जा सकता है। रिपब्लिक में यह भी बताया गया है कि इन लोगों को किस प्रकार जाना जा सकता है और किस प्रकार प्राप्त किया जा सकता है। यह समस्या कुछ ऐसी यात्रा है कि व्यक्ति या समाज के जीवन का कोई भी अंग अज्ञान नहीं भवता। इस प्रकार रिपब्लिक किसी प्रकार की प्रथम पुस्तक (Treatise) नहीं है। वह राजनीति, नीतिशास्त्र, अर्थशास्त्र और मनोविज्ञान विभिन्न एक विषय से सम्बन्ध नहीं रखती। उसमें इन सबका तो समावेश है ही, बल्कि सिद्धांत और दर्शन का भी समावेश है। विषय वस्तु या वह विस्तार बौद्धिक रूप से प्रतिष्ठित पाठकों को कुछ परेशान करता है। इस विषय विस्तार के कई कारण हैं। रिपब्लिक की रचना मवाद के रूप में हुई है। फलतः, अन्धे अन्धे अज्ञान ही ब्रह्म या यदि ही और इनका प्रथम कुछ स्वतन्त्र रहा है। एक प्रसन्न मन में ऐसा नहीं होता। पुनः, जब प्लेटो ने लिखा था, जाना जाता है वह अज्ञान से विज्ञान का



विशिष्ट रूप में विकसित नहीं हो पाये थे जो उन्हें बाद की प्राप्ति हुआ। लेकिन साहित्यिक या वैज्ञानिक पद्धति से भी अधिक महत्वपूर्ण वह बात है जिसकी चर्चा हम पहले कर चुके हैं। नगर-राज्य में जीवन प्राज्ञ की तरह विभिन्न वर्णों अथवा वर्गों में बँटा हुआ नहीं था। मनुष्य के सभी क्रियाकलाप नागरिकता से सम्बन्धित रहते थे। मनुष्य का धर्म राज्य का धर्म होता था। उसकी वक्ता अधिकतर नागरिक वक्ता होती थी। इसलिए इन विविध प्रदत्तों के बीच पृथक्करण सम्भव नहीं था। थोड़े मनुष्य थोड़े नागरिक होता है। थोड़े मनुष्य केवल एक थोड़े राज्य में ही रह सकता है। मनुष्य के लिए क्या अच्छा है, इसकी चर्चा उस समय तक नहीं की जा सकती जब तक हम यह भी न समझ लें कि राज्य के लिए क्या अच्छा है। यही कारण है कि प्लेटो के लिए मनोवैज्ञानिक, सामाजिक, नैतिक और राजनैतिक सभी तरह के प्रश्न एक दूसरे से मिले हुए थे। यद्यपि रिपब्लिक के अन्दर अनेक गहन समस्याओं पर विचार किया गया है और इसकी विषयवस्तु अत्यन्त व्यापक है, फिर भी रिपब्लिक का राजनैतिक दर्शन एकीकृत है और उसकी तर्क-पद्धति सरल है। रिपब्लिक के प्रायः सभी विचार धोड़े से शब्दों में व्यक्त किए जा सकते हैं। इन सभी विचारों के मूल में एक तत्व निहित है। यद्यपि रिपब्लिक के विवेचन का धरातल बहुत वास्तविक है, फिर भी यह वास्तविक समस्याओं के निरीक्षण पर आधारित है। यह दूरी दान है कि रिपब्लिक में द्रम मूल्य का उल्लेख नहीं किया गया। सातवीं और नवीं पुस्तकों में शासन-प्रणालियों का वर्गीकरण इस रूप का अग्रवाद है। रिपब्लिक में वास्तविक राज्यों के विवेचन का समावेश आदर्श राज्य-से उनका भेद स्पष्ट करने के लिए किया गया था। रिपब्लिक के केन्द्रीय तर्क पर विचार करते समय हमकी अपेक्षा की जा सकती है। यदि इस बात को छोड़ दिया जाए तो रिपब्लिक के अन्दर राज्य के दर्शन का विकास बड़े व्यवस्थित और सरल ढंग से हुआ है। सच्चाई यह है कि इस सिद्धान्त पर एक ही विचार की इतनी गहरी छाप है और यह इतना सरल है कि यह प्लेटो के विषय, नगर-राज्य में जीवन के साथ पूरी तरह से न्याय नहीं कर पाता। यही कारण है कि प्लेटो ने पहले सिद्धान्त की अनुपयुक्तता को स्वीकार किए बिना ही एक दूसरे सिद्धान्त का निर्माण किया। उसके सबसे बड़े शिष्य भररतु ने जहाँ रिपब्लिक के कुछ सामान्यतम निष्कर्षों को स्वीकार किया, वह रिपब्लिक के आदर्श राज्य की अपेक्षा स्टेट्समैन और लॉज के राजनैतिक दर्शन के अधिक निकट था। रिपब्लिक के अन्दर राजनैतिक दर्शन को जिन सरल रूप में प्रस्तुत किया गया है, उसके कारण यह ग्रन्थ विषय के विकास में एक घटना मान बन गया। हाँ, कुछ सामान्य सिद्धान्तों की बात हम छोड़ सकते हैं।

रिपब्लिक का मुख्य विचार यह है कि सद्गुण ही ज्ञान है। प्लेटो ने यह विचार अथवा गुरु मुकरात से ग्रहण किया था। प्लेटो का अपना राजनैतिक अनुभव भी तुल्य ही रहा था। इससे उसका यह विचार और दृढ़ हो गया। कन्वत् उसने दर्शन प्रधान राजनीति की भावना का विकास करने के लिए अकादमी की स्थापना की। सद्गुण ही ज्ञान है—इसका प्रतिपाद यह है कि ससार में कुछ अनुपम सत्य है जिसका ज्ञान हो सकता है। यह ज्ञान भान्तरिक अनुभूति, कल्पना अथवा

भाष्य से' नहीं होता, प्रत्युत् बुद्धिरागत अथवा तर्कसंगत अनुसंधान से हो सकता है। यह सत्य वास्तविक होता है चाहे इसके बारे में कोई व्यक्ति कुछ भी यथो न सोचे। इसकी मनुभूति होगी चाहिए, इसलिए नहीं कि लोग उसे चाहते हैं बल्कि इसलिए कि यह सत्य है। दूसरे शब्दों में इच्छा गीण है। आदमी क्या चाहते हैं यह इस बात पर निर्भर है कि वे राज्य का कितना भय देख पाते हैं। लेकिन कोई चीज केवल इसलिए ही सत्य नहीं है कि लोग उसे चाहते हैं। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि वह आदमी जो जानता है—दार्शनिक, विद्वान् या वैज्ञानिक—उसे शासन में निर्णायक शक्ति प्राप्त होगी चाहिए। उसका ज्ञान ही उसे इस शक्ति का अधिकारी बनाता है। रिपब्लिक का यही मूल विचार है जो उसके प्रत्येक पक्ष पर हावी है। राज्य का जो पक्ष प्रबुद्ध निरंकुशता के सिद्धान्त (enlightened despotism) के मन्तव्य नहीं था सकता, प्लेटो उसे त्यागने के लिए तैयार है।

सूक्ष्मविचार करने पर ज्ञात होता है कि यह सिद्धान्त काफी व्यापक है। समाज में मनुष्य-मनुष्य का सहयोग पारस्परिक आवश्यकताओं पर और इसके परिणाम-स्वरूप सेवाओं तथा पदार्थों के विनिमय पर आधारित है। पुरत दार्शनिक के हाथ में जो इतनी शक्ति था जाता है, वह इस बात का एक उदाहरण मात्र है। यह मनुष्यों के समुदायों में हर जगह ही पाया जाता है। कोई भी सहकारी कार्य केवल तभी सफल हो सकता है जबकि प्रत्येक व्यक्ति केवल अपने काम का ही लगन के साथ करे। राज्य के प्रसंग में इसका क्या अर्थ होता है, यह समझने के लिए यह जानना जरूरी है कि कौन कौन से काम जरूरी हैं। जब यह खोज की जाती है तो समाज के तीन वर्गों का पता चलता है। इनमें दार्शनिक शासक सबसे प्रधान है। लेकिन कार्यों का यह बँटवारा और प्रत्येक कार्य के सर्वश्रेष्ठ रीति से सम्पादन-कार्य की विशेषता, जो समाज की जड़ है—दो तत्वों पर आधारित है। वे तत्व हैं, स्वाभाविक प्रवृत्ति और प्रशिक्षण। स्वाभाविक प्रवृत्ति तो जन्मजात होती है। लेकिन प्रशिक्षण मनुभव और शिक्षा पर आधारित है। व्यवहार में राज्य इन दो तत्वों के नियन्त्रण और पारस्परिक सम्बन्ध पर आधारित है। इसी बात को दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि राज्य का उचित संचालन सर्वश्रेष्ठ मानव समता की प्राप्ति और सर्वश्रेष्ठ शिक्षा द्वारा उसके विकास पर निर्भर है। सम्पूर्ण विश्लेषण हमारी आरम्भिक सरूपना को पुष्ट कर देता है। राज्यों का उस समय तक कल्याण नहीं हो सकता जब तक कि सत्ता, उन लोगों के हाथों में नहीं आ जाती जो जानते हैं—जो यह जानते हैं कि श्रेष्ठ राज्य के लिए किन कार्यों की जरूरत है और किस तरह की मानवशिक्षता और शिक्षा से नागरिक इन कार्यों की कर सकेंगे।

प्लेटो के सिद्धान्त को मुख्य रूप से दो भागों में बाँटा जा सकता है। पहला सिद्धान्त यह है कि सानन एक कला है और वह ठीक ज्ञान के ऊपर निर्भर है। दूसरा सिद्धान्त यह है कि समाज मनुष्यों के पारस्परिक सहयोग से चलता है। मनुष्यों की क्षमताएँ एक-दूसरे की पूरक होती हैं। तर्क की दृष्टि से दूसरा सिद्धान्त पहले सिद्धान्त का प्रमेय है। प्लेटो ने पहला सिद्धान्त सूकरान से ग्रहण किया था। इसलिए हम यह मान सकते हैं कि दूसरा सिद्धान्त पहले सिद्धान्त का ही साधारणीकरण या विस्तार

है। मुकरात का यह सिद्धान्त कि सद्गुण ही ज्ञान है, जैसा ऊपर से देखने पर मान्य पड़ता था, उससे नहीं अधिक व्यापक उपयोग का प्रमाणित हुआ।

### लोकमत की अक्षमता

(The Incompetence of Opinion)

प्रकृति और रूढ़ि के बीच पहले से ही भेद चला आ रहा था। मुकरात और सॉफिस्टों के बीच भी इस सम्बन्ध में विवाद चल रहा था। प्लेटो का यह सिद्धान्त कि सत्य की वास्तविक जानकारी हो सकती है, इन दोनों तत्वा से ही प्रभावित हुआ था। जब तक कोई चीज वास्तव में अच्छी न हो और जब तक सुद्धिमान आदमी उसके सम्बन्ध में सहमत न हों, तब तक राजनतृत्व की कला के लिए जिसही प्लेटो स्थापना करना चाहता था, कोई मानक नहीं हो सकता। प्लेटो के प्रारम्भिक सम्वादों में भी यह प्रश्न विभिन्न रूपों में आया है। प्लेटो ने कही कही पर राजनेता का भवित्वाक अथवा कुशल कारीगर से सादृश्य (analogy) प्रस्तुत किया है। जॉर्जियास (Gorgias) में उतान भाषण-कला (Oratory) की पाकशास्त्र (cookery) के द्वारा तुलना की है। प्रोटैगोरस (Protagoras) में उसने यह बताया है कि सॉफिस्टों की विचार-पद्धति में व्यवस्था का कितना प्रभाव था और उनकी शिक्षाएँ कितनी आश्चर्यपूर्ण थीं। ये सारे प्रश्न प्लेटो के मूल प्रश्न—राजनतृत्व की कला—से ही सम्बन्ध रखते हैं। उसी रचनाओं में त्रिवेक और प्रेरणा, व्यवस्थित ज्ञान अथवा प्रतिमान (intuition) के सापेक्ष महत्त्व की चर्चा के रूप में भी यह प्रश्न बार-बार उठा है। रिपब्लिक में कला गम्भीर लम्बा विवाद भी इस श्रेणी में आता है। प्लेटो ने कलाकारों की आलोचना की है कि वे कुछ प्रभाव अवश्य पैदा कर देते हैं लेकिन यह नहीं जानते कि यह प्रभाव किस तरह और क्यों पैदा होता है। यह आरोप कुछ इस प्रकार का है कि वैसे-वैसे राजनेताओं तक न एक 'देवी पागलपन (divine madness)' से शासन किया है। स्पष्ट है कि कोई व्यक्ति देवी पागलपन की शिक्षा देने की गम्भीरतापूर्वक आशा नहीं कर सकता।

प्लेटो के विचार से नगर-राज्य की कठिनाइयों का कारण कबल यह नहीं है कि शिक्षा दोषपूर्ण है या राजनेताओं अथवा अध्यापकों में नैतिक दुर्बलताएँ हैं। इन कठिनाइयों का कारण यह है कि सारा राजनैतिक ढाँचा और रूप मानव प्रकृति तक विद्युत है। प्लेटो ने एक स्थल पर कहा है कि स्वयं जनता ही महान् सॉफिस्ट है। प्लेटो के नीति शास्त्र में यह ध्वनि बार-बार गूँजती है कि मानव प्रकृति अपने आप से लड़ाई कर रही है। मानव प्रकृति में एक अथोमुखी मनुष्य है जिससे ऊर्ध्व-मुखी मनुष्य को अपनी रक्षा करनी चाहिए। यही कारण है कि ईसाई धर्म के संस्थापकों ने प्लेटो को 'त्राय ईसाई' मान लिया है। प्लेटो का उग 'मुसद बहुमुखी प्रतिभा' में कोई विश्वास नहीं है जिसकी पेरिस-नीज न अन्त्येष्टि भाषण (Funeral oration) के समय इतनी प्रशंसा की थी। एक पीढ़ी के गुणद प्रात्मविद्वान ने अपने आप ही एक अधिक महत्पूर्ण युग के सन्देश और शक्ति के लिए स्थान तैयार कर दिया है। प्लेटो की रचनाओं में यह आता था भी मान्य पड़ती है कि इन

सुलपूर्ण व्यवस्था को फिर से प्राप्त किया जा सकता है लेकिन उसको प्राप्त करने का उपाय युक्तिमय अन्तः-परीक्षण और कठोर आत्म-अनुशासन है। इसीलिए गुरु-गुरु से रिपब्लिक नगर-राज्य के वास्तविक रूप का आलोचनात्मक अध्ययन भी। प्लेटो को नगर-राज्य में जो भी दुर्बलताएँ दिखाई पड़ीं, उसने रिपब्लिक में उनका विवेचन किया है। उसने अपने सिद्धान्त को एक आदर्श नगर के रूप में कुछ खास कारणों से चित्रित किया है। इस आदर्श में प्रकृति के उन शाश्वत सिद्धान्तों का दिग्दर्शन कराया गया है जिनकी तरकालीन राज्य व्यवस्था कर रहे थे।

प्लेटो ने राजनीतिको के अज्ञान और अक्षमता की कठोर आलोचना की है। उसके विचार से लोकतन्त्रात्मक शासन-प्रणाली का यही सबसे बड़ा अन्वेषण है। सिविलियों को अपने-प्रपने व्यवसाय की जानकारी होती है, लेकिन राजनीतिकों को कुछ भी नहीं आता। पेंनेपोनेसियन युद्ध के विनाशकारी परिणाम के बाद एक ऐसा समय आ गया था जब कि एथेंसवासी स्पार्टा की कठोरता और अनुशासन को अधिक पसन्द करते थे। एक्सनोफोन (Xenophon) इस दिशा में प्लेटो से भी आगे बढ़ गया था। प्लेटो स्पार्टा की एकांगी धार्मिक शिक्षा की पूरे मन से कभी प्रशंसा नहीं करता। हाँ, वह उसके द्वारा प्रसूत कर्तव्यपरायणता का अवश्य प्रशंसा करता था। जब प्लेटो ने अपने जीवन के अन्त में सॉल की रचना की थी, उसने स्पार्टा की रिपब्लिक की अपेक्षा अधिक आलोचना की है। विरोधता का विचार प्लेटो के समय में यूनान में प्रमुख रूप धारण करने लगा था। प्लेटो की अकादमी स्थापित होने के कई वर्ष पूर्व ही एक सिपाही इफिक्रेटस (Iphicrates) ने सत्तार को यह दिखाकर आश्चर्यचकित कर दिया था कि हलके हथियारों से सुसज्जित लेकिन प्रशिक्षित सेना स्पार्टा की भारी-भरकम घुड़मवारों की सेवा को मँहूँ की दे सकती है। जिस समय ईसोक्रेटीस (Isocrates) का स्कूल स्थापित हुआ था उसी समय से व्यावसायिक भाषण कला भी प्रारम्भ हो गई थी। इन प्रकार प्लेटो ने केवल उस विचार को स्पष्ट किया, जो उस समय विकसित हो रहा था। प्लेटो ने यह समझ लिया था कि सारा प्रश्न केवल सिपाहियों के प्रशिक्षण अथवा केवल प्रशिक्षण में बड़ा कर है। प्रशिक्षण के पीछे इस ज्ञान की आवश्यकता है कि क्या पढ़ाया जाए और अनुभवों को क्या करने की शिक्षा दी जाए। यह नहीं माना जा सकता कि किसी आदर्शों को पहलें ही से यह ज्ञान है कि क्या शिक्षा दी जाए। उपादा जल्दी अधिक ज्ञान है। प्लेटो की मुख्य विरोधता यह है कि उनमें प्रशिक्षण का अनुसंधान के साथ या नीशल के व्यावसायिक मानकों का ज्ञान के वैज्ञानिक मानकों के साथ समन्वय स्थापित किया। यही प्लेटो की रिपब्लिक में वास्तविक शिक्षा-व्यवस्था की नीति-नीति है। हम यह मान सकते हैं कि प्लेटो ने अपनी अकादमी में इस आदर्श को प्राप्त करने का प्रयास किया होगा।

लोकतन्त्रात्मक राज्यों की प्रमुख दुर्बलता अक्षमता है। लेकिन प्लेटो ने उस समय की सभी शासन-प्रणालियों में एक दोष और देखा था। यह दोष दलबन्दी और स्वार्थ था। लोकतन्त्र ने प्रत्येक राजनीतिक दल अपने स्वार्थ की सिद्धि में रखा रखा है और यह अपने स्वार्थ को राज्य के स्वार्थ से ऊपर समझता है। पेंरोपोनेज ने राजनीतिक जीवन के जिस सामन्तत्व—सामंजसिक और व्यक्तिगत स्वार्थों

के जिस समन्वय—को सराहना की थी, प्लेटो के विचार से वह बहुत कुछ आदर्श ही था। उस समय यूनान में लोगों का जनता के प्रति कम निष्ठा भाव था। लोग किसी-न-किसी प्रकार के वर्ग शासन के प्रति अधिक निष्ठावान थे। अभिजात धनिक-तन्त्रात्मक सविधान के प्रति और जनसाधारण लोकतन्त्रात्मक सविधान के प्रति निष्ठावान था। अभिजात और जनसाधारण दूमरे राज्य के अपने वर्ग से अधिक सहानुभूति रखता था। आज के राजनैतिक नीतिशास्त्र में जिन बातों को गणतंत्रोद्दृष्टि समझा जाएगा वे यूनान में आम बातें थीं। इसका सबसे विख्यात उदाहरण एलिस बिमाडेस (Alcibiades) है। उसने एथेंस में अपना और अपने दल का राजनैतिक प्रभाव स्थापित करने के लिए स्पार्टा और फारस के साथ साठगाठ की थी। स्पार्टा का शासन धनिकतन्त्रात्मक था। स्पार्टा के प्रभाव में जितने भी नगर-राज्य थे, वहाँ के धनिकतन्त्रात्मक दल स्पार्टा से महायत्ना की आशा रखते थे। इसी प्रकार एथेंस के प्रभाव में जितने नगर-राज्य थे, वहाँ के जनतन्त्रीय दल एथेंस की सहायता के मुन्नापेक्षी थे।

नगर-राज्य की शासन प्रणाली की अस्थिरता का एक प्रधान कारण दलबन्दी और दलगत स्वार्थ की भयंकर भावना थी। प्लेटो ने इसका मूल सम्पत्तितानो और सम्पत्तिहीनों के आर्थिक हिसों का अंतर बताया है। धनी व्यक्ति का मुख्य उद्देश्य ऋणों का सबलन और सम्पत्ति की रक्षा है चाहे इनसे गरीबों को कितनी ही मुमीबत उठानी पड़े। श्रोकतन्त्रवादी व्यक्ति गरीबों और अकर्मण्या का सामाजिक व्यवहार पर भी समर्थन करता है। वह अमीरों से लिए गए धन को गरीबों के ऊपर खर्च करता है। इस प्रकार छोटे-से-छोटे नगर में भी दो नगर होते हैं, एक अमीरों का नगर और दूसरा गरीबों का और ये दोनों हमेशा एक दूसरे से लड़ते रहते हैं। प्लेटो के विचार से यूनान की राजनीति में दलबन्दी इतनी उग्र थी कि सम्पत्ति की व्यवस्था में आमूल परिवर्तन किए बिना उसका उद्धार सम्भव नहीं था। इस मुक्ति को जड़-मूल से ठीक करने के लिए व्यक्तिगत सम्पत्ति को ही समाप्त कर देना उचित है। लेकिन प्लेटो कम-से-कम यह तो चाहता ही है कि प्रत्येक शक्ति प्रयोग प्रत्यधिक अमीरों को खत्म कर दिया जाए। शासकों की शिक्षा का महत्त्व है ही। लेकिन नागरिकों की शिक्षा का भी कम महत्त्व नहीं है जिससे कि वह नागरिक बर्तमान को अन्य वस्तुओं की अपेक्षा अधिक महत्त्व दें। नगर-राज्य को ठीक करने की किसी भी योजना में प्रथमता और दलबन्दी इन दो मूल राजनैतिक पुराणों के परिहार का अवश्य प्रबन्ध होना चाहिए।

राज्य एक आदर्श के रूप में

(The State As A Type)

प्लेटो की विचारधारा का सैद्धान्तिक और वैज्ञानिक आधार जिसका महत्त्वपूर्ण है उनका ही महत्त्वपूर्ण उसका आनुपनात्मक आधार भी है। माणुष्यों और राज्यों दोनों के लिए एक 'सत्' (good) होता है। इस 'सत्' के स्वर्ण पर विचार करना और इसके साक्षात्कार के उपायों पर विचार करना, ज्ञान का कार्य है। यह

सत्' क्या है और इस किस प्रकार प्राप्त किया जा सकता है, इस सम्बन्ध में लोगों में भिन्न भिन्न विचार हैं और इन विचारों का कोई मन्त नहीं है। यदि 'सत्' सम्बन्धी ज्ञान को किसी प्रकार प्राप्त किया जा सके तो वह बिलकुल भिन्न चीज होगी। पहली बात तो यह है कि उसका कुछ-न-कुछ वृद्धिसमय का आधार होगा और वह मनुष्यों की विचार-शक्ति से कुछ परे की चीज होगी। दूसरी बात यह है कि सत् सम्बन्धी ज्ञान एक ही और अपरिवर्तनशील वस्तु होगा। ऐसा नहीं होगा कि एथेंस में उसका एक रूप हो और स्पार्टा में दूसरा। वह हमेशा और हर जगह एक रूप रहेगा। संक्षेप में उसका सम्बन्ध परिवर्तनशील प्रथाओं और रुढ़ियों से नहीं बल्कि प्रकृति से होगा। सत्कार के धर्म्य पदार्थों की भाँति मनुष्य में भी कुछ-न-कुछ 'स्थायी प्रकृति' होती है। उसकी यह स्थायी प्रकृति भाभास (appearance) से भिन्न होती है। इस प्रकृति को दूरतलगत करना ही ज्ञान (Knowledge) तथा मत (opinion) का भेद है। जब प्लेटो कहता है कि दार्शनिक 'सत्' को जानता है तो यह नवजन्ता को शली नहीं, यह कबल इस बात की स्थापना है कि सत्कार में एक वस्तुपरक मानक है और ज्ञान अनुमान से बढ कर है। ध्यावसायिक अथवा वैज्ञानिक ज्ञान का रूप प्लेटो के दिमाग से कभी नहीं हटना। जिस प्रकार चिकित्सक यह जानता है कि स्वास्थ्य के लिए क्या चीज अच्छी और क्या चीज बुरी है उसी प्रकार राजाना को भी यह जानकारी होनी चाहिए कि राज्य के लिए कौन-सी चीज अच्छी है और कौन-सी चीज बुरी है। हम केवल ज्ञान के आधार पर ही श्रेष्ठ चिकित्सक और नीम हकीम का भेद कर सकते हैं। इसी प्रकार ज्ञान के आधार पर ही सच्चे राजनेता और झूठे राजनेता के बीच भेद किया जा सकता है।

इस प्रकार प्लेटो का दिमागी रुमान वैज्ञानिक था। इसका मतलब यह था कि उसका सिद्धान्त केवल वर्तमान राज्य का ही वर्णन न करे बल्कि एक आदर्श राज्य का भी खाका खींचे। यह बात कुछ विरोधाभास-सी लग सकती है। लेकिन, यह सही है कि प्लेटो ने एक काल्पनिक राज्य का चित्र इसलिए नहीं खींचा है कि वह डानिंग (Danning) की सभ्यता में एक 'रोमांस' है। काल्पनिक राज्य का चित्रण करने में प्लेटो का मुख्य उद्देश्य 'सत्' के विचार को वैज्ञानिक आधार देना था। प्लेटो के विचार से राजनेता के लिए यह जरूरी है कि वह यह जाने कि 'सत्' कितने कहते हैं और एक श्रेष्ठ राज्य के निर्माण के लिए क्या चीजें जरूरी हैं। उसे यह भी जानकारी होनी चाहिए कि राज्य क्या है, अपने परिवर्तनशील रूप में नहीं बल्कि अपने शाश्वत और मूल रूप में। दार्शनिक का शासन का अधिकार तभी प्रमाणित हो सकता था यदि राज्य की प्रकृति इस स्पष्ट कर देती। प्लेटो का राज्य एक प्रकृत राज्य—सभी राज्यों के लिए एक आदर्श राज्य—होना चाहिए। वर्तमान राज्यों के विवरण मात्र से उसका प्रयोजन सिद्ध नहीं होगा। हमारे उपयोगितावादी संकल्प भी दार्शनिक के अधिकार को प्रमाणित नहीं कर सकेंगे। एक प्रकार अपना

आदर्श के रूप में राज्य की सामान्य प्रकृति पुस्तक का विषय है। यह गौण प्रश्न है कि वास्तविक राज्य आदर्श के अनुसार हो सकते हैं या नहीं। यह प्रश्न ही उस पद्धति का कारण है जिसमें प्लेटो ने व्यावहारिकता के उन प्रश्नों पर जिनमें राजा का पाठन परेधान हो सकता है, विचार किया है। प्लेटो वास्तविक परिस्थितियों से कितना दूर था इस सम्बन्ध में हम बहुत कुछ कह सकते हैं। लेकिन प्लेटो न जिस रूप में समस्या को समझा था उसको ध्यान में रखते हुए यह प्रश्न कि क्या आदर्श राज्य का निर्माण किया जा सकता है, प्रसंगत था। यह केवल यही प्रदर्शित कर रहा था कि गिद्दान्त में एक राज्य को क्या होना चाहिए। यदि तथ्य सिद्धान्त के अनुकूल नहीं हैं, तो यह तथ्यों की ही कमजोरी है। इसी बात को दूसरे सन्दर्भों में पूरा कहा जा सकता है कि प्लेटो यह मानकर चल रहा था कि 'सन्' एक वस्तुपरक चीज है। लोग उसे चाहते हैं या चाहने के लिए राजी किए जा सकते हैं यह बिनकुन दूसरा प्रश्न है। यदि मद्गुण ज्ञान है तो यह माना जा सकता है कि लोग 'सन्' को प्राप्त करना चाहेंगे। लोग 'सत्' को प्राप्त करते हैं या नहीं इससे 'सत्' अच्छा या बुरा नहीं हो जाता। वह अपने पूर्व रूप में ही रहता है।

यदि हम यह समझ लें कि प्लेटो रेखागणित की शैली से बहुत अधिक प्रभावित था, तो हमें प्लेटो की विचार-पद्धति को समझने में सुगमता होगी। प्लेटो के दर्शन का शीघ्र गणित से घनिष्ठ सम्बन्ध था। हमका कारण यह था कि प्लेटो पर पाईथागोरस (Pythagoras) का बड़ा प्रभाव पड़ा था। हमारे मूढ़ प्लेटो के विद्यालय में उस समय के दो प्रसिद्ध गणितज्ञ प्रोर ज्योतिषी थे। अनुश्रुति तो यहाँ तक है कि प्लेटो अपने विद्यालय में उन विद्याधियों को दाखिल नहीं करता था जिन्होंने रेखागणित का अध्ययन न किया हो। प्लेटो अपने विद्याधियों का यह समझाया करता था कि नक्षत्रों की गति को रेखागणित की छोटी-छोटी आकृतियों के द्वारा निम्न प्रकार समझा जा सकता है। बिनडॉक्स के यूडोक्सस (Ludoxus of Cnidus) ने इस समस्या का समाधान कर दिया था।<sup>1</sup> इस पद्धति ने नक्षत्र मण्डल के सम्बन्ध में पढ़ने वैज्ञानिक सिद्धान्त को जन्म दिया था। एक प्राकृतिक घटना की गणितीय व्याख्या भी हमके द्वारा ही पहले पहल सम्भव हो सकी। तथेय में प्लेटो की भावो-बोधियों को एक घड़ी देन यह भी है कि उसने यूनानी रेखागणित प्रोर ज्योतिष-शास्त्र में वैज्ञानिक विचारधारा का समावेश किया था। यही आदर्श सप्तहवीं शताब्दी के ज्योतिष शास्त्र प्रोर गणितीय भौतिक शास्त्र में पुनः प्रकट हुआ। जिस पीढ़ी ने अराबियों की स्थापना प्रोर रिपब्लिक की रचना देखी थी उसने इस विचार-धारा का उदय भी देखा, इसलिए प्लेटो का यह सोचना आश्चर्यजनक नहीं है कि श्रेष्ठ जीवन का ठीक-ठीक ज्ञान भी कुछ इसी प्रकार हो सकता है। प्लेटो यह समझना था कि वास्तविक विज्ञान की यथार्थता आदर्शों को समझन पर निर्भर है। रेखागणित का उस समय तक ज्ञान नहीं प्राप्त किया जा सकता जब तक कि हम वास्तविक रेखाचित्रों का व्यवहार न करने लयें। यह अवश्य है कि आदर्शों के प्रति-

1. Sir Thomas Heath, *Aristarchus of Samos* (1913) Ch. XV, XVI.

निधान में अनेक प्रकार की कठिनाइयाँ आती हैं। लेकिन, हमें इन कठिनाइयों को उपेक्षा कर देनी चाहिए। हम कागज पर जो रेखाचित्र खींचते हैं, वे आकाश के नक्षत्रों के तत्समान होते हैं। हम कागज पर निकाले गए निष्कर्षों को सही मान कर चलते हैं। हम यह मान लेते हैं कि कागज पर खींची गई रेखाओं से हमें नक्षत्रों के बारे में जो जानकारी मिल रही है, वास्तव में सौरमंडल में भी वही हो रहा है।<sup>1</sup> इसी प्रकार रिपब्लिक का उद्देश्य केवल राज्यों का विवरण करना ही नहीं है, बल्कि उसका उद्देश्य यह पता लगाना भी है कि राज्यों के लिए क्या चीज आवश्यक या प्रादुर्भाव है। दूसरे शब्दों में, रिपब्लिक का लक्ष्य उन समाजशास्त्रीय सिद्धान्तों का अन्वेषण करना है जिनके ऊपर श्रेष्ठ जीवन की प्राप्ति के लिए प्रयत्नशील मानव समाज आधारित है। यह विचारसरणी बहुत कुछ वैसी है जिसके अनुसार हर्बर्ट स्पेंसर (Herbert Spencer) ने एक निगमनात्मक निरपेक्ष नीतिशास्त्र (Absolute Ethics) की योजना प्रस्तुत की थी। स्पेंसर का यह निरपेक्ष नीतिशास्त्र पूर्ण रूप से विकसित समाज में पूर्ण रूप से रहे हुए मनुष्य के ऊपर लागू होता है। स्पेंसर ने अपने इस निरपेक्ष नीतिशास्त्र को विवरणात्मक सामाजिक अध्ययन के सदर्भ के लिए एक आधार मानकर माना है।<sup>2</sup> स्पेंसर द्वारा कल्पित इस योजना की उपयोगिता या सम्भावना पर संदेह किया जा सकता है लेकिन यह सोचना एक भयंकर भूल है कि प्लेटो कल्पना के प्रवाह में बुरी तरह बहक गया था।

### पारस्परिक आवश्यकताएँ और श्रम का विभाजन (Reciprocal Needs and Division of Labour)

प्लेटो का विचार था कि राजनेता को एक ऐसा वैज्ञानिक होना चाहिए जो 'सत्' के विचार से परिचित हो। इस विचार ने प्लेटो को एक ऐसा दृष्टिकोण प्रदान किया जिसके आधार पर वह नगर-राज्य की आलोचना कर आदर्श राज्य की स्थापना कर सकता था। इस आधार पर उसने आदर्श राज्य का विस्तार किया और यहाँ भी उसे लगा कि वह विशेषीकरण के नियम पर चल सकता है। राजनेता तथा अन्य प्रकार के कुशल कर्मचारियों, सिविलियों या व्यावसायिक व्यक्तियों के बीच की तुलनाएँ वास्तव में तुलनाओं से कुछ अधिक हैं। यह सही है क्योंकि समाज सबसे पहले मनुष्यों की आवश्यकताओं के कारण उत्पन्न होते हैं। मनुष्यों की आवश्यकताएँ उसी समय पूरी हो सकती हैं जबकि वे एक दूसरे की आवश्यकताओं को पूरा करें। मनुष्य की अनेक आवश्यकताएँ हैं और कोई भी मनुष्य आत्मनिर्भर नहीं है। यही कारण है कि मनुष्य एक दूसरे की सहायता करते हैं। सबसे सरल उदाहरण भोजन तथा भौतिक जीवन के अन्य साधनों का उत्पादन और विनिमय है लेकिन यह तर्क समाज की प्राथमिक आवश्यकताओं से माने भी जाता है। प्लेटो ने इसके आधार पर

1. रिपब्लिक में बारम्बार उचित शान्ति और केवल तर्कों को देखने के बीच भेद किया गया है। (529 b—530 c)। उन्ने गणित की उच्च शिक्षा में विशाल तथा गणना के बीच भी भेद माना है। (522 c—527 c)

2. Date of Ethics, Ch. XV.



मनुष्य के समस्त सामाजिक सम्बन्धों का विश्लेषण किया है। जहाँ वही समाज होता है, वहाँ आवश्यकताओं की पूर्ति होती है और इस प्रयोजन के लिए सेवाओं का विनिमय भी होता है।

प्लेटो ने अपने भादशे राज्य के निर्माण में इस विद्वेषण का बड़ा सहज और सरल ढंग से उपयोग किया है। लेकिन यह उसके सामाजिक दर्शन के सबसे महत्वपूर्ण तत्त्वों में से एक तत्त्व है। उसने समाज के एक ऐसे तत्त्व को प्रकाश में ला दिया जो किसी भी समाज दर्शन के लिए सबसे अधिक महत्व का होता है। उसने हमेशा के लिए एक ऐसे दृष्टिकोण का निरूपण किया जिसे नगर-राज्य के सिद्धान्त न बनी नहीं त्यागा। शोध में इसे इस प्रकार कहा जा सकता है कि समाज सेवाओं की एक व्यवस्था है जिसमें प्रत्येक सदस्य कुछ देता भी है और कुछ लेता भी है। समाज इस पारस्परिक विनिमय पर ही आधारित है। समाज की यह भविष्य रहती है कि उसके सदस्यों की आवश्यकताएँ भली प्रकार से पूरी हों और उनकी सेवाओं का पारस्परिक विनिमय भी अधिक से अधिक सतोपजनक ढंग से चले। इस व्यवस्था में मनुष्य कुछ आवश्यक कार्यों को करते हैं और उनका सामाजिक महत्त्व उनके द्वारा किए गए कार्यों पर निर्भर है। व्यक्ति का एक पद होता है जिस पर उसे कार्य करना पड़ता है। राज्य उसे उसकी स्वतन्त्र इच्छा के प्रयोग की नहीं, प्रत्युत् उसकी शिल्प के अभ्यास की आज्ञा दी देता है।

इस प्रकार का सिद्धान्त उस सिद्धान्त से भिन्न है जिसमें सामाजिक सम्बन्धों का आधार सविदा या अनुबन्ध माना जाता है और इसलिए जो राज्य को चुनाव सम्बन्धी स्वतन्त्रता (liberty of choice) से सम्बद्ध मानता है। यह दूसरे प्रकार का सिद्धान्त सोक्रिट एन्टीफोन (Antiphon) के विचारों और रिपब्लिक की दूसरी पुस्तक के ग्लू मे ग्लाऊकन (Glaucon) के न्याय सम्बन्धी वचनों में पाया जाता है।<sup>1</sup> प्लेटो ने इन सिद्धान्तों को असवीकार कर दिया, इसका कारण यह है कि समझौता केवल इच्छा के ऊपर निर्भर होता है और वह यह कभी प्रकट नहीं कर सकता कि न्याय वास्तव में एक सद्गुण है। सामाजिक व्यवस्थाएँ रुढ़ि पर नहीं प्रामुख्य प्रकृति पर उसी समय आधारित दिखाई जा सकती हैं यदि वह दिखाया जा सके कि भादमी जो कुछ कर सकता है उसका एकमात्र कारण यही नहीं है कि यह कुछ करना चाहता है बल्कि उससे भी कुछ अधिक है। यद् तर्क कितना युक्तिसंगत था, यह इससे प्रकट हो जाता है कि प्रारम्भ ने भादशे राज्य के सम्बन्ध में प्लेटो के अधिकृत विचारों को नहीं माना लेकिन इस विचार को अवश्य स्वीकार किया है। पॉलिटिक्स (Politics) के ग्लू के चर्चों में समाज का जो विश्लेषण किया गया है, वह प्लेटो के इस तर्क का ही एक नया स्वरूप है कि समाज पारस्परिक आवश्यकताओं पर निर्भर रहता है।

लेकिन, सेवाओं के विनिमय में इतने ही महत्त्व का एक और सिद्धान्त विहित है— श्रम का विभाजन और कार्यों का विशेषीकरण। यदि विनिमय के द्वारा आवश्यकताओं को पूरा करना है, तो यह जरूरी है कि व्यक्ति जिस पदार्थ को देना है, वह

उसके पास आवश्यकता से अधिक होना चाहिए। इसी प्रकार जिस पदार्थ को वह प्राप्त करता है वह उसके पास आवश्यकता से कम होना चाहिए। इसलिए विशेषीकरण (specialization) को विशेष आवश्यकता है। किसान को जितने भ्रम की आवश्यकता होती है, वह उससे अधिक धन पैदा करता है। मोची जितने जूते पहन सकता है, वह उससे अधिक जूते बनाता है। इसलिए, यह दोनों के लिए हितकारी है कि वे एक दूसरे के लिए काम करें। यदि लोग काम को धापस में बाँट कर करें और एक ही आदमी सारे कामों को करने की कोशिश न करे, तो इससे सभी लोगों को बेहतर खाना और बेहतर कपड़ा मिलेगा। प्लेटो के विचार से यह मानव मनोविज्ञान के दो मूल तथ्यों पर निर्भर है। पहली बात तो यह है कि विभिन्न लोगों को रुचियाँ प्रसंग-प्रसंग होती हैं। आदमी एक विशेष काम को दूसरे कामों की अपेक्षा ज्यादा अच्छी तरह कर सकता है। दूसरे, आदमी किसी काम में निपुणता सभी प्राप्त कर सकता है जब वह किसी ऐसे एक काम को ही लगातार करता रहे जिसमें उसकी स्वाभाविक रुचि हो।

“हमें यह समझ लेना चाहिए कि जब एक आदमी उस एक काम को करता है जो उनके लिए स्वाभाविक होता है और वह उन काम को ठीक समय पर करता है तथा दूसरे वालों को छोड़ देता है, तब चार्ज का उत्पादन अधिक प्रचुरता से, अधिक आसानी से और अधिक गुणवत्ता में होता है।”

समाज तथा मानव प्रकृति के इस सक्षिप्त नैतिक मर्यादात्मक अन्तर्भेदी विस्तेषण पर प्लेटो के राज्य का और पागे निर्माण निर्भर है।

उपर्युक्त विवेचन से निष्कर्ष निकलता है कि दार्शनिक शासक कोई विशिष्ट मन्त्रित नहीं है। सत्ता के सम्बन्ध में उसका दावा उसी सिद्धान्त के द्वारा जो सम्पूर्ण समाज में व्याप्त है, उचित प्रमाणित होता है। पाप विशेषीकरण को बिलकुल हटा दो। उसके साथ ही सम्पूर्ण सामाजिक विनिमय समाप्त हो जाएगा। जहाँ धारण ऐसे व्यक्तियों की कल्पना की जिनकी स्वाभाविक रुचि में कोई अंतर नहीं है, वही विशेषीकरण का आधार समाप्त हो जाता है। पाप उस प्रशिक्षण को हटा दो जिसके द्वारा प्राकृतिक रुचि का विकास और परिष्कार होता है तथा वह कुशलता का रूप धारण करती है, तो विशेषीकरण निरर्थक हो जाता है। मानव प्रकृति की वही वे रुचियाँ हैं जिनके ऊपर समाज को और उसके साथ ही राज्य को निर्भर रहना है। प्रश्न यह नहीं है कि क्या इन रुचियों का प्रयोग होगा, प्रत्युत् प्रश्न यह है कि क्या इन रुचियों का ठीक से प्रयोग होगा? क्या मनुष्यों का विनाश उनको वास्तविक रुचियों के अनुसार होगा? क्या इन रुचियों का बुद्धिमत्तापूर्वक और उचित ढंग से प्रशिक्षण होगा जिससे कि वे पूर्ण रूप से विकसित हो सकें? क्या मनुष्य की वे आवश्यकताएँ जिनको वे

1. We must infer that all things are produced more plentifully and easily and of a better quality when one man does one thing which is natural to him and does it at the right time, and leaves other things" (Republic, 370c)

संस्कारिता स तुष्ट करते हैं, उनकी सभसे ऊँची और वास्तविक आवश्यकताएँ होंगी या उनकी नीची और विलासपूर्ण प्रवृत्ति की आवश्यकताएँ होंगी। प्लेटो के विचार में इन प्रश्नों को केवल 'सू' के ज्ञान के प्रकाश में ही मुनभावना या सत्ता है? 'सू' को जानना यह जानना है कि इन प्रश्नों का किन प्रकार उत्तर दिया जाए। दार्शनिक का यही कार्य है। उसका ज्ञान ही उसका सामन करने का अधिकार और कर्तव्य है।

वर्ग और आत्माएँ  
(Classes and Souls)

B-R (240/359)

विचार करने पर प्रकट होगा कि यह तब एक ऐसी प्रणाली को प्रस्तुत करता है जिसको प्लेटो ने भाग-भाग नहीं कहा है। प्लेटो ने व्यक्तिगत क्षमताओं को बुद्धि, ऐमा माना है कि यदि उनका सुनियोजित और नियंत्रित शिक्षा के द्वारा विकास किया जाए, तो वे एक समस्ततापूर्ण सामाजिक समुदाय की स्थापना करेंगी। वर्तमान राज्यों की कठिनाई यह है कि उनमें शिक्षा गहन ढंग से दी जाती है। प्लेटो का विचार है कि प्रजनन की व्यवस्था (breeding) में सुधार करने की आवश्यकता है। यदि प्रजनन की व्यवस्था में सुधार कर दिया जाए, तो इससे प्रायः राज्यों के निर्माण में सहायता मिलेगी। दूसरे शब्दों में प्लेटो यह मान लेता है कि यदि यौन-सम्बन्धों को नियंत्रित किया जाए और राज्य की प्रवृत्ति पर उत्तम स्त्री-पुरुषों के मेल में मतान की उत्पत्ति की जाए, तो यह कोई असामाजिक या समाज-विरोधी कार्य नहीं है और न इससे यही शक्य है कि समाज में अव्यवस्था फैलेगी। इसका कारण यह है कि नियंत्रित और निर्दिष्ट यौन-सम्बन्धों में व्यक्ति की शक्तियों का पूरा विकास होगा। यह धारणा ठीक नहीं है और प्लेटो के समय में कई विचारकों ने इस पर आपत्ति की है। कुछ लोगों ने तो इसमें उल्टी बात को ही सच माना है। उनका कहना है कि समाजीकृत प्रशिक्षण में व्यक्ति की क्षमताएँ नष्ट हो जाती हैं। गवित, प्लेटो के मनोजगत् में यह बात नहीं आती। यद्यपि, उपर्युक्त धारणा का स्पष्ट रूप में उल्लेख नहीं किया गया है, लेकिन रिपब्लिक की नई-पद्धति में एक स्थान पर उसका संकेत प्रसृत है। इसकी जरा व्याख्या करने की आवश्यकता है। व्याख्या के लिए यह पहली-ही लगती है। यह स्पष्ट वह है जहाँ राज्य को व्यक्ति का 'बहुद रूप' माना गया है। इसका पहले प्लेटो न्याय को व्यक्ति के गुण के रूप में देख रहा था। इस वह न्याय को राज्य के गुण के रूप में देखने लगता है। यह परिवर्तन, आधुनिक पाठकों को शक्ति प्रतीत होता है। लेकिन प्लेटो के लिए यह स्वाभाविक है क्योंकि प्लेटो यह मान लेता है कि मानव प्रवृत्ति समाज के लिए उपयुक्त है और समाज मानव प्रवृत्ति के लिए उपयुक्त है। प्लेटो इस उपयुक्तता को समाजांतर तरंग समझ लेता है। मनुष्य और राज्य की रचना मूलतः एक ही है। इसलिए, जो चीज व्यक्ति के लिए अच्छी है वह राज्य के लिए भी अच्छी है।

यह मान लेना चाहिए कि नगर-राज्य के नीति-प्रदान में और प्लेटो के तत्सम्बन्धी विवरण में जो मूल अधिकार प्रदान हैं उनके लिए बहुत कुछ यहाँ

धारणा उत्तरदायी है। यही कारण है कि प्लेटो के नीतिशास्त्र में भावना और कर्तव्य के बीच भ्रमवा मनुष्यों के हितों और समाज के हितों के बीच कोई तात्त्विक संपर्क नहीं है। जब इस प्रकार के संपर्क उत्पन्न होते हैं—और रिपब्लिक की रचना इसलिए की गई थी क्योंकि इस प्रकार के संपर्क उत्पन्न होते हैं—वहाँ समस्या विकास और सामंजस्य की होती है, दमन और बल की नहीं। समाजिक व्यक्ति के लिए यह जरूरी है कि वह अपनी प्रकृति को समझे और इस प्रकृति-ज्ञान के अनुसार ही अपनी शक्तियों का विकास करे। व्यक्ति का सामाजिक संपर्क इस प्रश्न को लेकर नहीं चलता कि वह क्या करना चाहता है और उसे क्या करना चाहिए क्योंकि अन्तिम विवेचन में उसकी प्राकृतिक शक्तियों की पूर्ण अभिव्यक्ति दोनों ही बातों में है—वह वास्तव में क्या चाहता है और उसे क्या प्राप्त करने का अधिकार है। इसके विपरीत समरत्नहीन समाज के लिए यह जरूरी है कि वह नागरिकों के विकास के लिए ममस्त आवश्यक परिस्थितियों का निर्माण करे। अच्छे राज्य की समस्या और अच्छे मनुष्य की समस्या एक ही प्रश्न के दो पक्ष हैं। यदि हम एक का उत्तर पा लेते हैं तो हम दूसरे का भी उत्तर मिल जाता है। नैतिकता को व्यक्तिगत भी होना चाहिए और सार्वजनिक भी। यदि ऐसा नहीं है तो समाधान का उपाय यह है कि राज्य तथा व्यक्ति दोनों में सुधार किया जाए जिससे कि वे एक दूसरे के अनुकूल हो सकें। सामान्य रूप से इनके बेहतरीन नैतिक आदर्शों की शायद ही कभी घोषणा की गई हो।

प्लेटो ने राज्य और व्यक्ति का विवेचन एक ही ढंग से किया है। इस विवेचन से जो सिद्धान्त निकलता है वह इतना आसान है कि हमारी समस्या को पूरी तरह नहीं मुलभाना। राज्य के विवेचन से ज्ञात होता है कि तीन काम जरूरी होते हैं। महत्वपूर्ण भौतिक आवश्यकताओं को पूर्ण होनी चाहिए राज्य की रक्षा होनी चाहिए और हमका शासन होना चाहिए। विवेचन के सिद्धान्त का यह तर्क है कि आवश्यक सेवाओं में भेद होना चाहिए। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि समाज में तीन वर्ग होते हैं। पहला वर्ग श्रमजीवियों का होता है जो उत्पादन करते हैं और दूसरा वर्ग मरदाओं का होता है। ये मरदाव दो भागों में बांट दिए जाते हैं—शिपाहों और शासन, या अगर बेइस एक ही व्यक्ति हो तो सार्वजनिक शासक। तिसरे वर्ग का बंटवारा रचि-भेद पर आधारित है, तीनों वर्ग इस तथ्य पर आधारित हैं कि आत्मियों की तीन शक्तियाँ होती हैं। कुछ आदमी हम तरह व होने हैं जो पहला काम करने के लिए होते हैं, शासन करने के लिए नहीं। कुछ आदमी ऐसे होते हैं कि वे दूसरे के नियंत्रण और निर्देशन में काम करना मन्ते हैं। तीसरी श्रेणी में वे व्यक्ति आते हैं जो राजनेतृत्व सम्बन्धी बड़े में बड़े दायित्व का उठा सकते हैं और भाष्य तथा नापन सम्बन्धी महत्त्व प्रश्नों को निपटा सकते हैं। इसका निष्कर्ष यह निकलता है कि मनुष्य के अन्दर तीन प्रकार की शक्तियाँ होती हैं। पहली शक्ति तो शुद्ध सम्बन्धी या पोषण सम्बन्धी है। प्लेटो के विचार से यह शक्ति मनुष्य के शरीर के अधोभाग में निवास करती है। मनुष्य की दूसरी शक्ति उत्साह है। यह मनुष्य के दिल में निवास करती है। मनुष्य की तीसरी शक्ति सत्य ज्ञान अथवा विचार है। यह मनुष्य के मस्तिष्क में निवास करती है। मनुष्य की तीनों शक्तियों की कुछ

सात विशेषताएँ हाँकी हैं। प्लेटो अपनी इस योजना को अशत कार्यान्वित करता है। प्लेटो का मत है कि मनुष्य की चिन्तनशील प्रवृत्ति की विशेषता ज्ञान है। मनुष्य की दूसरी शक्ति की विशेषता साहस है। मनुष्य की तीसरी शक्ति वा पोषण सम्बन्धी शक्ति की विशेषता आत्मसमय है। न्याय इन तीनों शक्तियों का अन्त-सम्बन्ध है चाहे तो ये शक्तियाँ राज्य में हो और चाहे व्यक्ति में।

तीन शक्तियों के इस सिद्धान्त के ऊपर ज्यादा जोर देना गलत होगा। प्लेटो ने इस सिद्धान्त का कभी गम्भीरता से प्रतिपादन नहीं किया है। मनोवैज्ञानिक वर्णन में वह उगका अक्षर उपयोग भी नहीं करता। रिपब्लिक में समाज के इन तीनों वर्गों के बीच स्पष्ट विभाजक रेखा भी नहीं खींची गई है हालाँकि प्लेटो के सिद्धान्त विवेचन से यह उम्मीद की जा सकती है कि तीनों वर्गों के बीच चौड़ी खाई है। ये वर्ग जातियाँ नहीं हैं क्योंकि उनके अन्दर सदस्यता आनुवंशिक नहीं है। इसके विपरीत प्लेटो का आदर्श यह मालूम पड़ता है कि समाज में जन्म लेने वाले प्रत्येक बच्चे को उसकी प्राकृतिक शक्तियों के अनुकूल उच्चतम प्रशिक्षण दिया जाय और वह बच्चा अपनी योग्यता के अनुसार समाज में उच्चतम पद ग्रहण कर सके। रिपब्लिक में प्लेटो स्वभावजन्य वर्ग पक्षपात की भावना से मुक्त है। वह अरस्तू की अपेक्षा या लाज (Laws) में चित्रित द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य की अपेक्षा अधिक मुक्त है। इन सब बातों के होते हुए भी यह बात साफ है कि मानसिक शक्तियों और सामाजिक वर्गों की समानता के कारण प्लेटो रिपब्लिक में उठाई गई जटिल राज-नैतिक समस्याओं के साथ पूरी तरह न्याय नहीं कर सका है। इस सिद्धान्त में प्लेटो को यह मानने के लिये विवश कर दिया कि राज्य में बुद्धि केवल शासक के पास ही रहनी है। तथापि, प्लेटो ने यह कई बार कहा है कि नित्य भी अपने वाय में बड़े निपुण होते हैं। प्लेटो के इन निर्देशों में यह प्रतीत होता है कि यह शासकों की सर्वज्ञता में अ-भविष्यवासी नहीं रखता था। लेकिन, जब प्लेटो यह कहता है कि शिल्पियों को राजनैतिक क्षेत्र में केवल आशापावन करना है तो इसका मतलब प्रकारान्तर से यही हुआ कि प्लेटो के विचार से उन लोगों में कोई राजनैतिक गमता है ही नहीं। शिल्पियों को जिस स्थिति में रखा जाता है उसमें शिक्षा के द्वारा भी कोई सुधार सम्भव नहीं है। उन्हें ऐसी शिक्षा की जरूरत नहीं है जिससे वे नागरिक कार्यालयों में या समाज के स्वशासन सम्बन्धी कार्यों में भाग ले सकें। राज्य के जीवन के इस भाग में केवल दर्शकमान ही है।

एडवर्ड जेल्जर (Edward Jellier) का कहना है कि प्लेटो की इस विचार-धारा का कारण शायद यह है कि वह बौद्धिक धर्म को अधिक महत्त्व देता था तथा शिल्पियों व शिल्पों से उसे विरक्ति थी।<sup>1</sup> लेकिन वस्तुस्थिति यह है कि प्लेटो ने शारीरिक धर्म के प्रति अरस्तू की अपेक्षा अधिक उत्साह प्रकट किया है। इसकी व्याख्या सम्भवतः यह हो सकती है कि श्रेष्ठ शासन ज्ञान के ऊपर निर्भर है और

1 *Plato and the Older Academy*, Trans. by S. F. Alleyne and Alfred Goodwin (1888), p. 473

ज्ञान हिकमत की तरह केवल कुछ विशेषज्ञों के ही बस का है। प्लेटो के अनुसार अधिकतर व्यक्तिमों का अपने राजस्वों से ऐसा ही सम्बन्ध रहता है जैसा कि रोमियों का अपने विविक्तक से। इस स्थल पर अरस्तू ने एक महत्वपूर्ण प्रश्न उठाया है। उसने पूछा है कि क्या कुछ ऐसी स्थितियाँ नहीं होतीं जहाँ जहाँ अल्पमत विशेषज्ञ के राज से अधिक हितकारी होता है।<sup>1</sup> यदि कोई प्रादमी किसी मकान में रहता है तो उसके लिए यह जरूरी नहीं है कि मकान का निर्माता उससे बताये कि वह मकान ठीक है या नहीं। जिस समय प्लेटो ने रिपब्लिक की रचना की थी उसने अनुभव को बहुत कम महत्व दिया। परिणाम यह हुआ कि नगर-राज्य के एक अत्यन्त महत्वपूर्ण राजनैतिक पक्ष को वह नहीं समझ सका। प्लेटो का 'मुख्य बहुमुखी प्रतिभा' से परिवर्तन इतना अधिक था कि वह दूसरी प्रति पर पहुँच गया। उसने शिक्षियों को सामाजिक सेवा का कोई भवसर नहीं दिया। उसके विचार से शिक्षियों के लिए सिर्फ यह जरूरी था कि वे अपने पारिवारिक को चलाते रहें। प्राचीन नगर समाजों तथा परिषद् का पारस्परिक प्रादान-प्रदान भाव बिलकुल समाप्त हो गया था। एथेंस के लोकतन्त्रवादियों ने मानव व्यक्तित्व के जिस पक्ष को अत्यधिक महत्व दिया था प्लेटो उसे अनसाधारण के बीच से हटा देने के लिए कृतसंकल्प है। जहाँ तक जीवन के उच्चतर कार्यकलापों का सम्बन्ध है, अनसाधारण बुद्धिमान् व्यक्तियों की दायता में रहते हैं।

### न्याय

#### (Justice)

रिपब्लिक में राज्य के सिद्धान्त की पराकाष्ठा न्याय सम्बन्धी सिद्धान्त में है। न्याय वह सूत्र है जो समाज को बाँधे रखता है। वह व्यक्तियों की एक समरतता पूर्ण व्यवस्था है। इस प्रवस्था में प्रत्येक व्यक्ति अपनी स्वाभाविक योग्यता और प्रतिभा के अनुसार ही अपना काम करता है। न्याय सामाजिक सद्गुण भी है और व्यक्तिगत सद्गुण भी। इसका कारण यह है कि न्याय की व्यवस्था में राज्य का तथा उसके सदस्यों का समान रूप से हित साधन होता है। मनुष्य के लिए सबसे बुरी बात यह है कि उसके पास काम ही और वह उस काम को कर सकता हो। अन्य व्यक्तियों तथा सम्पूर्ण समाज के लिए भी सबसे अच्छी बात यह है कि प्रत्येक व्यक्ति अपना अपना काम ठीक ढंग से कर रहा हो।

सामाजिक न्याय समाज विरोध का एक निर्यात है। यह समाज विभिन्न प्रकार के व्यक्तियों से मिलकर बना है। वे व्यक्ति एक दूसरे की आवश्यकता को पूरा करने के लिए एक साथ मिल जाते हैं। वे एक समाज में अपने-अपने-अपने कार्यों पर ध्यान देकर एक ही सम्पूर्ण समाज की रचना करते हैं जो पूर्व होता है क्योंकि यह सम्पूर्ण मानव इतिहास का परिणाम और छाया होता है।<sup>2</sup>

1. *Politics*, 3.11, 1282a. 17ff

2 Social justice thus may be defined as the principle of a society, consisting of different types of men who have combined under the impulse of their need for one another, and by their combination in one society, and their concentration on their separate

प्लेटो की न्याय सम्बन्धी परिभाषा यह है कि "प्रत्येक व्यक्ति को उसका प्राप्य उपलब्ध हो।" यही प्लेटो के न्याय सम्बन्धी विचारों का विस्तार है। व्यक्ति के लिए प्राप्य क्या है, इसका अभिप्राय यह है कि व्यक्ति के साथ उसकी योग्यता और शिक्षा दीक्षा के अनुसार ही व्यवहार होना चाहिए। व्यक्ति से क्या प्राप्य है, इसका अभिप्राय यह है कि व्यक्ति की योग्यता के अनुसार उसको जो काम सौंपे जाएं उन्हें वह पूरी ईमानदारी के साथ करे।

प्राधुनिक पाठकों के लिए न्याय की यह परिभाषा अपने विधि नियमों दोनों की दृष्टि से बड़ी आश्चर्यजनक है। यह किसी भी प्रकार से न्यायविद् की परिभाषा नहीं है।

प्राधुनिक पाठकों की दृष्टि में इसके अन्दर वह भाव नहीं आता जो लातानो शब्द *due* से और अंग्रेजी शब्द *right* से ध्वनित होता है। इन दोनों शब्दों का अर्थ ऐच्छिक कार्य की वह शक्तियों होता है जिनके प्रयोग में मनुष्य की कानून द्वारा रखा होती है और राज्य की सत्ता उसकी महायता करती है। प्लेटो की न्याय सम्बन्धी संकल्पना में इस धारणा का अभाव प्रबल है। लेकिन, उसके विचार से न्याय का अर्थ यह भी नहीं है कि सार्वजनिक शान्ति और व्यवस्था को कायम रखा जाए। प्लेटो के विचार से बाहरी व्यवस्था उस समरसता का, जिससे राज्य बनता है, एक बहुत छोटा अंश है। राज्य नागरिकों के लिए स्वतन्त्रता और जीवन रक्षा की ही व्यवस्था नहीं करता। वह उन्हें सामाजिक अन्त सम्बन्धों के वे समस्त अवसर प्रदान करता है जो सम्य जीवन की आवश्यकताओं और सुविधाओं का निर्माण करते हैं। इस प्रकार के राज्य में अधिकार भी होते हैं और कर्तव्य भी। लेकिन, वे किसी विशेष अर्थ में व्यक्तियों को प्राप्त नहीं होते। वे तो व्यक्तियों द्वारा सम्पादित कार्यों अथवा सेवाओं में निहित होते हैं। इस विवेचन का आधार यह है कि राज्य पारस्परिक आवश्यकताओं द्वारा निर्मित होता है। फलतः, यह विश्लेषण सेवाओं पर जोर देता है शक्तियों पर नहीं। सामक भी अंधवाद नहीं है। वह अपनी प्रज्ञा के आदेशानुसार ही विशेष कार्य करता है। रोमन अपने मजिस्ट्रेटों में सत्ता या प्रभुत्व शक्ति निहित मानते थे। प्लेटो या अन्य किसी यूनानी विचारक के राजदान में ऐसा विचार नहीं पाया जाता है।

प्लेटो के राज्य सम्बन्धी सिद्धान्त की सामान्य रूपरेखा यहाँ पूरी हो जाती है। प्लेटो के सिद्धान्त का मूल बिन्दु यह है कि व्यवस्थित अध्ययन के द्वारा 'सर्व' का ज्ञान प्राप्त करना चाहिए। प्लेटो का सम्पूर्ण सिद्धान्त इसी सूत्र पर टिका हुआ है। प्लेटो यह प्रदर्शित कर देता है कि यह सिद्धान्त सम्पूर्ण समाज में अन्तर्निहित है। अर्थ का विभाजन और कार्यों का विशेषीकरण सामाजिक सहकारिता की दगएँ हैं। पारस्परिक आवश्यकता की समस्या यह है कि वह इन सब बातों को सब से अधिक लाभदायक ढंग से व्यवस्थित करे। चूंकि मनुष्य की प्रकृति स्वभाव से ही सामाजिक है

functions, have made a whole which is perfect because it is the product and the image of the whole of the human mind" (E Barker, *Greek Political Theory, Plato and His Predecessors* (1925) pp 176f

इसलिए राज्य के अधिकतम लाभ का अधिप्राय नागरिकों का अधिकतम लाभ है। इसलिए, लक्ष्य यह है कि मनुष्यों का समायोजन कुछ इस प्रकार किया जाए जिससे कि राज्य उनसे सहायकता प्राप्त कार्य से सजे। प्लेटो के तर्कों का रोप भाग इसकी सिद्धि मान है। अब मुख्य प्रश्न यही रहता है कि राजनेता इस वाञ्छित समायोजन को किस प्रकार प्राप्त कर सकता है। मॉटे तौर पर इन सन-ध्या की सुलझाने के दो उपाय हैं। या तो श्रेष्ठ नागरिकता के मार्ग की विशेष बाधाओं को हटा दिया जाए या श्रेष्ठ नागरिकता की सत्कारात्मक परिस्थितियों का विधान किया जाए। पहले उपाय से साम्यवाद के सिद्धान्त का घोर दूर उपाय में शिखा के सिद्धान्त का जन्म होता है।

### सम्पत्ति और परिवार

(Property and the Family)

प्लेटो का साम्यवाद दो मुख्य रूपों में है जिसका समाहार परिवार के घन में होता है। पहला रूप तो यह है कि शासकों के लिए व्यक्तिगत सम्पत्ति, मकान, इमोन या धन का निषेध कर दिया जाता है। शासक बंधन में रहते हैं और वे स्वयं भी पचासवीं वय से खाते हैं। दूसरा रूप यह है कि एक पति-पत्नी व्यवस्था को समाप्त कर दिया जाता है तथा उसका स्थान पर सर्वोत्तम मन्तान की उत्पत्ति के उद्देश्य से शासकों की इगित पर नियन्त्रित यौन सम्बन्ध होता है। बच्चों को पैदा करने और पदायों का उत्पादन करने तथा उन्हें अपने स्वामित्व में रखने के इन दो सामाजिक कार्यों की समानता उन समाज में ता स्पष्ट थी जिसकी धर्म-व्यवस्था केवल पर की चहारदीवारी तक ही सीमित थी। लेकिन आज वह स्थिति नहीं है। जहाँ पहले कार्य में कुछ क्रान्तिकारी नुसार किया गया वहाँ दूसरे कार्य में भी सुधार करना जरूरी हो गया। लेकिन, रिपब्लिक का साम्यवाद केवल मरकक वर्ग द्वारा सिपाहियों और शासकों के ऊपर ही लागू होता है। शिल्पी लोगों के पास सम्पत्ति भी उनी रहती है और स्त्रियाँ भी। इस स्थिति में निम्न वर्गों के लोगों का उन्वत्तर श्रेणी की ओर बँसे दिवान होगा यह स्पष्ट नहीं किया गया है। मन्चाई यह है कि प्लेटो अपने सिद्धान्त का पूरा विवरण नहीं देता। इनमें भी ज्यादा आश्चर्यजनक बात यह है कि जब प्लेटो व्यक्तिगत सम्पत्ति के सम्बन्ध में अपने सिद्धान्त का विस्तर करता है, वह दासता के जाने के कुछ नहीं कहता। मात्रम पड़ता कि प्लेटो का राज्य दासता के बिना रह सकता है क्योंकि प्लेटो ने ऐसे किसी कार्य का उल्लेख नहीं किया है जो दासता के द्वारा किया जाए। इस दृष्टि से रिपब्लिक की राज्य व्यवस्था सखि की राज्य-व्यवस्था से बहुत भिन्न है। इली आधार पर कोन्स्टैन्टिन रिटर (Constantin Ritter) ने कहा है कि रिपब्लिक ने "सिद्धान्तगत दास प्रथा को पन्त कर दिया गया है।" लेकिन यह बात कुछ समझ के नहीं आती कि प्लेटो दासता जैसी सार्वभौम प्रथा की क्यों लिए बिना ही उन्वत्तर धन कर देता। समझना यह है कि प्लेटो दासता को महत्वहीन समझता था।



प्लेटो का विचार था कि राज्य के नागरिकों के बीच प्राथिक भेद-भाव राज्य के लिए सब से खतरनाक स्थिति होती है। लेकिन, यह विचार अनेके प्लेटो का ही नहीं था। सामान्यतः, यूनानी लोग यह स्वीकार करते थे कि राजनीतिक बापों और सम्बन्धों पर प्राथिक उद्देश्य बहुत अधिक प्रभाव डालता है। रिपब्लिक की रचना में बापों पहले यूरिपिडिस (Euripides) ने नागरिकों को तीन वर्गों में बाँट दिया था—बेकार श्रमी जिनको हमेशा अधिक से अधिक धन की तृष्णा लगी रहती है, गरीब जिनके पास कुछ नहीं होता और जो हमेशा ईर्ष्या में मग्न रहते हैं तथा मजबूत मध्यवर्ग जो 'राज्यों की रक्षा' करते हैं। यूनानियों के विचार से धनिक तन्वी राज्य (oligarchical state) वह राज्य था जो आनुवंशिक धनी तथा कुलीन लोग के द्वारा तथा उनके ही हित में चलता है। लोकतन्त्रात्मक राज्य उन श्रमिकों के द्वारा और उन श्रमिकों के लिए संचालित होना है जो न कुलीनवर्गी होते हैं और न धनिक होते हैं। प्लेटो ने धनिकतन्त्र का जो विवरण दिया है उमम यह स्पष्ट है कि प्राथिक अन्तर राजनीतिक अन्तर का कारण बन जाता है।<sup>1</sup> इसलिए राजनीति में प्राथिक कारणों का महत्त्व कोई नई बात नहीं थी। प्लेटो का यह विचार कि धन की बहुत अधिक विविधता थ्रैसस के साथ संगत नहीं है यूनान की कई पीढ़ियों में अनुभव पर ही आधारित था। सोलन (Solon) के समय में एथेंस में नागरिक प्रशासन के कारण कुछ इसी प्रकार के रहे थे।

प्लेटो की इस मान्यता थी कि शासन के ऊपर धन का बहुत खराब प्रभाव पड़ता है। इस बुराई को दूर करने का प्लेटो का यही उपाय सूझा कि जहाँ तक निपाहिया और शासकों का सम्बन्ध है धन का ही प्रश्न बंद दिया जाए। शासकों के लाभ को दूर करने का एक मात्र उपाय यही है कि उनके पास कोई व्यक्तिगत सम्पत्ति न रहने दी जाए वे किसी चीज को प्रपात न वह सकें। शासक अपने नागरिक कर्तव्यों के प्रति निष्ठावान् रहते हैं। इस क्षेत्र में उनका कोई व्यक्तिगत प्रतिद्वन्द्वी नहीं है। स्पार्टा में नागरिकों को धन के उपयोग का या व्यापार करने का अधिकार नहीं था। स्पार्टा के इस उदाहरण का प्लेटो के ऊपर भी अमर पड़ा था। तथापि, इस सम्बन्ध में प्लेटो की युक्तियों पर सावधानी से विचार होना चाहिए। प्लेटो धन की विषमताओं को इसलिए दूर नहीं करना चाहता था कि वे व्यक्तियों के लिए घन्यायकर होती हैं। प्लेटो का उद्देश्य राज्य में अधिकतम एकता की स्थापना करना था। व्यक्तिगत सम्पत्ति इस एकता के मार्ग में बाधा थी। यह महत्त्व प्रोब विचारधारा का विशेषता है। अरस्तू ने साम्यवाद की आलोचना इस आधार पर नहीं की कि वह घन्यायपूर्ण है, प्रत्युत इस आधार पर की कि साम्यवाद से वास्तविक एकता स्थापित नहीं हो सकेगी। इसलिए प्लेटो के साम्यवाद का मुख्य रूप से राजनीतिक उद्देश्य है। प्लेटो के साम्यवाद का प्रेरक तत्त्व समाजवाद के समाजवादी कल्पना-राज्यों (Utopias) के प्रेरक तत्त्व से बिल्कुल उठा है। प्लेटो प्राथिक

1 The Suppliants II, 238-245

2 Republic, 651 d

समता प्राप्त करने के लिए शासन का उपयोग नहीं करता। वह शासन के एक वक्षोभकारी तत्व को हटाने के लिए प्रापिक समानता स्थापित करता है।

सम्पत्ति की भांति ही प्लेटो विवाह का भी उन्मूलन कर देता है। यहाँ भी उनका यही उद्देश्य है। प्लेटो का विचार है कि पारिवारिक स्नेह भी बन्धन का कारण होता है। यदि शासक परिवार के प्रति अनुरक्त होंगे, तो वे राजकाज की ओर पूरा ध्यान नहीं दे सकेंगे। सन्तान सम्बन्धी चिन्ता व्यक्ति को स्वार्थी बना देती है। यह सम्पत्ति सम्बन्धी आकांक्षा से भी अधिक घातक है। घरों पर बच्चों की शिक्षा-दीक्षा का भी पूरा प्रबन्ध नहीं हो सकता। घरों की शिक्षा बच्चों को उन योग्य नहीं कर सकती कि वे राज्य की पूरी निष्ठा के साथ सेवा कर सकें। लेकिन विवाह के सम्बन्ध में प्लेटो का एक और उद्देश्य था। मनुष्य जब चाहे तब बड़ा लापरवाही से सम्भोग किया करते हैं। इस तरह की लापरवाही घरेलू जानवरों तक में नहीं पाई जाती। जाति की उन्नति तभी हो सकती है जब कि स्त्री-पुरुषों की सम्भोग क्रिया नियन्त्रित हो और केवल कुछ चुने हुए स्त्री-पुरुषों को ही सम्भोग करने और सन्तान उत्पन्न करने की अनुमति दी जाए। पुनः, प्लेटो ने विवाह के प्रश्न की व्यवस्था कर एष्येन में स्त्रियों की स्थिति की गंभीर आलोचना की है। एष्येन में स्त्रियों के कार्य-कलाप केवल घर को चलाने और बच्चों का पाठन-शिक्षण करने तक ही सीमित थे। प्लेटो के विचार में यह अनुचित था। इससे राज्य अपने प्राये भावी सरक्षकों की सेवाओं से वंचित हो जाता था। प्लेटो स्त्रियों और पुरुषों में कोई आधारभूत भेद भी स्वीकार नहीं करता था। उसके विचार से स्त्रियों में इतनी योग्यता है कि वे राजनैतिक विद्या सैनिक कार्यों तक में भाग ले सकती हैं। सरक्षक वर्ग की महिलाएँ घादमियों का सारा काम कर सकती हैं। इसके लिए यह जरूरी है कि उन्हें घादमियों की-सी शिक्षा मिले और वे मारे घरेलू कामों से छुट्टी पा जाएँ।

प्लेटो घरेलू जानवरों के प्रजनन से स्त्री और पुरुषों के यौन सम्बन्धों तक की बात जिस शान्त और भावुकता-पूर्ण ढंग से करता है, उसे पढ़ कर आज के पाठक को थोड़ा आश्चर्य होता है। प्लेटो स्त्री और पुरुषों के सम्बन्ध को महत्वहीन नहीं मानता। वह इसे बहुत अधिक महत्व देता है। वास्तव में वह यौन जीवन पर इतना अधिक नियन्त्रण और धारम-नियन्त्रण चाहता है जितना कि किसी बड़ी जनसंख्या में अभी तक सम्भव नहीं हो सका। वह अपनी विचार-मदति को बहुत दूर तक खींच कर ले जाना है। इससे भावनाओं के क्षेत्र में क्या कठिनाइयाँ आयी हैं, प्लेटो इसकी ओर कोई ध्यान नहीं देता। प्लेटो को राज्य की एकता प्राप्त करनी है। सम्पत्ति और परिवार मार्ग में बाधाएँ हैं। इसलिए उनको मार्ग से हटाना होगा। इसमें सन्देह नहीं कि यहाँ प्लेटो सिद्धान्तवादी कान्तिवाद (doctrinaire radicalism) की भाषा बोल रहा था। वह सिद्धान्त जहाँ तक ले जाए वहाँ जाने के लिए तैयार है। जहाँ तक व्यावहारिक बुद्धि का सम्बन्ध है परम्पू के उत्तर ने कुछ कहने के लिए शेष नहीं रखा। उसने कहा है कि राज्य को एक ऐसी विन्दु तक तकौष्ठत करना सम्भव है जहाँ कि वह राज्य ही न रहे। परिवार एक चीज है नया

राज्य दूसरी चीज है। अच्छा यह है कि वे एक दूसरे की नकल करने की कोशिश न करें।

## शिक्षा

### (Education)

प्लेटो ने राजनेता के मार्ग से बाधाओं को हटाने के लिए साम्यवाद की चाहें कितनी भी महत्व क्यों न दिया हो लेकिन उसका मुख्य जोर साम्यवाद पर नहीं, बल्कि शिक्षा पर है। शिक्षा ही वह भावात्मक साधन (positive means) है जिस के द्वारा शासक समरसतापूर्ण राज्य की स्थापना करने के लिए मानव प्रकृति को सही दिशा में मोड़ सकता है। प्लेटो ने रिपब्लिक में शिक्षा के विवेचन को काफी जगह दी है। उसने विभिन्न विद्याओं के प्रभाव का बड़ी सावधानी से वर्णन किया है। प्लेटो यह मानकर भी चलता है कि राज्य पहला और सबसे ऊँचा शिक्षण सस्थान है। प्राज्वल के पाठक को यह सब देखकर आश्चर्य होता है। प्लेटो ने खुद भी इसे, "एक बड़ी चीज" कहा है। यदि नागरिकों को समुचित शिक्षा मिले तो वे अपनी कठिनाइयों को समझ लेंगे और जब कभी सबट आएँगे उनसे लोहा ले सकेंगे। प्लेटो के आदर्श राज्य में शिक्षा का इतना महत्व है कि कुछ लोगों ने इसे रिपब्लिक का मुख्य विषय माना है। इसी (Rousseau) का कहना था कि यह पुस्तक राजनैतिक रचना नहीं है बल्कि शिक्षा सम्बन्धी सर्वश्रेष्ठ कृति है। वास्तव में जिस दृष्टिकोण को सामने रखकर रिपब्लिक की रचना की गई थी उसको ध्यान में रखते हुए यह कोई सयोग नहीं है बल्कि, यह तर्कमगत परिणाम है। यदि सद्गुण ज्ञान है तो उसे पढ़ाया जा सकता है और उसको पढ़ाने की शिक्षा व्यवस्था श्रेष्ठ राज्य का अपरिहार्य तत्व है। प्लेटो के दृष्टिकोण से यदि अच्छी शिक्षा हो तो कोई भी गुधार सम्भव है। यदि शिक्षा की उपेक्षा की जाती है तो राज्य नाहक और कुछ भी कर उसका कोई महत्व नहीं है।

प्लेटो ने शिक्षा की जो महत्त्व दिया है, उसका स्वाभाविक परिणाम यह निश्चयता है कि राज्य शिक्षा को व्यक्तित्वगत माँग और पूर्ति के व्यापारिक सिद्धान्त पर नहीं छोड़ सकता। उसके लिए यह जरूरी हो जाता है कि वह उन आवश्यक साधनों की व्यवस्था करे जिनसे नागरिकों को अपेक्षित शिक्षा प्राप्त हो सके। राज्य के लिए यह भी देखना जरूरी है कि यह शिक्षा राज्य के बख्साएँ और समरसता के अनुकूल हो। इसलिए, प्लेटो की योजना राज्य-नियन्त्रित अनिवार्य शिक्षा-प्रणाली की है। प्लेटो की शिक्षा-प्रणाली दो भागों में आती है। पहला भाग प्राथमिक शिक्षा का है। यह शिक्षा २० वर्ष तक के तरुण व्यक्तियों को मिलती है और इसकी पराकाष्ठा सैनिक सेवा के आरम्भ में है।<sup>1</sup> दूसरा भाग उच्च शिक्षा का है। यह शिक्षा उन चुने हुए स्त्री-पुरुषों को मिलती है जो दो शासक वर्गों के सदस्य होंगे। इस

1 इस समय प्लेटो ने लिखा था, प्लेटो में अठारह और बीस वर्ष के हफ्ता के लिए सैनिक शिक्षा अनिवार्य नहीं थी। लेकिन यह कुछ समय बाद ही चरणा नी गइ था। देखिए Wilamowitz, *Aristoteles und Athen* (1893) Vol. I pp 191ff

शिक्षा का काल बीस से लेकर पैंतीस वर्ष तक का है। प्लेटो ने शिक्षा की इन दोनों ग्राह्याओं पर अलग-अलग विचार किया है। हमारे लिए भी इन पर अलग-अलग विचार करना जरूरी है। प्लेटो ने रिपब्लिक में राज्य-नियन्त्रित अनिवार्य शिक्षा की योजना प्रस्तुत की है। उसकी यह योजना एथेंस की शिक्षा-प्रणाली से बहुत आगे बढ़ कर थी। एथेंस में शिक्षा व्यक्तिगत मामला था। वहाँ नागरिक अपने बच्चों के लिए जैसी शिक्षा चाहता, खरीदता था या जैसी शिक्षा बाजार में मिल जाती, वही देता था। रिपब्लिक की शिक्षा-व्यवस्था प्रकारान्तर में एथेंस की शिक्षा-प्रणाली की आलोचना है। प्लेटो ने प्रोटैगोरस (Protagoras) में कहा है कि एथेंसवासी अपने बच्चों की शिक्षा की ओर बहुत ही कम ध्यान देते हैं। एथेंस में स्त्रियों को भी शिक्षा नहीं मिलती थी। इसकी भी यही आलोचना की जा सकती है। प्लेटो का विश्वास था कि लड़कों और लड़कियों की स्वाभाविक प्रतिभा में कोई अन्तर नहीं होता। इसलिए दोनों को एक-सी शिक्षा मिलनी चाहिए। स्त्रियों को भी पुरुषों के समान ही पद मिलने चाहिए। यह स्त्रियों के अधिकारों का तर्क नहीं है बल्कि सम्पूर्ण स्वाभाविक प्रतिभा को राज्य के लिए उपलब्ध करने की एक योजना मात्र है। राज्य में शिक्षा के इतने महत्त्व को ध्यान में रखते हुए यह आश्चर्यजनक मालूम पड़ता है कि प्लेटो सिल्वियो की शिक्षा के सम्बन्ध में कहीं विचार नहीं करता। वह यह भी नहीं बताता कि क्या उन्हें प्राथमिक शिक्षा देनी ही है। इससे पुनः यह ज्ञात होता है कि प्लेटो के निष्कर्ष कितने असम्बद्ध और साधारण हैं। प्लेटो यह चाहता है कि सिल्वियो के होनहार बच्चों को भी उचित शिक्षा का प्रबन्ध हो। लेकिन, यह उस समय तक सम्भव नहीं है जब तक कि प्रतियोगी शिक्षा प्रणाली (Competitive Educational System) के द्वारा चुनाव न हो जाये। प्लेटो ने इस बारे में विस्तार में नहीं लिखा, इस विषय में जेलेर (Zeller) का कहना है कि प्लेटो अभिजात वर्ग का व्यक्ति होने के कारण सिल्वियो से घृणा करता था। फिर भी यह निश्चित है कि प्लेटो का सामान्य शिक्षा में कम विश्वास था। वह अधिक प्रतिभा-सम्पन्न तरणों के लिए चुनी हुई शिक्षा में यकीन रखता था।

रिपब्लिक में प्रारम्भिक शिक्षा की जो योजना प्रस्तुत की गई है वह तत्कालीन प्रणाली का सुधार है। वह किसी नई व्यवस्था की योजना नहीं है। इस सुधार में एथेंस के नागरिक के लड़के को मिलने वाली शिक्षा का स्पर्धा के तरणों को मिलने वाली राजनैतिक शिक्षा के साथ समन्वय कर दिया गया था और दोनों की ही विषय-वस्तु को काफी बदल दिया गया था। प्लेटो की शिक्षा-व्यवस्था में पाठ्यक्रम दो भागों में बँटा हुआ था, शरीर को पुष्ट करने के लिए व्यायाम और दिमाग को पुष्ट करने के लिए संगीत। संगीत से प्लेटो का अभिप्राय श्रेष्ठ काव्य का अनुशीलन और निबंवन तथा गाना और बीणा बजाना था। प्लेटो के शिक्षा सिद्धान्त पर स्पर्धा के प्रभाव को बढ़ा-चढ़ा कर दिखाना आसान है। इस शिक्षा का प्रधान उद्देश्य नागरिक प्रशिक्षण देना था। यह स्पर्धा की शिक्षा प्रणाली की विशेषता थी। प्लेटो की शिक्षा-प्रणाली की विषय-वस्तु पर एथेंस का प्रभाव था। उसका लक्ष्य नैतिक और बौद्धिक परिष्कार था। यह बात व्यायाम के सम्बन्ध में भी लागू होती है। व्यायाम शारीरिक शक्ति को केवल गौरव

ही बढ़ाता है। जहाँ संगीत सीधे मस्तिष्क वा परिष्कार करता है, व्यायाम शरीर को पष्ट बना कर मस्तिष्क को पुष्ट बनाता है। व्यायाम आत्म-नियन्त्रण और साहस जैसे सैनिक गुणों की शिक्षा देता है। वह शारीरिक कमठता के साथ ही साथ नम्रता का भी पाठ पढ़ाता है। इसलिए प्लेटो के विचार से एक शिक्षित व्यक्ति कैसा हो, इस सम्बन्ध में उसकी धारणा स्पार्टा से नहीं बल्कि एथेंस में प्रभावित है। एक ऐसे दार्शनिक के लिए जिसका यह विचार रहा हो कि राज्यों की मुक्ति का उपाय केवल प्रशिक्षित बुद्धि में निहित है, अन्य कोई निष्कर्ष अविचार्य होता।

प्लेटो ने प्राथमिक शिक्षा के अन्तर्गत काव्य तथा साहित्य के उच्च रूपों को मम्मिलित किया था। फिर भी यह नहीं कहा जा सकता कि प्लेटो इन कृतियों का सौंदर्यवर्क समाप्तोच्चन चाहता था। वह इन्हें नैतिक और धार्मिक शिक्षा का साधन मानता था, कुछ कुछ इसी तरह जैसे कि ईसाई बाइबिल को समझते हैं। इस कारण वह न केवल भूतबाल के कवियों की रचनाओं के आपत्तिजनक अंशों को हटा देना चाहता था, बल्कि यह भी चाहता था कि भविष्य के कवियों पर राज्य के शासक प्रतिबन्ध लगा दे जिससे कि युवकों के हृदयों में खराब नैतिक अंश डालने वाली कोई चीज न पढ़ने पाए। प्लेटो की दृष्टि में उत्कृष्ट बलाकारों का कोई विशेष महत्व नहीं था। उसका विचार था कि बलाकार अकसर चरित्रहीन होते हैं। या यह कहना ज्यादा सही होगा कि जिस समय प्लेटो ने बला के नैतिक प्रयोजन के बारे में लिखा, उस समय वह कुछ ऐसे धार्मिक विचारों से प्रभावित था जो चौथी शताब्दी के यूनानी के चरित्र के अंशगत दीखते हैं। प्लेटो ने यह प्रवृत्ति अन्यत्र भी दिखाई पड़ती है। दार्शनिक रूप से यह शरीर और मस्तिष्क के तीव्र भेद से सम्बद्ध है। फायडो (Phaedo) में यह सबसे ज्यादा माफ दिखाई देता है। प्लेटो से यह प्रवृत्ति ईसाई धर्म में आई। प्लेटो अपने शासकों से यह आशा करता है कि वे गरीबी की जिन्दगी बसर करें। उसने अपने आदर्श राज्य के निर्माण के शुरू में बहुत ही प्रादिम और सादा राज्य की बल्पना की है। इससे भी उसकी यही प्रवृत्ति प्रकट होती है। उसका यह मुझाय भी कि दार्शनिक को मानवी धर्मों में भाग लेने के लिए चिन्तन का जीवन छोड़ने के लिए विवश किया जा सकता है, यही प्रकट करता है। स्पष्ट है कि दार्शनिकों का शासन आसानी से मन्तों वा शासन बन सकता है। सम्भवतः सन्यासियों वा गमाज प्लेटो के आदर्श राज्य का निवटतम समरूप रहा है।

रिपब्लिक का सबसे मौलिक और सबसे महत्वपूर्ण सुझाव उच्चतम शिक्षा की व्यवस्था के सम्बन्ध में है। प्लेटो चाहता था कि इस शिक्षा के द्वारा चुने हुए विचारियों को बीस और पैंतीस वर्ष की अवस्था के बीच में सरक्षक वर्ग के उच्चतम पदों के लिए तैयार किया जाए। इस प्रकार की उच्चतर शिक्षा का अभाव ही की स्थापना में क्या सम्बन्ध था तथा वह राजनेतृत्व की कला तथा विज्ञान की सम्पूर्ण योजना के लिए कितना महत्व रखती थी, इस सम्बन्ध में बहुत कुछ कहा जा सकता है। इस उच्च शिक्षा का विचार प्लेटो का अपना था और वह अपनी अभावों के द्वारा उसे पूरा करना चाहता था। यदि अभाव ही न होती तो यूनान की शिक्षा प्रणाली में ऐसी कोई चीज नहीं थी जिससे कि प्लेटो अपने विचार को कार्यान्वित

कर सकता। सरशको की उच्च शिक्षा व्यावसायिक थी। प्लेटो ने पाठ्यक्रम में केवल उन्ही वैज्ञानिक विषयों को चुना जो उन्हें घाते थे। वे विषय थे—गणित, ज्योतिष और तर्कशास्त्र। प्लेटो का यह झटल विद्वान था कि ये यथार्थ विद्याएँ दर्शन के अध्ययन के लिए उचित भूमिका हैं। प्लेटो के मत में दार्शनिक के अध्ययन का विशेष विषय 'सत्' का विचार था। उसे भाशा थी कि दार्शनिक अपने इस अध्ययन में उन्ही प्रकार यथार्थ और शुद्ध निष्कर्षों निवाल सवेंगे जैसा कि गणित, ज्योतिष अथवा तर्कशास्त्र में सम्भव होता है। यही कारण है कि द्वादश राज्य की रूपरेखा में सर्वत्र अन्त में शिक्षा की यह योजना प्रस्तुत की गई है। इस शिक्षा के अन्तर्गत इन विद्याओं का पठन-पाठन होगा। नई-नई खोजें की जाएँगी और शासकों को नई जानकारियाँ प्राप्त होंगी। प्लेटो की शिक्षा सम्बन्धी महत्ता को समझने के लिए यह मानना जरूरी नहीं है कि प्लेटो गणित की भाँति ही एक यथार्थ राज्य-विज्ञान की भाशा कर रहा था। उसने यही भाशा करना पर्याप्त है कि वह अपने और अपने विद्यार्थियों के प्रयत्नों में गणित को इतना अधिक महत्त्व दे रहा था और उसे मानव बुद्धि का सर्वत्र नन्वा स्मारक बना रहा था।

### कानून का निषेध

(The Omission of Law)

राजनीति सम्बन्धी केवल कुछ ही पुस्तकें रिपब्लिक की भाँति सम्बद्ध और सुनगत हैं। किसी भी पुस्तक के विचार इतने मौलिक, इतने प्रेरणाप्रद और इतने चाहनी नहीं हैं। रिपब्लिक की इन विशेषताओं ने भी उसे एक सार्वभौम ग्रन्थ बना दिया है। बाद की पीढ़ियों ने इस पुस्तक से अनेक प्रकार की प्रेरणा प्राप्त की है। रिपब्लिक किसी की अनुकूल नहीं है। उसकी अपील उसके लिए है। रिपब्लिक सबसे बड़ी यूटोपिया थी। बाद के सभी यूटोपियन दार्शनिकों ने इसका अनुसरण किया है। लेकिन प्लेटो पुस्तक के इस पहलू में कम रुचि रखता था। उसने अपनी योजना के विवरणों पर ध्यान नहीं दिया है। रिपब्लिक का वास्तविक महत्त्व स्वतन्त्र बुद्धि का महत्त्व है। यह स्वतन्त्र बुद्धि न तो रुढ़ियों में मर्यादित होती है और न मनुष्य की भूढ़ता से। वह रुढ़ियों और मूर्खता की शक्तियों को भी बुद्धि-संगत जीवन के मार्ग पर डाल देती है। रिपब्लिक विद्वान् की शासक भावावृत्ति है। यह बुद्धिजीवी के विश्वास की योजना है। यह बुद्धिजीवी ज्ञान और प्रबुद्धि में ही उन शक्तियों के दर्शन करता है जिन पर सामाजिक उत्थान निर्भर है। यौन यह कह सकता है कि एक राजनैतिक शक्ति के रूप में ज्ञान की बुद्धि भीमार्ह है? किम समाज ने अब तक प्रशिक्षित वैज्ञानिक बुद्धि में अपनी समस्याओं का हल करते या प्रयास किया है?

फिर भी इन निष्कर्षों में नहीं बचा जा सकता कि प्लेटो ने रिपब्लिक में अधिमान बुद्धिजीवियों की भाँति ही समस्या को इतना सुगम मान लिया है कि वह अपना महत्त्व खो बैठती है। प्लेटो का समाधान है, प्रबुद्ध निरंकुशता। प्लेटो यह भी मान लेता है कि बुद्धिमानों का शासन केवल छोटे व्यक्तियों का ही शासन हो सकता है। इसे राजनीति में अन्तिम शब्द नहीं कहा जा सकता। यह धारणा कि शासन

वैज्ञानिक ज्ञान का विषय है और अधिकांश लोग इसे उच्च प्रतिशिक्षित व्यक्तियों के हाथों में छोड़ सकते हैं, इस महान् विद्वान् को भ्रूत जाता है कि कुछ निर्णय ऐसे होते हैं जो आदमी को खुद ही करना पड़ते हैं। यह ऐसे मामलों में अव्यवस्था उत्पन्न करने का तर्क नहीं है जहाँ अव्यवस्था का अभिप्राय मान्य साध्यों के लिए अव्यवस्थित साधनों को चुनना हो। लेकिन, प्लेटो का तर्क यह मान लेता है कि साध्यों का चुनाव साधनों के चुनाव के बिलकुल समान है। यह सही नहीं मानना पड़ता। प्लेटो ने शासन की चिकित्सा में इस प्रति तब तुलना की है कि राजनीति राजनीति नहीं रह जाती। यह ठीक है कि एक वयस्क उत्तरदायी मनुष्य एक दार्शनिक नहीं है लेकिन वह एक बीमार भी नहीं है जिसे हर समय विश्राम की देखभाल की जरूरत हो। अन्य बीजों के साथ उसे इस बात की भी जरूरत होती है कि वह अपनी देखभाल खुद कर सके तथा जिम्मेदार मनुष्यों की भाँति जिम्मेदारी से कार्य कर सके। वह सिद्धान्त जो राजनैतिक सम्बन्धों को देकर उन लोगों का ही सम्बन्ध मानता है जो जानते हैं और जो नहीं जानते हैं वास्तविकता से दूर है।

रिपब्लिक का एक अन्य महत्त्वपूर्ण पक्ष यह है कि उमन कानून और लोकमत के प्रभाव की बिलकुल छोड़ दिया है। यह घुटि बिलकुल ठीक है यद्यपि यदि प्लेटो के प्रमेय को मान लिया जाता है तो उसका तर्क लाजवाब है। यदि शासक केवल अपने उच्च ज्ञान के कारण योग्य हैं तो उनका कार्यो के सम्बन्ध में लोकमत का निर्णय बिलकुल अप्रासंगिक है या उससे सलाह मशवरा करना केवल एक ऐसी राजनैतिक बात है जिसमें कि जनता के धमन्नोय को नियन्त्रण में रखा जाता है। इसी प्रकार, दार्शनिक शासक के हाथों को कानून के नियमों में बाँध देना उसी प्रकार सुख्खापूर्ण है जिस प्रकार किसी योग्य चिकित्सक को इस बात के लिए विवश किया जाए कि वह अपने नुसख चिकित्सा सम्बन्धी पाठ्य पुस्तकों में से नकल करके दे। लेकिन यह तर्क हमारी समस्या का समाधान नहीं करता। यह तर्क इस बात को मान लेता है कि लोकमत कुछ नहीं है। शासक को लोकमत के सम्बन्ध में पहले से ही अधिब ज्ञान रहता है। इसी प्रकार इस तर्क की एक अन्य घुटि यह है कि वह कानून को भी कोई महत्व नहीं देता। इस सम्बन्ध में अरस्तू का यह कहना सही है कि व्यावहारिक ज्ञान विशेषज्ञ के ज्ञान से भिन्न होता है। लोकमत इस बात को प्रकट करता है कि शासन के विविध क्रियाकलापों का जनता के ऊपर क्या प्रभाव पड़ रहा है और जनता उनके बारे में क्या सोच रही है। इसी प्रकार कानून भी केवल श्रौत नियम नहीं होता। वह यथार्थ मामलों के सम्बन्ध में बुद्धि के प्रयोग का परिणाम होता है। वह एक से मामलों के साथ आदर्श समतुल्यवत व्यवहार करता है। प्लेटो ने लोकमत और कानून की उपेक्षा करके दोनों के साथ अन्याय किया है।

कुछ भी हो, रिपब्लिक का आदर्श राज्य नगर-राज्य के राजनैतिक विद्वान् का निवेश करता है। नगर-राज्य के नागरिक स्वतन्त्र थे। वहाँ आजादी की जाती थी कि प्रत्येक व्यक्ति अपनी शक्तियों की सीमाओं के अन्तर्गत, शासन के अधिकारों और शक्तियों में भाग ले सकता है। यह आदर्श इस विश्वास पर आधारित है कि कानून की अधीनता तथा किसी अन्य व्यक्ति की अधीनता के बीच चाहे वह अन्य व्यक्ति

देमान् तथा प्रबुद्ध वास्तक ही क्यों न हो, एक अमित नैतिक अन्तर होता है। अन्तर है कि पहला तो स्वतंत्रता और गौरव की भावना के अनुकूल है तथा दूसरा नहीं। कानून की अधीनता में स्वतंत्रता का भाव नगर-राज्य में एक ऐसा तत्व था जिसको यूनानी सबसे अधिक नैतिक महत्त्व देता था और यही उसके विचार से जानी तथा अरबों के बीच सबसे बड़ा अन्तर था। यह मान लेना चाहिए कि यह विश्वास यूनानियों के हाथों से अधिकांश यूरोपीय शासन-प्रणालियों के नैतिक आदर्शों में सन्निहित हो गया है। यह आदर्श इस सिद्धान्त में प्रकट हुआ है, "सरकारें अपने न्याययुक्त अधिकारों की सहमति से प्राप्त करती हैं।" सहमति शब्द का अर्थ स्पष्ट है, फिर भी यह बल्पा करना कठिन है कि यह आदर्श लुप्त हो जायेगा। इस कारण प्लेटो के आदर्श राज्य से कानून के निर्देश का ब्यपन यही अभिप्राय हो सकता है कि प्लेटो अपने उस समाज के, जिसका वह सुधार करना चाहता था, एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण नैतिक पक्ष को नहीं समझ सका।

इसके साथ ही वह भी स्पष्ट है कि प्लेटो कानून को राज्य के अन्विष्ट तत्व के रूप में उस समय तक शामिल नहीं कर सकता था जब तक कि वह उस सम्पूर्ण दार्शनिक प्रवृत्ति का पुनर्निर्माण न कर लेता जिसका कि राज्य एक भाग है। यदि वैज्ञानिक ज्ञान लोकमत से अलग है, जैसा कि प्लेटो मानता है, तो फिर कानून को ऐसा सम्मान कैसे दिया जा सकता है कि वह राज्य में प्रभु शक्ति (sovereign power) बन जाए। कानून रुढ़ि से सम्बन्ध रखता है। वह प्रयोग और अभ्यास में उत्पन्न होता है। वह पीढ़ी दर पीढ़ी के अनुभव का परिणाम होता है। वह विवेक जो प्रवृत्तिभेदी युक्तिसंगत अन्तर्दृष्टि से उत्पन्न होता है, कानून के दावे के सम्मुख अपने दावों को उस समय तक नहीं त्याग सकता जब तक कि कानून स्वयं ही एक ऐसे विवेक के ऊपर आधारित न हो जो वैज्ञानिक विवेक से भिन्न हो। यदि प्लेटो राज्य की एक शिक्षा सस्था बनाने की गलती करता है, यदि हमसे शिक्षा के ऊपर इतना भार पड़ता है कि वह उसे सहन नहीं कर सकती, तो दार्शनिक सिद्धान्तों की ही—विशेषकर प्रवृत्ति और रुढ़ि तथा विवेक और अनुभव के विरोध के सिद्धान्तों की पुनः परीक्षा करनी आवश्यक है। इस सदेह में ही कि रिपब्लिक का सिद्धान्त समस्याओं की जड़ तक नहीं पहुँच सका, प्लेटो को अपने जीवन के उत्तर काल में इस बात की प्रेरणा दी कि वह राज्य में कानून की उचित स्थान दे। फलतः, अपने अपने सॉज (Laws) नामक ग्रन्थ में एक अन्य राज्य का निरूपण किया जिसमें ज्ञान नहीं, प्रवृत्ति कानून ही शासी शक्ति हो।



## प्लेटो : "स्टेट्समैन" और "लॉज़"

(Plato The "Statesman" And The "Laws")

प्लेटो का उत्तरकालीन राजनैतिक दर्शन 'स्टेट्समैन' और 'लॉज़' नामक ग्रंथों में निहित है। इन ग्रंथों की रचना 'रिपब्लिक' के काफी वर्षों बाद हुई थी। इन दोनों ग्रंथों में काफी साम्य दिखाई देता है। इनका सिद्धान्त रिपब्लिक में दिए गए सिद्धान्त से काफी भिन्न है। ये दोनों रचनाएँ नगर-राज्य की समस्याओं के सम्बन्ध में प्लेटो के धितन के अंतिम परिणाम प्रकट करती हैं। प्लेटो ने 'लॉज़' की रचना बुढ़ापे में की थी। सभी आलोचकों का कहना है कि इसमें प्लेटो की ह्यासोग्मुखी शक्तियों का दर्शन होता है। तथापि, इस विचार में काफी प्रतिशयोक्ति है। जहाँ तक साहित्यिक विशेषता का सम्बन्ध है, रिपब्लिक और 'लॉज़' में कोई तुलना ही नहीं है। रिपब्लिक को सम्पूर्ण दार्शनिक साहित्य में सर्वश्रेष्ठ कृति माना जाता है। दूसरी ओर 'लॉज़' एक नीरस रचना है। इसमें असम्बद्धता काफी है। यह भी सवाद के रूप में लिखी गई है। सवाद रूप में लिखी गई रचना में इस प्रकार की त्रुटियाँ ही जाती हैं। फिर भी, 'लॉज़' में धब्दाडम्बर तथा पुनरावृत्ति का बहुत दोष है। यह अनुभूति कि प्लेटो इसका अन्तिम पुनरीक्षण नहीं कर सका था ठीक हो सकती है। 'लॉज़' में भी कुछ श्रेष्ठ अवतरण हैं, ऐसे अवतरण जो योग्य आलोचकों के विचार से उनकी किसी भी कृति से टक्कर ले सकते हैं। फिर भी 'लॉज़' में एक अशुभस्थित साहित्यिक कृति की समता अथवा खिच का अभाव दीखता है।

शंकीर्ण त्रुटियों के कारण रिपब्लिक की तुलना में 'लॉज़' का कम अध्ययन किया गया है। लोगों ने यह भी मान लिया जान पड़ता है कि जहाँ 'लॉज़' में साहित्यिक गुण का अभाव है, उसका बौद्धिक पक्ष भी दुर्बल है। यह निश्चितत भूल है। 'लॉज़' में रिपब्लिक की भाँति कल्पना के मुक्त विहार का अभाव है, लेकिन इस ग्रंथ में प्लेटो ने राजनैतिक वास्तविकताओं का जिस ढंग से सामना किया है, वंसा उसने रिपब्लिक में कभी नहीं किया था। 'लॉज़' में क्रम न होने का एक घासिक कारण यह है। 'लॉज़' की रचना किसी एक विचार-प्रवाह को लेकर नहीं हुई है। उसकी रचना विषय-वस्तु की जटिलताओं के आधार पर हुई है। रिपब्लिक सनातन पुस्तक है। उसके सिद्धान्तों की व्यापकता कालातीत है। लेकिन, प्राचीन ससारा में प्लेटो के उत्तराधिकारियों ने राजनैतिक दर्शन के विकास में उसकी विचारधारा के उत्तरवर्ती रूप से अधिक महामता ग्रहण की। अस्तु के सम्बन्ध में यह बात विशेष रूप से सत्य है। पॉलिटिकल में लिए प्रस्थान का बिन्दु रिपब्लिक नहीं, प्रत्युत् 'स्टेट्समैन' और 'लॉज़' है। राज्यों का विधान, उनका राजनैतिक मण्डल, 'मिश्रित राज्य' का सिद्धान्त जैसे विविध राजनैतिक प्रश्नों के सैद्धान्तिक पक्षों पर 'लॉज़' का बहुत प्रभाव पड़ा है।

## कानून की पुनर्प्रतिष्ठा

(The Re-establishment of Law)

रिपब्लिक में प्लेटो के विचार-मूद्र ने एक ऐसे दर्शन का निर्माण किया था जिसमें प्रत्येक चीज दार्शनिक शासक के अधीन रहनी है। दार्शनिक-शासक का सत्ता सम्बन्धी दावा इस तथ्य पर आधारित है कि वही इस बात को समझता है कि मनुष्यों और राज्यों के लिए क्या हितकारी है। इन विचार-मूद्रता का परिणाम यह हुआ कि प्लेटो ने कानून को भादरा राज्य से बहिष्कृत कर दिया। उसने राज्य को एक शिक्षण-संस्थान के रूप में प्रतिष्ठित किया, जिसमें अधिकार नागरिक स्थायी रूप से दार्शनिक-शासक की अधीनता में रहते हैं। यह यूनानियों के कुछ बुनियादी विश्वासों के विरुद्ध था। यूनानियों की दृष्टि में कानून के अन्तर्गत स्वतन्त्रता का अर्थ महत्व था। वे स्वशासन के कार्य में नागरिकों के योगदान को भी अत्यन्त आवश्यक समझते थे। इस कारण, प्लेटो के राजदर्शन का पहला रूप एक ही सिद्धान्त के प्रति निष्ठावान् रहने के कारण एवपक्षीय था। वह नगर-राज्य के भादराओं को भी पूरी तरह प्रकट नहीं कर सका। प्लेटो के दिमाग में भी यह सन्देह बराबर बना रहा था। इस सन्देह ने ही उनकी बाद की विचारधारा को निर्दिष्ट किया। जैसा कि नाम से ही स्पष्ट है, सौंठ की रचना का उद्देश्य कानून को वह स्थान देना था जो उसे यूनानियों की दृष्टि में प्राप्त था और जिससे उसे हटाने की प्लेटो ने कोशिश की थी। रिपब्लिक के सिद्धान्त और सौंठ के सिद्धान्त में फर्क यह है कि रिपब्लिक का भादरा राज्य तो एक ऐसा शासन है जो कुछ विशेष रूप से चुने हुए और विशेष रूप से प्रशिक्षित व्यक्तियों के द्वारा संचालित होता है। इन व्यक्तियों पर किन्हीं सामान्य विनियमों का कोई प्रबुध नहीं होता। सौंठ का राज्य वह शासन है जिसमें कानून की स्थिति सब से ऊँची है। शासक और शासित दोनों ही उसके अधीन रहते हैं। इस अन्तर के कारण यह आवश्यक हो गया कि प्लेटो अपने समस्त शासन-सिद्धान्तों में क्रान्तिकारी परिवर्तन करें। यद्यपि में, प्लेटो ऐसा करने में सफल न हो सका।

प्लेटो ने अपने राजनैतिक दर्शन में कयो परिवर्तन किए, विद्वानों ने इस सम्बन्ध में स्पष्टीकरण प्रस्तुत करने का प्रयास किया है। प्लेटो ने सिराक्यूज (Syracuse) की राजनीति में भाग लिया था। उसमें वह असफल रहा था। इससे उसे निराशा हुई और राजनैतिक जीवन की यथार्थताओं का बटु अनुभव हुआ। लेकिन, यह नहीं माना जा सकता कि प्लेटो सिराक्यूज इस भासा से गया हो कि यहाँ दार्शनिक-शासक द्वारा शासित एक भादरा राज्य की स्थापना करेगा और चूँकि वह ऐसा नहीं कर सका, अतः उसने अपने विचारों में परिवर्तन कर दिया। प्लेटो ने सातवें पत्र में बिलकुल उल्टी बात कही है। डाइमोन (Dion) के अनुयायियों को सलाह देते हुए उनसे कहा है

मेरा सिद्धान्त है कि सिनलो को या अन्य कितना नागरिकों को मानव शासकों का अधीनता में नहीं, प्रबुध कानूनों का अधीनता में रहना चाहिए। अधीनता सब के लिए बुरा है, राज्यों के

लिए, शासितों के लिए, उनके बच्चों के बच्चों के लिए और उनकी सभा यात्रा गन्तव्य के लिए ।<sup>1</sup> प्लेटो ने यह ३५३ में लिखा था । फिर भी वह कहता है कि नए कानूनों को बनाने के लिए जिस विधायी आयोग की उसी सिफारिश की है, वह योजना उस योजना से मिलती जुलती है जिसे जमने और डागोन (Dion) ने मिलकर कार्यान्वित करने का प्रयास किया था ।<sup>2</sup> इसलिए, स्पष्ट है कि सिराक्यूज में प्लेटो का प्रारम्भ से ही यह उद्देश्य रहा था कि वह कानून-मर्यादित राज्य की स्थापना कर सके । यूनानियों का यह आम विश्वास था कि वे उपनिवेश के लिए कानूनों की रचना करने के लिए विषाधी आयोग की स्थापना करते थे । प्लेटो ने लाज की रचना के लिए इस साहित्यिक विधा का प्रयोग किया है । यदि स्टेट्समैन की रचना उस समय हुई थी जब प्लेटो डागोन (Dion) के साथ सहयोग कर रहा था (३६७-३६१), तो शासन में कानूनों के सापेक्ष गुण-दोषों की चर्चा उसके मन में रिपब्लिक के निष्कर्षों की व्यावहारिकता के बारे में सन्देह पैदा कर देती है । इसलिए, यह निष्कर्ष उचित होगा कि प्लेटो ने अपने विष्वातों में आकस्मिक परिवर्तन कभी नहीं किया । उसे यह काफी समय से ज्ञात था कि आदर्श राज्य से कानूनों का अहिप्पर उचित नहीं है ।

यह भी एक तथ्य है कि प्लेटो ने यह निश्चय कभी नहीं किया कि रिपब्लिक में वर्णित सिद्धान्त निश्चित रूप से गलत था और उसे त्यागने की जरूरत थी । उसने यह बार-बार कहा है कि लाज में उसका उद्देश्य द्वितीय श्रेष्ठ राज्य का वर्णन करना है । उसने इस आरोप को निराधार सिद्ध करने के लिए कानून के महत्त्व के बारे में भी हड़तापूर्वक अपने विचार प्रकट किए हैं । "कानूनों के बिना आदर्श की स्थिति बर्बर पशुप्राणी की तरह हो जाती है ।" लेकिन, यदि योग्य शासक हो तो कानूनों की जरूरत नहीं पड़ेगी क्योंकि 'कोई भी कानून या अध्यादेश ज्ञान से बढ़कर नहीं है ।'<sup>3</sup> इसलिए प्लेटो का अन्त तक यह विश्वास रहा था कि वास्तविक आदर्श राज्य में विद्युत् विवेक का शासन चलना चाहिए । दार्शनिक शासक हम विद्युत् विवेक का प्रतीक होता है । उससे ऊपर कानून अथवा रुढ़ि का कोई बन्धन नहीं होता । प्लेटो को हम बात का भरोसा नहीं था कि इस आदर्श को कार्यान्वित किया जा सकता है लेकिन ज्यो-ज्यो समय बीतता गया उसका यह विश्वास हो गया कि इसे कार्यान्वित नहीं किया जा सकता । कानून द्वारा शासित राज्य मानव प्रकृति की दुर्बलता के प्रति एक रियायत थी । यह उसे अपने आदर्श राज्य के समान स्वीकार करने को तैयार नहीं था । यदि दार्शनिक शासक का निर्माण करने के लिए आवश्यक मान उपलब्ध नहीं होता, तो कानून पर आधारित शासन में विश्वास करना ठीक है । कानून का शासन मनुष्यों के शासन से बेहतर ही होता है । इन दो सिद्धान्तों का सम्बन्ध बड़ा सन्तोषजनक है । आदर्श तर्क की दृष्टि से अकार्य है लेकिन वह व्यवहार

1 331 e-d, L. A. Post's trans

2. 337 d.

3. 574e, 875c

में उपलब्ध नहीं किया जा सकता। द्वितीय, सर्वश्रेष्ठ राज्य को प्राप्त करना असम्भव नहीं है। लेकिन, वह विस्वासजनक नहीं है।

सर्वश्रेष्ठ और द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य के सम्बन्ध में यह बहनाई प्लेटो के दर्शन की एक मूल समस्या में उत्पन्न हुई थी। प्लेटो को अपने जीवन के उत्तरार्ध में इस समस्या का अनेक बार सामना करना पड़ा। लेकिन वह इसे कभी मुलम्मा नहीं सका। यह समस्या सिर्फ इस सम्बन्ध में भी नहीं थी कि प्लेटो का शासन में कानून की स्थिति के बारे में क्या विचार था—प्रच्छा विचार था या बुरा विचार था। यदि रिपब्लिक की तर्क-पद्धति (इसमें सामान्य दार्शनिक सिद्धान्त भी शामिल हैं) सही थी तो फिर राज्य में कानून के लिए कोई स्थान नहीं था। यदि राज्य में कानून को स्थान देना जरूरी था, तो सम्पूर्ण दार्शनिक पद्धति को बदलना और कुछ ऐसे सिद्धान्तों को स्वीकार करना जिनसे कुछ नई उत्सर्गों पैदा हों, जरूरी था। इससे एक तरह का सकट पैदा हो गया था। प्लेटो ने इसको खुद देख लिया था और उसका वर्णन किया था। यह उसकी बौद्धिक महता का वास्तविक परिचय है। भरस्तू के समय से ऐसा कोई भी भालोचक नहीं हुआ है जिसने प्लेटो के सम्बन्ध में कोई ऐसी आपत्ति प्रस्तुत की हो जो उसे प्लेटो की रचनाओं के अनुशीलन के उपरान्त स्वयं ही ज्ञात नहीं गई हो।

भादर्श राज्य से कानून को बहिष्कृत करने के दो कारण थे। प्लेटो के विचार से राजनेतृत्व एक कला है। वह एक यथार्थ विज्ञान पर आधारित है। यह यथार्थ विज्ञान गणित की भांति है। जिस प्रकार गणित में केवल टाइपों का उल्लेख रहता है उसी प्रकार इस विज्ञान में भी टाइपों पर ही विचार किया जाता है। तथ्यात्मक ज्ञान कुछ उदाहरण ही दे सकता है और इससे अधिक कोई सहामता नहीं देता। इस सिद्धान्त के पीछे यह धारणा कार्य कर रही है कि बुद्धि और अनुभूति एक-दूसरे से अलग रह सकती हैं। भादर्श का ज्ञान उस समय तक सम्भव नहीं है जब तक कि विचारक इन्द्रिय-नापेक्ष ज्ञान से धिरा रहता है। यह कुछ इसी प्रकार है जैसे कि वास्तविक ज्योतिष का-ज्ञान उस समय तक नहीं हो सकता जब तक कि भाकाया के नसत्रों की भाकृतियों को वास्तविक नसत्र ही न समझा जाए।

नीतिशास्त्र के क्षेत्र में सत् के ज्ञान या अभिप्राय राग और कान जैसे शरीर-धर्मों से छुटकारा पाना है। शरीर और भावना का यह भेद कभी-कभी निम्न प्रकृति और उच्च प्रकृति के उग्र विरोध के रूप में प्रकट होता है। प्लेटो की विचारधारा में यह एक क्षोभजनक तत्त्व है। प्लेटो निम्न प्रकृति और उच्च प्रकृति के विरोध को स्वीकार प्रवश्य कर लेता है, तथापि वह उनके समस्त निष्कर्षों को स्वीकार करने के लिए प्रस्तुत नहीं है। राजनीति के क्षेत्र में विध्यात्मक कानून (Positive Law) का अभिप्राय यह कानून है जिसका वास्तव में अस्तित्व है और जिसका अनुप्य वास्तविक समाज में उपयोग करते हैं। यह कानून इन्द्रियों तथा भावनात्मकता का स्वरूप है। यह बात यूनायिओ की भावना की प्रपेक्षा ज्यादा अच्छी तरह मालूम थी। यूनायिओ का विधान मुख्यतः प्रयोग और प्रपेक्षा पर ही आधारित था। यह उन स्थानों के विधान से भिन्न था जहाँ व्यावसायिक न्यायपालिका होती है तथा न्यूनाधिक रूप से वैधानिक

न्यायशास्त्र (scientific jurisprudence) के तत्त्व पाए जाते हैं। चाहे कुछ भी हो, कानून का विवेक अनुभव का विवेक है, उसका पीढ़ी-दर-पीढ़ी विकास होता है। उसके नियम नई-नई परिस्थितियों का समाधान करते चलाते हैं, वह अपने निश्चित और स्पष्ट सिद्धान्तों का कभी निरूपण नहीं कर पाता। सक्षेप में, वह प्लेटो की कला सम्बन्धी धारणा से बिल्कुल भिन्न है। प्लेटो की कलासम्बन्धी धारणा है—पहले से ज्ञात उद्देश्य को प्राप्त करने के लिए वैज्ञानिक दृष्टि से निर्दिष्ट कारणों का जानबूझ कर प्रयोग। यह समस्या प्रकृति और रुढ़ि के उस विरोध में अन्तर्निहित थी जिससे प्लेटो ने अपना दर्शन प्रारम्भ किया था। यदि कानून का रुढ़ि से सम्बन्ध है (श्रीक में दोनों के लिए एक ही शब्द चलते हैं), और उसे शासन के एक तत्त्व के रूप में बहिष्कृत नहीं किया जा सकता, तो सस्यामों को ऐसे युक्तिसंगत आधार पर जहाँ वे अधिकतम प्राकृतिक हित कर सकें, विस प्रकार प्रतिष्ठित किया जा सकता है ?

यह समस्या आज भी पुरानी नहीं पड़ी है। कोई योजनाबद्ध और सुव्यवस्थित समाज रोमन कानून और अग्रेजी सामान्य कानून द्वारा प्रदर्शित विपुल मनोवैज्ञानिक शक्तियों के साथ कैसे शान्ति रख सकता है ? जीवन का साधारण व्यवहार, उसके रोजाना की भांसाएँ और मूल्य प्रयोग और अभ्यास पर आधारित होने हैं। प्रयोग और अभ्यास का चक्र धीरे-धीरे घूमता रहता है। वह बुद्धिनिरोधी नहीं होता, लेकिन बुद्धि-निरपेक्ष अवश्य होता है। जनता के बीच रुढ़ियों अथवा प्रथाओं की बुद्धि विरोधी शक्तियाँ बराबर सर उठाती रहती हैं। वे वर्तमान व्यवस्था के उचित संशोधन में बाधा उपस्थित करती हैं। क्या जीवन के रुढ़िगत आधार को मनुष्य के उन अभ्यासगत मूल्यों और आदर्शों को जिनसे वे अपनी व्यक्तित्व महत्वाकांक्षाओं को तथा अन्य व्यक्तियों के साथ अपने सम्बन्धों को नियमित करते हैं, बुद्धि का विरोधी माना जाए तथा यह समझा जाए कि वह जीवनयापन और शासन की कला के मार्ग में एक बाधा है ? वास्तव में यही धारणा रिपब्लिक के आदर्श राज्य के पीछे है। इस धारणा ने ही प्लेटो को उस राज्य के जिसकी वह रक्षा करना चाहता था, सबसे प्रिय राजनैतिक आदर्श का विद्रोही बना दिया। यदि अभ्यास और प्रयोग बड़े शत्रु नहीं हैं, यदि रुढ़ि प्रकृति-विरोधी नहीं है तो फिर इन दोनों को एक दूसरे का पूरक कैसे समझा जाए ? क्या कोई मनुष्य दो स्वामियों की सेवा कर सकता है ? या क्या मनुष्य को केवल एक का ही अनुसरण करना चाहिए और दूसरे को छोड़ देना चाहिए ? प्लेटो ने सुवरात से यह सीखा था और उसने गिन्दगी भर इसे नहीं छोड़ा कि विवेक या अनुसरण करना चाहिए। लेकिन, प्लेटो का इस बारे में कम विश्वास हो गया कि उसे रुढ़ि का तिरस्कार करना चाहिए। प्लेटो के उत्तरकालीन राजनैतिक दर्शन की यही समस्या है कि राज्य में कानून को क्या स्थान दिया जाए।

### कानून का स्वर्ण-सूत्र

(The Golden Cord of the Law)

स्टेट्समैन में भी इस समस्या का विवेचन हुआ है। यह पुस्तक कोई राजनैतिक शक्ति नहीं है। इसमें अधिकतर परिभाषाओं पर विचार किया गया है। इस पुस्तक

का मुख्य विषय राजनेता है। लेकिन यह चुनाव केवल सयोग पर आधारित नहीं था। इस पुस्तक का निष्कर्ष भी यह है कि राजनेता एक प्रकार का कलाकार होता है जिसकी मुख्य योग्यता ज्ञान ही है। प्लेटो ने राजनेता की तुलना गडरिये से की है। गडरिये की भांति राजनेता भी मानव समुदाय का नियंत्रण और व्यवस्थापन करता है। अपना राजनेता कुटुम्ब के मुखिया की तरह होता है जो परिवार को इस तरह चलाता है जिनसे नि उमने सब सदस्यों का भला हो। भरस्तू ने अपनी पॉलिटिक्स का प्रारम्भ इसी तर्क से किया है। भरस्तू ने बताया है कि परिवार और राज्य दो भिन्न तरह के समुदाय हैं। परिवार को सिविल शासन का ठीक समरूप नहीं माना जा सकता। यह प्रश्न जैसा मालूम पड़ता है उससे नहीं विस्तृत है। भागे चत इस यह निरकृपा शासन और उदार शासन के समर्थकों के बीच विवाद का कारण बन गया। प्रश्न यह है कि क्या प्रजाजनों को शासकों के ऊपर ऐसे ही निर्भर माना जाए जैसे कि बच्चे अपने माता पिता के ऊपर निर्भर होते हैं? या उन्हें उत्तरदायी और स्वाधीन माना जाए? मुख्य बात यह भाव नहीं है जिसमें प्लेटो ने इस प्रश्न का उत्तर दिया बल्कि यह तथ्य है कि उमने इस पर विचार किया। रिपब्लिक में यह मन लिया गया था कि राजनेता एक कलाकार है और उसे शासन करने का अधिकार है क्योंकि वह 'सर्व' को जानता है। स्टेट्समैन में इस प्रश्न के समर्थन में प्रमाण जुगाए गए हैं और रिपब्लिक की धारणा की विस्तृत व्याख्या की गई है।

स्टेट्समैन में बताया गया है कि यदि शासक वास्तव में कलाकार है और अपने कार्य को अच्छी तरह करता है तो उसे पूरी निरकृपाता प्राप्त होनी चाहिए

शासन-प्रणालियों में वही शासन-प्रणाली सबसे ठीक है और वही वास्तविक शासन-प्रणाली है जिसमें शासकों के पास अधिकार नहीं, प्रत्युत वास्तविक ज्ञान होता है। वे कानून बना सकते हैं या नहीं, उनके प्रजाजन राजा हैं या नहीं, इनका कोई महत्त्व नहीं है।<sup>1</sup>

यह वास्तव में बहुत कठोर दृष्टि है कि शासन कानून के बिना चले। लेकिन कानून को भीत मामलों पर ही अधिकतर विचार करना पड़ता है और यह अनुचित है कि वास्तव में कोई योग्य शासक कानून न बनव जाय। यह उभी प्रकार अनुचित है जिस प्रकार कि किसी चिकित्सक का इस बात के लिए विचार किया जाए कि वह कितना देव देव कर अपने नुसखे लिखे चाहे उन चिकित्सक में इतनी योग्यता हो कि वह खुद कितना देव सव। यह तर्क कुछ ऐसा है कि इसके आधार पर प्रबुद्ध निरकृपाता का प्लेटो के समय में आज तक समर्थन दिया जाता रहा है। यदि आदर्शियों को विचार किया जाता है कि वे लिखित कानूनों और भूतकालीन परम्पराओं के खिलाफ पहले से ज्यादा न्याय पूर्ण और ध्यस्वर कार्यों का करें तो यह बहना गत है कि उनके साथ प्रयाय जाता है। इस बात का ज्यादा साग नहीं जानते कि राज्य के लिए क्या अच्छा है। इस प्रकार स्टेट्समैन में रिपब्लिक की धारणा को स्पष्ट कर दिया गया है—और उसका निष्कर्ष को पूरी तरह मान लिया गया है। आदर्श राज्य में शासक को प्रजा की महमति पर ध्यान देने की जरूरत नहीं है। यदि

1 Statesman, 293c H N Fowler's trans

2 296 e—1

प्रजा को कानून की रुढ़ियों और परम्पराओं के अनुसार स्वतंत्रता दे दी जाए तो इससे शासक की कलात्मकता में कमी आयेगी।

फिर भी प्लेटो अपने विचार के सब परिणामों को स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं है। वह इस बात को जानता है कि इस प्रश्न का एक पहलू और है। यह इस बात से स्पष्ट है कि वह राजा और भ्रष्टाचारी शासक के बीच भी भेद करता है। भ्रष्टाचारी शासक अनिच्छुक प्रजाजनों के ऊपर जबरदस्ती से शासन करता है लेकिन वास्तविक राजा या राजनेता अपने शासन को ऐच्छिक बनाने की कला जानता है। इन दोनों स्थितियों को एक करने का कोई उपाय नहीं है। लेकिन यह साफ है कि प्लेटो उनमें से किसी को भी छोड़ने के लिए तैयार नहीं है। मनुष्य अपनी परम्पराओं की तुलना में अच्छे बनें इसके लिए उन्हें विवश करने में कोई बुराई नहीं है। फिर भी, प्लेटो यूनानियों के उस शासन के प्रति तिरस्कार को जो केवल बल पर आधारित हो विजित नहीं कर पाता। यह उद्धरण रिपब्लिक की आठवीं और नवीं पुस्तकों के उन उद्धरणों से साम्य रखता है जहाँ प्लेटो ने भ्रष्टाचारी शासन और भ्रष्टाचारी शासक की तीव्र निन्दा की है। इसका मुख्य आधार यह है कि भ्रष्टाचारी शासक सामान्य मानव सम्बन्धों के प्रति आदर का भाव नहीं रखता।

प्लेटो ने स्टेट्समैन में राज्यों का भी वर्गीकरण किया है। उसका यह वर्गीकरण भी रिपब्लिक के वर्गीकरण से कुछ भिन्न है। दो ध्यान देने योग्य बातें ये हैं। पहली बात तो यह है कि भ्रादरॉस राज्य सम्भव राज्यों के वर्ग से पृथक् रखा गया है। दूसरी बात यह है कि लोकतन्त्र को रिपब्लिक में जो स्थान दिया गया है उससे महत्त्वपूर्ण स्थान उसे स्टेट्समैन में दिया गया है। रिपब्लिक में राज्यों के वर्गीकरण का विशेष प्रयत्न नहीं किया गया है। उसमें भ्रादरॉस राज्य को सबसे ऊँचा स्थान दिया गया है और वास्तविक राज्यों को एक के बाद एक करके शासन का विकृत रूप माना गया है। उदाहरण के लिए सैनिक राज्य (timocracy) भ्रादरॉस राज्य का विकृत रूप है। भ्रष्टतन्त्र या घनिकतन्त्र (oligarchy) सैनिक शासन का विकृत रूप है। लोकतन्त्र भ्रष्टतन्त्र का विकृत रूप है और भ्रष्टाचारी शासन (tyranny) जो सूची में सबसे नीचे है, लोकतन्त्र का विकृत रूप है। स्टेट्समैन में राज्यों का अधिक विस्तृत वर्गीकरण किया गया है। भ्रादरॉस राज्य या दार्शनिक शासक के द्वारा शासित विशुद्ध राजतन्त्र दैवीय होता है। वह इतना पूर्ण होता है कि मनुष्य उसके सामक नहीं होते। वह वास्तविक राज्यों से इस अर्थ में भिन्न होता है कि इसमें ज्ञान का शासन चलता है और कानून की कोई जरूरत नहीं होती। यह रिपब्लिक का राज्य है। इसे भव स्वर्ग में स्थित भ्रादरॉस मान लिया गया है। मनुष्य इसकी नकल कर सकते हैं, लेकिन इसे प्राप्त नहीं कर सकते। दो वर्गीकरणों को एक दूसरे से काट कर वास्तविक राज्यों का वर्गीकरण प्रस्तुत किया गया है। राज्यों के परम्परागत त्रिभुजी विभाजन को भव छः भागों में बाँट दिया गया है। राज्यों के प्रत्येक प्रकार के दो भाग कर दिये गए हैं—एक कानूनरहित और

दूसरा कानूननिष्ठ राज्य। इस प्रकार प्लेटो ने छ प्रकार के राज्य माने हैं। इनमें से तीन राज्य तो कानूननिष्ठ हैं और तीन कानूनहीन। राज्यों के इन वर्गीकरणों को प्रागे चल कर भरस्तू ने अपनी पॉलिटिक्स में अपनाया। एक व्यक्ति के शासन से राजतन्त्र (monarchy) और भ्रत्याचारी शासन (tyranny) होता है। कुछ व्यक्तियों के शासन से कुलीनतन्त्र और भ्रत्पतन्त्र शासन (oligarchy) होता है। प्लेटो ने पहली बार लोकतन्त्र के दो रूप स्वीकार किये हैं—सौम्यरूप और अतिवादी रूप। इससे भी ज्यादा आश्चर्यजनक बात यह है कि प्लेटो ने लोकतन्त्र को कानून-विहीन राज्यों में सबसे अच्छा और कानूननिष्ठ राज्यों में सबसे खराब माना है। लोकतन्त्र के ये दोनों रूप भी भ्रत्पतन्त्र से बेहतर हैं। बाद में प्लेटो ने लॉज में जिस द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य की रचना की है, उसमें वह राजतन्त्र और लोकतन्त्र का समन्वय करना चाहता है। प्रकारान्तर से प्लेटो यह मान लेता है कि वास्तविक राज्य में जनता की स्वीकृति और सहयोग की उपेक्षा नहीं की जा सकती।

इसलिए, यह स्पष्ट है कि प्लेटो का नया सिद्धान्त द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य का है। इसमें स्वर्ग तथा पृथ्वी के राज्य का अन्तर निहित है। मनुष्य का वर्तमान ज्ञान इतना अधिक नहीं है कि दार्शनिक शासक के आदर्श को कार्यान्वित किया जा सके। इसलिए, समस्या का सर्वश्रेष्ठ मानवोचित समाधान नहीं है कि हम उस बुद्धि पर आधारित रहे जिसे कानून में प्रकट किया जा सकता है। साथ ही हमें अभ्यास और प्रयोग के प्रति मनुष्य की स्वाभाविक श्रद्धा का भी भरोसा करना चाहिए। प्लेटो ने इस समझौते को बड़ी कटुता से स्वीकार किया है। यह कटुता उसके इस कथन से स्पष्ट है कि भव सुकरात का प्राणदण्ड उचित सिद्ध होना चाहिए।<sup>1</sup> उत्तराधिकार में प्राप्त कानून के सहित राज्य को स्वर्ग के नगर को एक अनुकृति मानना चाहिए। इसमें कोई सन्देह नहीं कि कानून मनमानी से अच्छा है और कानूननिष्ठ शासक की पवित्रता किसी भ्रत्याचारी शासक या धनिकतन्त्र या भीड़ की स्वच्छाचारी इच्छा से अच्छी है। इस बात में भी सन्देह नहीं किया जा सकता कि सामान्य रूप से कानून सम्म बनाने वाली शक्ति है। मनुष्य की प्रकृति ही कुछ ऐसी है कि यदि कानून न हो तो वह निरूप्यतम जगली पशु हो जायेगा। यह कथन भरस्तू के लिए स्वाभाविक है। यह प्लेटो के लिए तो विश्वास की ही एक चीज है। प्लेटो का दर्शन जिसमें ज्ञान और मत के बीच भारी अन्तर माना गया है इसका कोई सन्तोषजनक समाधान नहीं देता।

लॉज के एक उत्कृष्ट उद्धरण में प्लेटो ने यह स्पष्ट कहा है कि उसके लिए यह विश्वास की वस्तु है —

मान लीजिए कि हममें से प्रत्येक जीवित प्राणी देवताओं का प्रतिभासम्पन्न कठपुतला है। हमारा यह रूप उनके विनोद के लिए है या किसी अन्य गम्भीर उद्देश्य के लिए है, इस बारे में हमें कुछ नहीं मालूम। लेकिन, इतना हम जानने हैं कि हमारे आन्तरिक विकार हमें उसी प्रकार अलायमान रखते हैं जैसा कि स्नायु अथवा रक्तिया। हमारे आन्तरिक विकार एक दूसरे के विरोधी होने का कारण हमें एक दूसरे में प्रतिस्पर्धा में रींचते हैं। यहाँ अच्छाई और बुराई के बीच



की विभाजक रेखा है। इन चालक शक्तियों में एक शक्ति का मनुष्य को सदैव अनुसरण करना चाहिए और उसे मान्यता देनी चाहिए। इस चालक शक्ति के उपयोग द्वारा वह अन्य शक्तियों या क्षिचाओं का प्रतिकार कर सकता है। यह सबसे मुख्य, स्वर्णिम और ध्यान देने योग्य शक्ति है। यह राज्य का सार्वभौमिक कानून है। जहाँ अन्य दृष्टियाँ कठोर, अज्ञानी तथा हर सम्भव आकार और आमास की होती हैं, यह रस्सी लचीली और म्भाग होती है क्योंकि यह होने की बनी हुई होती है। कानून की हम उद्भूट प्रमुख टोप के साथ हमें सदैव सहयोग करना चाहिए। यह स्वर्ण-दोर उद्भूट तो है, परन्तु यह सरासरी न होकर नरम है। इसलिए, उसे सदैव सहायकों की आवश्यकता है जिससे कि हमारे अन्दर का स्वर्ण अथवा दूसरे अर्थों को पराजित कर सके।<sup>1</sup>

अतः, यह स्पष्ट है कि प्लेटो का बाद का सिद्धान्त कानून के स्वर्ण सूत्र के ऊपर टिका हुआ है। इसका अभिप्राय यह है कि उसके सगठन का नैतिक सिद्धान्त रिपब्लिक के सिद्धान्त से भिन्न है। अथ राज्य में कानून को वही स्थान प्राप्त है जिसे प्लेटो ने आदर्श राज्य में बुद्धि को दिया था और जिसे वह प्रवृत्ति में सर्वोच्च शक्ति मानता था। आदर्श राज्य की मुख्य विशेषताएँ ये थी—न्याय, धर्म का विभाजन, और कानूनों का विशेषीकरण जिससे कि प्रत्येक व्यक्ति अपने उचित स्थान पर रहे तथा वह इस धर्म में अपना प्राप्य प्राप्त कर सके कि उसकी दमताओं का अधिक से अधिक विकास हो और वह उनका भरपूर उपयोग कर सके। लाँज के राज्य में बुद्धि कानून का मूर्त रूप धारण करती है। उसमें आदर्श राज्य की भाँति व्यक्ति और राज्य का पूरी तरह सामंजस्य तो नहीं हो पाता, लेकिन फिर भी कानून द्वारा बनाये गए नियम प्रायः सन्तोषजनक ही होते हैं। फलतः, इस प्रकार के राज्य में सबसे बड़ा गुण आत्ममयम का है। इनका अभिप्राय यह है कि नागरिक कानून का पालन करते हैं अथवा राज्य की संस्थाओं के प्रति उनके मन में आदर का भाव रहता है और वे कानून की शक्तियों की अधीनता स्वीकार करने के लिए प्रस्तुत रहते हैं।

लाँज की आरम्भिक पुस्तकों में प्लेटो ने स्पार्टा जैसे उन राज्यों की तीव्र आलोचना की है जिन्होंने चौथे गुण साहस को अपने प्रशिक्षण का मुख्य उद्देश्य बना लिया है और इस प्रकार नागरिक गुण को सैनिक सफलता का मातहत माना है। प्लेटो ने रिपब्लिक में सैनिक तन्त्र (timocracy) का जो विवरण दिया है, लाँज में स्पार्टा का मूल्यांकन उससे कम किया है। प्लेटो ने लाँज में युद्ध की निरर्थकता पर भी प्रकाश डाला है। प्लेटो के विचार से राज्य का धर्म उद्देश्य तो घरेलू और वैदेशिक सम्बन्धों में समरसता को प्राप्त करना है। यह समरसता आदर्श राज्य में कानूनों के विशेषीकरण से प्राप्त हो सकती है। इस पूर्ण समरसता से दूसरे दर्जे पर कानून का पालन आता है। इसलिए लाँज का राज्य आरम्भ समय की भावना पर टिका हुआ है। वह कानून के आज्ञापालन द्वारा समरसता को प्राप्त करने का प्रयास करता है।

### मिश्रित राज्य

#### (The Mixed State)

इस प्रकार, यह स्पष्ट है कि इस वांछित उद्देश्य को प्राप्त करने के लिए राजनैतिक सगठन के एव ऐसे सिद्धान्त की जरूरत है जो प्लेटो के उत्तरकाशीन भाँति

मे वही फर्ज भ्रदा कर सके जो रिपब्लिक मे श्रम के विभाजन और नागरिकों के तीव्र वर्गों के विभाजन ने किया था। प्लेटो ने एक ऐसे सिद्धान्त की खोज भी किया।<sup>1</sup> यह सिद्धान्त राजनैतिक दर्शन के परवर्ती इतिहास में भी चल निवला। जिन राजनैतिक विचारकों ने राजनैतिक संगठन की समस्याओं पर चिन्तन किया, उनमें से अधिकतर ने इस सिद्धान्त को स्वीकार कर लिया। यह सिद्धान्त मिश्रित राज्य का सिद्धान्त था। इस सिद्धान्त का उद्देश्य शक्तियों के सन्तुलन के द्वारा समरसता को प्राप्त करना है। दूसरे शब्दों में यह सिद्धान्त विरोधी प्रवृत्ति के प्रतिबल सिद्धान्तों का कुछ इस तरह से संयोग करता है जिससे कि वे एक-दूसरे को निराकृत कर दें। इन प्रकार, स्थापित विरोधी राजनैतिक तनावों का परिणाम होना है। यह सिद्धान्त शक्तियों के पृथक्करण के सुप्रसिद्ध सिद्धान्त का पूर्ववर्ती था। माटेस्क्व (Montesque) ने इस सिद्धान्त को शताब्दियों बाद पुनः खोजा और इसे ब्रिटिश संविधान की श्रेष्ठता का मूल कारण माना। लॉज में प्लेटो का मिश्रित राज्य राजतन्त्रात्मक शासन की बुराई और लोकतन्त्रात्मक शासन की स्वतन्त्रता का समन्वय है। यह नहीं कहा जा सकता कि प्लेटो जिस संयोग को अपने दिमाग में रखे हुए था उसे वह पूरी तरह कार्यान्वित कर सका या वह मिश्रित संविधान के आदर्श के प्रति सर्वत्र निष्ठावान् रहा। प्लेटो की निष्ठा युरी तरह से खण्डित थी और अन्त में वह अपनी उसी पुरानी विचार पद्धति पर आ गया जिसका उसने रिपब्लिक में विचार किया था।

फिर भी, प्लेटो ने मिश्रित राज्य के सिद्धान्त पर जिस ढंग से विचार किया है और उसका जिस ढंग से समर्थन किया है, वह बाद के अध्ययन में बड़ा उपयोग सिद्ध हुआ। लॉज में वास्तविक राज्यों पर विचार किया गया है। फलतः, प्लेटो की निष्कर्ष है कि रिपब्लिक में उसने कल्पना के आधार पर जिस राज्य की सृष्टि की थी, वह पद्धति उपयुक्त नहीं है। अब समस्या यह है कि राज्यों का वास्तविक उत्पान और पतन क्यों होता है, उनकी महत्ता और अयोग्यता के क्या कारण हैं। लॉज की तीसरी पुस्तक में प्लेटो ने दार्शनिक इतिहास पर विचार किया। प्लेटो का कहना है कि इन इतिहास के अन्तर्गत यह विवेचन होना चाहिए कि मानवता का कैसे विकास हुआ है, उसके क्या-क्या मुख्य युग रहे हैं और प्रगति तथा भवनाति के क्या कारण रहे हैं। इस विश्लेषण के द्वारा राजनैतिक स्थिरता के नियमों का पता लगाया जा सकता है। बुद्धिमान राजनेता मानव समाज के पक्षधरों को उचित दिना में नियन्त्रित और निरिष्ट करने के लिए इन नियमों से सज्ज होना चाहिए। एक स्थल पर प्लेटो ने कहा है कि मानव जीवन ईश्वर, संयोग तथा कला द्वारा नियन्त्रित होता है और कला की मदद से भाषा सहयोग करना चाहिए। यह गहरी है कि प्लेटो के पौराणिक इतिहास में वास्तविक खोज के किन्हीं सिद्धा

1. मभवतः प्लेटो ने मिश्रित राज्य का खोज नहीं की। अरस्तू ने (पॉलिटिक्स, 125a 33) ने मिश्रित राज्य के अन्य सिद्धान्तों की खोज की है। ये सिद्धान्त पहले के लेखकों के होते हैं। लेकिन, इस सिद्धान्त का मबसे पहले विवेचन करने वाला श्रेष्ठ एवं लॉज ही निष्ठा है।

2. Laws, 709-c

का निर्देश नहीं किया गया है। फिर भी लॉज में उमरों यह सुभाव कि राजनैतिक अध्ययन की सम्यता के इतिहास के साथ सम्बन्धित होना चाहिए, प्रागे चलकर बड़ा उपयोगी प्रमाणित हुआ। यह रिपब्लिक की विद्वानपणात्मक और निगमनात्मक पद्धति (deductive method) में अधिक फलदायी निद्व हुआ। इसने सामाजिक अनुशीलन की प्रामाणिक परम्परा का श्रीगणग किया और खोज की उम विरोध प्रणाली को जन्म दिया जिसका प्रागे चलकर अरस्तू ने विकास किया।

जाति के दार्शनिक इतिहास के सम्बन्ध में प्लेटो की योजना विरोध स्पष्ट नहीं है। इसका एक से अधिक उद्देश्य और एक में अधिक मिश्रित है। प्रथमतः ग्रीक की संस्थाओं का जिस दिशा में विकास हुआ था प्लेटो ने सिद्धान्त पर उसकी छाप है। शुरू-शुरू में मनुष्य एकाकी परिवारों में पशुपालना का जीवन व्यतीत करते थे, उन्हें न भ्रातृभ्रा की प्रयोग आता था न वे सामाजिक अदभाव से परिचित थे और न उनमें सम्य जीवन के भाव दुर्गुण थे। प्लेटो ने विचार से यह एक प्रकार का प्राकृतिक युग था। इसमें आदमी शान्ति से रहते थे। इस युग में युद्ध के कारण जा महत्वाकांक्षी समाज की विशेषता होते हैं अभी पैदा नहीं हुए थे। प्लेटो की रचनाओं में हम उस 'प्राकृतिक अवस्था' (State of Nature) के संकेत मिल जाते हैं जिस पर बाद के अनेक दार्शनिकों ने विचार किया। ज्यों ज्यों जनसंख्या बढ़ती है कृषि का विकास होता है और नयी दस्तकारियाँ पानती हैं परिवारों को गाँवों में एकत्रित किया जाता है। अन्त में राजतन्त्र उठ खड़े होते हैं जो गाँवों का नगरों में समवेत करते हैं। अरस्तू ने पॉलिटिक्स के प्रारम्भिक अध्यायों में इसी विचार-सूत्र की पकड़ है और नगर की सम्य जीवन की सम्भावनाओं का वाहक बताया है।

मिश्रित सविधान के उदय के सम्बन्ध में प्लेटो के दो उद्देश्य और हैं। एक उद्देश्य तो भ्रातृभ्रा है और दूसरा प्रदान। प्लेटो ने भ्रातृभ्रा के रूप में स्पार्टा की प्रालोचना की है। उसने स्पार्टा के पतन का एकमात्र कारण वहाँ के सैनिक खगडन को ठहराया है। उसका कथन है कि "राज्या का विनाश गतान के कारण होता है।" लेकिन, प्लेटो का मुख्य उद्देश्य यह बताना है कि राजतन्त्र की और उसके साथ प्रत्याचारी शासन की स्वेच्छाचारी दक्षिण फारस की भाँति किस प्रकार पतन का कारण बनती है और अनियन्त्रित लोकतन्त्र स्वतन्त्रता की प्रतिशयता के कारण एथेंस की भाँति किस प्रकार अपने हाथों से अपने पैरों पर कुल्हाड़ी मारता है। यदि ये दोनों ही मध्यममार्गी (moderate) रहते, दक्षिण का युद्ध के साथ और स्वतन्त्रता का व्यवस्था के साथ सम्प्र-य बनाए रखते, तो दोनों की तरक्की होती। दोनों ही दशाओं में प्रतिवाद विनाशक सिद्ध हुआ। इस उदाहरण के आधार पर हमें एक ऐसे सिद्धान्त के दर्शन होते हैं जिसकी बुनियाद पर अष्ट राज्य के दर्शन हो सकते हैं। यदि शासन राजतन्त्रात्मक न हो, तो उममें राजतन्त्र का सिद्धान्त—बानून के अधीन विवेकपूर्ण और सशक्त शासन का सिद्धान्त—अवश्य होना चाहिए। इसी प्रकार, यदि शासन लोकतन्त्रात्मक न हो, तो उममें लोकतन्त्र का सिद्धान्त—बानून के अधीन जनता की स्वतन्त्रता और दक्षिण का सिद्धान्त—अवश्य रहना चाहिए।

इस तर्क की सामान्य व्याख्या की जा सकती है। भूतकाल में मनुष्य के

सत्ता सम्बन्धी दावों के अनेक आधार रहे थे। माता-पिता का बच्चों के ऊपर, वृद्धों का लहसुओं के ऊपर, स्वतंत्र व्यक्तियों का दासों के ऊपर, उच्चवर्णियों का निम्नवर्णियों के ऊपर, भजवृत्तों का दुर्बलों के ऊपर तथा लाट द्वारा निर्वाचित शासकों का अन्य नागरिकों के ऊपर अधिकार रहा था।<sup>1</sup> इन में से कुछ की दूसरों के साथ सगति नहीं बैठ पाती। इसलिए, विवाद रहता है। प्लेटो के विचार से सत्ता के सम्बन्ध में 'स्वाभाविक' दावा तो बुद्धिमानों का कम बुद्धिमानों के ऊपर है, लेकिन यह बात आदर्श राज्य की है। द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य में मुख्य समस्या इन दावों को चुनना और उन्हें आपस में इस प्रकार मिलाना है जिससे कि सबसे अधिक कानूननिष्ठ नियम प्राप्त किया जाए। व्यवहार में इसका अभिप्राय यह है कि, धायु, कुलीनता अथवा सम्पत्ति के साथ पक्षपात प्रकट करके बुद्ध-बुद्ध विवेक के निकट ही पहुँचा जाये। धायु, कुलीनता या सम्पत्ति औसत से कुछ अधिक योग्यता को प्रकट करते हैं। साथ ही, लोकतन्त्र के विचार से समूह के लिए भी थोड़ी गुंजाइश रखी जानकती है। प्लेटो ने राजतन्त्र के मिश्रण का इसी तरह से वर्णन किया है। उसका यह वर्णन बहुत ठीक नहीं रहा है।

इन विशेषताओं से मजिद राज्य की स्थापना करने के लिए यह जरूरी है कि उन भौतिक, आर्थिक और सामाजिक तत्वों की ओर भी ध्यान दिया जाए जिनके ऊपर राजनैतिक सविधान निर्भर रहता है। इसका कारण यह है कि प्लेटो का निश्चित राज्य केवल राजनैतिक शक्तियों का ही सम्बन्ध नहीं है। इसलिए, प्लेटो ने नगर की भौगोलिक दशा का वर्णन किया है। वह नगर के लिए सबसे अधिक अनुकूल जलवायु और भूमि का भी वर्णन करता है। यहाँ भी वह ऐसे तत्व का समावेश करता है जो बाद के राजनैतिक विचारकों के लिए उनके राजनैतिक दर्शन का एक परम्परागत भाग हो गया। स्वयं भरस्तू के ऊपर इसकी छाप है। उनके सर्वश्रेष्ठ राज्य की रूपरेखा प्रस्तुत करने से पहले इसका विवेचन किया है।<sup>2</sup> प्लेटो के विचार से नगर के लिए समुद्र-तट अच्छा नहीं है। इसका कारण यह है कि विदेशी वाणिज्य अप्पाचार को प्रथम देता है। विदेशी वाणिज्य का अभिप्राय नीचेना हो जाता है और नीचेना का अभिप्राय लोकतन्त्रात्मक जनसमाज के हाथों में सत्ता का होना होता है। यह दृष्टिकोण एथेंस के इतिहास पर आधारित है। प्लेटो ने पहले स्पार्टा द्वारा सैनिक शक्ति के दुरुपयोग की निन्दा की थी। यहाँ उसने एथेंस द्वारा नौसैनिक शक्ति के दुरुपयोग की बुराई की है। प्लेटो का आदर्श एक श्रृषि-प्रधान समाज है। इस समाज को एक ऐसी भूमि पर निवास करना चाहिए जो उसे नरण-पोषण की सारी सामग्री दे सके लेकिन जो ऊबड़-खाबड़ हो। इन तरह की भूमि लोगों को परिश्रम और समय बनाती है। भंडारद्वीपों सतान्दी के बहुत से विचारकों ने स्विट्जरलैंड की इसी आधार पर प्रशंसा की है। स्विट्जरलैंड में भी वाणिज्यवाद और उद्योगवाद के प्रति यही अविश्वास ध्वनित होता है। प्लेटो

1. 690 a-c दावों की कुछ श्रेणी प्रकार की ध्वनि पॉलिटिक्स में भरस्तू ने प्रस्तुत की है। 3, 12-13, 12839, 14 ff

1. *Politics*, Bk VII (इसकी या परम्परागत कम)

को यह भी यकीन है कि जाति, धर्म, बानून और भाषा की समानता वांछनीय है यद्यपि कि यह रुढ़ि को आवश्यकता से अधिक महत्त्व न देती हो ।

### सामाजिक और राजनीतिक संस्थाएँ

(Social and Political Institutions)

सामाजिक संस्थाओं में राजनीति की दृष्टि से सबसे महत्त्वपूर्ण संस्था सम्पत्ति का उपयोग और स्वामित्व है । रिपब्लिक में भी प्लेटो का यही विचार रहा था यद्यपि वहाँ उसने शिक्षा को प्रथम स्थान दिया था । जब प्लेटो वास्तविक राज्यों पर विचार करता है, वहाँ यह और भी सही है । लाज में भी प्लेटो का यह विचार है और वह इसे रचनात्मक भी धियाता नहीं है कि साम्यवाद आदर्श व्यवस्था है । लेकिन वह इतनी अच्छी है और मानव प्रकृति अभी इतनी अपूर्ण है कि इस व्यवस्था को कार्यान्वित नहीं किया जा सकता । फलतः मानवी दुर्बलता को ध्यान में रखते हुए प्लेटो अपने द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य में व्यक्तिगत सम्पत्ति और व्यक्तिगत परिवार दोनों की हज्जात दे देता है । प्लेटो अब भी यह चाहता है कि स्त्रियाँ को समान शिक्षा मिले और वे सैनिक तथा अन्य नागरिक कर्तव्यों में पुरुषों के समान ही भागीदार हों लेकिन यह उनसे पक्षधारण के सम्बन्ध में मीन रहता है । प्लेटो एक स्त्री-पुरुष सम्बन्ध को उचित मानता है लेकिन, यह इस सम्बन्ध के ऊपर सरकार की पूरी निगरानी जरूरी समझता है । प्लेटो ने व्यक्तिगत संपत्ति की अनुमति अवश्य दी है, लेकिन यह संपत्ति के प्रयोग और उसकी मात्रा को निश्चित कर देता है । इस सम्बन्ध में उसने स्पर्टा की व्यवस्था का अनुसरण किया है । प्लेटो ने नगर राज्य की जनसंख्या ५०४० निश्चित की है । प्लेटो जमीन को बराबर के बड़े टुकड़ों में बाँट देता है । इन टुकड़ों को न विभाजित किया जा सकता है और न हस्तांतरित । जमीन की पैदावार सार्वजनिक भोजनागार में पचायती ढंग से काम में लाई जाती है । इस प्रकार भूमिगत संपत्ति का समानीकरण हो जाता है । जमीन की वाहन दाम या घट्टेदास करते हैं । वे पैदावार का एक हिस्सा लगान के रूप में देते हैं ।

इससे विपरीत प्लेटो संपत्ति की धर्ममानता को स्वीकार कर लेता है । लेकिन, यह उसकी सीमा निश्चित कर देता है । प्लेटो का मत है कि एक नागरिक के पास साट की जमीन में चार गुने मूल्य की संपत्ति ही अधिक से अधिक रह सकती है । इसका उद्देश्य शमीरो गरीबों की अत्यधिक विषमताओं को दूर करना है । ग्रीस के अनुभव में यह प्रकट हो गया था कि शमीरों-गरीबों का अत्यधिक भेदभाव ही नागरिक बल का मूल कारण होता है । प्लेटो ने जितनी बटोरता से संपत्ति की सीमा निश्चित की है उतनी ही बटोरता से उसने संपत्ति के प्रयोग पर प्रतिबन्ध लगा दिए हैं । नागरिक किमी तरह का उद्योग धंधा, व्यापार-वाणिज्य या दस्तकारी नहीं कर सकते । य सारे कार्य 'निवासी विदेशियों' (resident aliens)

के हाथों में होते हैं। ये लोग प्रीमेन होते हैं, नागरिक नहीं होते। राज्य व पास केवल प्रतीक मुद्रा (token currency) होती है। वह चांदद स्पार्टों की लोह मुद्रा के समान होती है। श्रुणों के लिए व्याज नहीं लिया जा सकता। सोना और चांदी भी अपने पास नहीं रखा जा सकता। प्लेटो नागरिक के संपत्ति सम्बन्धी स्वामित्व पर हर प्रकार की पाबंदी लगा देता है।

प्लेटो ने रिपब्लिक में धर्म विभाजन के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया था और उसे सम्पूर्ण समाज का मूल सिद्धान्त ठहराया था। साँझ में वर्णित समाज-व्यवस्था के विश्लेषण से ज्ञात होता है कि उसने अभी उस सिद्धान्त को त्यागा नहीं है। धर्म का नया विभाजन पहले से विस्तृत है। इस धर्म विभाजन में राज्य की सारी जनसंख्या आ जाती है। तथापि, यह धर्म विभाजन बर्जनीय भी है। दाम केवल खेती करते हैं। प्रीमेन जो नागरिक नहीं होते, उद्योग व्यापार करते हैं। राजनीतिक कार्यों को केवल नागरिक ही करते हैं। स्पष्ट है कि रिपब्लिक की योजना की भाँति यह योजना भी मूल समस्या का समाधान नहीं करती बल्कि उसे छोड़ देती है। समस्या वह है जिसका पेरीक्लीड ने अपने धर्मोपेष्ट भाषण में उल्लेख किया था—अधिक से अधिक लोग अपने व्यक्तिगत कार्यों को करते हुए भी सार्वजनिक कार्यों में किन प्रकार भाग ले सकते हैं। प्लेटो इसी समस्या का हल खोज रहा है। लेकिन, यह एक ऐसे राज्य का निर्माण करता है जिसमें नागरिकता केवल कुछ विशेषाधिकार युक्त व्यक्तियों को ही प्राप्त होती है। इन नागरिकों को रोजी कमाने की आवश्यकता नहीं होती। इनके लिए रोजी कमाने का काम दास और विदेशी करते हैं। रिपब्लिक में धर्म विभाजन की देखाएँ साठ की प्रपेक्षा पतली हैं। रिपब्लिक में नागरिकों के बीच ही धर्म-विभाजन था यद्यपि प्लेटो ने इस समस्या पर पूरी सावधानी से विचार नहीं किया था। साँझ में नागरिक धार्मिक कार्यकलापों में कोई भाग नहीं लेते। यहाँ राज्य स्पष्ट रूप में धार्मिक विशेषाधिकार पर आधारित है। तथापि, प्लेटो ने संपत्ति को नहीं, प्रत्युत्पन्न मुरखा को अधिक महत्त्व दिया है।

प्लेटो ने इस सामाजिक व्यवस्था के आधार पर जिस राजनीतिक संविधान का निर्माण किया है, उसके विवरण में जाने की जरूरत नहीं है। उसने इन मुख्य समस्याओं की व्यवस्था की है—नगरसभा, परिषद्, और मजिस्ट्रेट। ये संस्थाएँ यूनान के प्रत्येक नगर में थीं। ध्यान देने योग्य बात यह है कि प्लेटो ने मिश्रित संविधान के विचार को किस प्रकार कार्यान्वित किया। मजिस्ट्रेटों को निर्वाचन के द्वारा चुना जाता है। यूनानियों के विचार से यह एक कुलीनतन्त्रात्मक पद्धति थी। नागरिकों की सामान्य सभा के अंतर्गत यहाँ समाप्त है। प्लेटो मजिस्ट्रेटों की मुख्य संस्था को नरक्षण नहीं, बल्कि 'विधियों के संरक्षक' (guardians of the law) के नाम से पुकारता है। इसमें संघीय मजिस्ट्रेट होते हैं। इन मजिस्ट्रेटों का निर्वाचन तीन सौपानों में होता है। सबसे पहले तीन सौ उम्मीदवार चुने जाते हैं। दूसरी बार इन तीन सौ उम्मीदवारों में से सौ चुने जाते हैं और तीसरी बार इन सौ में से सैंतीस चुने जाते हैं। लेकिन निर्वाचन व्यवस्था की सबसे अधिक उल्लेखनीय विशेषता तीन सौ साठ व्यक्तियों की परिषद् का निर्वाचन है। इस योजना का स्पष्ट उद्देश्य धनिक व्यक्तियों के मत को

अधिक महत्त्व देना है। नागरिकों को उनकी व्यक्तिगत सम्पत्ति के आधार पर चार भागों में बाँट दिया जाता है। प्लेटो ने यह पद्धति सोलन (Solon) द्वारा जारी किए गए एथेंस के सविधान से ग्रहण की थी। यह पद्धति एथेंस में लीबर्तन्त्र का सूत्रपात होने से पहले की थी। चूंकि व्यक्तिगत सम्पत्ति जमीन की लॉट के मूल्य से चार गुने से अधिक नहीं हो सकती, इसलिए सम्पत्ति के चार वर्ग हैं। सबसे नीचा वर्ग वह है जिसकी व्यक्तिगत सम्पत्ति जमीन के मूल्य से अधिक नहीं होती। दूसरा वर्ग वह है जिसकी सम्पत्ति दोगुने अधिक होती है लेकिन जमीन के दुगुने मूल्य से अधिक नहीं होती। यह क्रम इसी प्रकार चलता रहता है। सम्भवतः निम्नतम वर्ग मर्यादा में सबसे अधिक होगा और उच्चतम वर्ग की मर्यादा सबसे कम होगी। फिर भी प्लेटो प्रत्येक वर्ग को परिषद् के चौथाई सदस्य चुनने का अधिकार देता है।<sup>1</sup> यह कुछ इसी प्रकार है जैसे कि पूर्वकार्लिन प्रशासक सविधान में व्यवस्था की गई थी। वहाँ के नागरिकों को तीन भागों में बाँट दिया गया था। इनमें से प्रत्येक वर्ग तिहाई कर देता था। यही लोग वहाँ के विधानमण्डल के सदस्यों को चुनते थे। प्लेटो ने व्यवस्था की है कि यदि धनिक वर्ग मत नहीं देगा तो उस दण्ड दिया जाएगा। यह दास निम्नतम सम्पत्ति वर्ग के ऊपर लागू नहीं होती। इससे भी धनिक वर्ग के मत का महत्त्व बढ़ जाता है। सम्पत्ति वर्गों की व्यवस्था का सविधान पर भी असर पड़ता है। इसका कारण यह है कि कुछ पद केवल उच्चतम वर्ग या वर्गों के व्यक्तियों द्वारा ही भरे जा सकते हैं। परिषद् में लीबर्तन्त्र के सम्बन्ध में केवल एक ही रियायत की गई है। जितने स्थानों की पूर्ति करनी है, उसमें दुगुने व्यक्तियों को निर्वाचित किया जाता है। अन्तिम चुनाव साट के द्वारा किया जाता है। यह बात कम समय में आती है कि प्लेटो ने इस सविधान को जिसका व्यावहारिक भाग सम्पत्ति वर्गों की व्यवस्था पर आधारित है, राजतन्त्र और लीबर्तन्त्र का समन्वय माना है। लीबर्तन्त्र के साथ की गई रियायत बहुत कम है और वह जनता के असन्तोष के कारण अनिच्छापूर्वक की गई है। अस्तु का कहना था कि साँझ में वर्णित सविधान में राजतन्त्र का कोई तत्व नहीं था। उससे शब्दों में, यह किफ़ धनिकतन्त्र और लीबर्तन्त्र है जिसमें धनिकतन्त्र की घोर ज्यादा झुकाव है।<sup>2</sup> प्लेटो का विचार कानून का पालन करने वाले तत्त्वों को अधिक महत्त्व देना है। वह योग्यता के अनुपात में ही ऊँचे वर्ग के लोगों को राज्य में अधिक महत्त्व देना चाहता है। लेकिन परिणाम यह होता है कि जिन लोगों के पास सबसे अधिक सम्पत्ति है उन्हीं को सबसे अधिक महत्त्व प्राप्त हो जाता है। प्लेटो ने एक स्थल पर कहा है कि कृपाण व्यक्ति जो प्रच्छा नहीं है, उनमें आदमी में ज्यादा अमीर होगा जो श्रेष्ठ बातों के लिए संसाधन रखें करना चाहता है।<sup>3</sup> इसलिए यह स्पष्ट नहीं होता कि प्लेटो अस्तु से सहमत होता। अस्तु ने भी अपने

1. 744a, 750b—c, cf. सिर्रो द्वारा वर्णित राम में सर्वोच्च सविधान, *Republic*,

Bk II 22, 39-40.

2. *Politics*, 2, 6, 1260a, 6.

3. 743a, b.

मध्यवर्गीय राज्य के लिए सम्पत्ति की योग्यता निश्चित की है। अरस्तू का विचार है कि अमीर आदमी असीत रूप से गरीबों से बेहतर होते हैं। यह एक तथ्य है और इसका ऊपर उल्लेख किया जा चुका है कि प्लेटो ने स्टेट्समैन में कानूनविहीन लोकतन्त्र को घनिकतन्त्र से ऊँचा महत्त्व दिया है। प्लेटो की शासन-सम्बन्धी योजना को उसके विचारों के साथ सगत समझना असम्भव बात है। जब प्लेटो सविधान का निर्माण करने लगा तो उसे ज्ञात हुआ कि सम्पत्ति के भेद स्पष्ट और प्रयोग साफ हैं लेकिन गुण के भेद ऐसे नहीं हैं।

## शिक्षा और धार्मिक सस्थाएँ

(Educational and Religious Institutions)

प्लेटो की शिक्षा-सम्बन्धी बात की योजना के बारे में कुछ कहना अनावश्यक है। लॉड ने प्लेटो ने शिक्षा को और भी काफी ध्यान दिया है। पाठ्यक्रम की सामान्य रूपरेखा रिपब्लिक की ही भाँति है। पाठ्यक्रम में संगीत और व्यायाम को महत्त्व दिया गया है। प्लेटो का कवियों के ऊपर भ्रव भी विद्वानस नहीं है और वह साहित्य तथा कला के ऊपर कठोर प्रतिबन्ध लगाने के पक्ष में है। स्त्रियों को पुरुषों के समान ही शिक्षा प्राप्त करने का अधिकार है। समस्त नागरिकों के लिए शिक्षा अनिवार्य है। लॉड ने प्लेटो ने ज्यादा ध्यान शिक्षा के संगठन की ओर दिया है। चूँकि भ्रव सम्पूर्ण राज्य शिक्षा सस्था नहीं है, इसलिए शिक्षा का संगठन निश्चित करने की ओर विशेष ध्यान देना स्वाभाविक है। प्लेटो ने राज्य नियंत्रित विद्यालयों की व्यवस्था की है। इनमें शिक्षकों को राज्य की ओर से वेतन दिया जाता है। राज्य ही प्राथमिक और माध्यमिक श्रेणियों के लिए पाठ्यक्रम तय कर देता है। जो मजिस्ट्रेट विद्यालयों का चार्यभार सम्भालता है, प्लेटो उसे सारे मजिस्ट्रेटों में ऊँचा दर्जा देता है। लॉड ने शिक्षा का सिद्धान्त शिक्षा संगठन का सिद्धान्त है। इस दृष्टि से वह रिपब्लिक से भिन्न है।

प्लेटो ने धर्म का और राज्य के साथ उसके सम्बन्ध का जो विवरण प्रस्तुत किया है, उससे भी यह मालूम पड़ता है कि वह उसे सस्थागत रूप देना चाहता है। प्लेटो का धर्म के प्रति इतनी अधिक रुचि प्रकट करना शायद बुढ़ापे की निशानी है। रिपब्लिक में प्लेटो ने धर्म की अत्यन्त संक्षेप में चर्चा की थी। लॉड की दसवीं पुस्तक में प्लेटो ने धार्मिक विधि का विस्तार के साथ वर्णन किया है। यद्यपि इस प्रश्न में विद्वानों की मतक मितवती है और इसलिए इसमें असर है लेकिन फिर भी प्लेटो की प्रतिभा द्वारा प्रणीत यह सबसे शोकजनक वस्तु है। प्लेटो ने लॉड में बताया है कि शिक्षा की भाँति धर्म पर भी राज्य का नियन्त्रण होना चाहिए। उसने कहा है कि नागरिकों को किसी प्रकार के व्यक्तिगत धार्मिक उत्सव नहीं करने चाहिए। धार्मिक उत्सवों को सार्वजनिक देवालयों में अधिकृत पुरोहितों के द्वारा ही किया जाना चाहिए। प्लेटो की इस विचारधारा के दो कारण हैं। वह धर्म के कुछ अभ्यवस्थित रूपों को पसन्द नहीं करता था। उसने एक स्थल पर यह लिखा भी है कि उन्मादग्रस्त लोग, विदोषकर स्त्रियाँ देवार के धार्मिक



पचहो में बहुत पडती हैं । दूसरे, प्लेटो का यह भी विचार था कि यदि नागरिकों का अपना व्यक्तिगत धर्म होगा तो वह उन्हें राज्य की निष्ठा से विरक्त कर देगा । प्लेटो का धर्म-नियंत्रण केवल उत्सवों तक ही सीमित नहीं है उसका यह भी विश्वास है कि धार्मिक विचारों का नैतिक व्यवहार से घनिष्ठ सम्बन्ध होता है । कुछ भविष्यवासी निश्चितत अनैतिक प्रवृत्ति के होते हैं । इसलिए प्लेटो यह जरूरी मानता है कि धर्म का रूप निश्चित कर दिया जाए और राज्य को यह शक्ति दी जाए कि वह धर्म में श्रद्धा न रखने वाले लोगों को दण्ड दे सके । प्लेटो का धार्मिक विचारधारा सुगम है । यह नास्तिकता का निषेध करता है । प्लेटो ने नास्तिकता के तीन भेद माने हैं—देवताओं के अस्तित्व में अविश्वास, यह धारणा कि देवता मानव आचरण से सम्बन्ध नहीं रखते और यह धारणा कि यदि कोई पाप किया जाए तो उसका प्राणानी से प्रायश्चित्त हो सकता है । प्लेटो ने नास्तिकता के लिए पारावास और कुछ अवस्थाओं में श्राद्धदण्ड तक की व्यवस्था की है । यह व्यवस्था यूनानियों की प्रथा से बिलकुल भिन्न नहीं खाती । इस व्यवस्था के कारण साँज धार्मिक उत्पीड़न का प्रतिपादन करने वाली पहली पुस्तक हो जाती है ।

साँज के अन्त में प्लेटो ने जो बात कही है वह उससे मूल दशम के साथ मेल नहीं खाती । इस बात का उसके द्वारा वर्णित राज्य के साथ भी कोई मेल नहीं बैठता । पुस्तक के अन्त में प्लेटो ने एक समस्या का उल्लेख किया है । इस समस्या का उसने पहले कभी उल्लेख नहीं किया । यह समस्या अन्य समस्याओं से कोई मेल नहीं खाती और राज्य की उम्र अवस्था से भी कोई सम्बन्ध नहीं रखती जिसके कानून सर्वोच्च हो । प्लेटो ने इसे नोक्चरनल कौंसिल (Nocturnal Council) कहा है । इस कौंसिल में सैंतीस सदस्यों में से दस परिष्कृत सुरक्षित होते हैं । शिक्षा सचालक तथा अपने विशेष गुरुओं के कारण चुने गए पुरोहित आदि इससे विशेष सदस्य होते हैं । यह परिषद् कानून से बाहर होती है । फिर भी उसे राज्य की नैतिक समस्याओं का नियमन और नियन्त्रण करने की शक्ति मिली रहती है । प्लेटो का विचार है कि परिषद् के सदस्य ज्ञानवाग् होते हैं और वे राज्य का कल्याण कर सकते हैं । प्लेटो का अन्तिम निष्कर्ष यह है कि पहल दस परिषद् की स्थापना होनी चाहिए और राज्य उसके हाथ में सौंप देना चाहिए । स्पष्ट है कि नोक्चरनल कौंसिल रिपब्लिक के दार्शनिक शासक के स्थान पर है । साँज में उसका मन्त्रित्व द्वितीय सषष्ठे राज्य पर एक प्रहार है लेकिन यह परिषद् पूरी तरह दार्शनिक शासक नहीं है । चूंकि उसका वर्णन नास्तिकता के अपराध और अधिकृत पुरोहितों के बाद किया गया है, इसलिए इसमें पुरोहितवाद की कुछ गन्ध है । प्लेटो ने उससे मदस्यों की धार्मिक दृष्टि में ज्ञानवान् माना है, यह तथ्य उससे पुरोहितवाद को स्पष्ट कर देता है ।

"रिपब्लिक" और "साँज"

(The 'Republic' and the 'Laws')

यदि प्लेटो के राजनैतिक दर्शन पर समग्र दृष्टि से विचार किया जाए तो यह मानना पडता है कि रिपब्लिक में वर्णित राज्य का प्रारम्भिक रूप भी गलत रहा

था। रिपब्लिक ने नगर-राज्य के सिद्धान्त को कई चीजें दी। रिपब्लिक ने बताया है कि समाज के मूल सिद्धान्त क्या होते हैं। मानवीय जीवन पारस्परिक सहायता और सहयोग, आदान और प्रदान व भाव पर आधारित है। मनुष्य किस प्रकार अपने व्यक्तित्व का अधिकतम विकास कर सकता है और किस प्रकार सामाजिक जीवन को सुलभ बनाया जा सकता है। रिपब्लिक में इस सिद्धान्त का विकास सुकरात के इस सूत्र के आधार पर ही किया गया था कि सद्गुण सब का ज्ञान है। प्लेटो ने ज्ञान को गणित की शुद्ध निगमनात्मक पद्धति के आधार पर गृहीत माना था। इसी कारण प्लेटो का यह विचार था कि शासक और शासितों का सम्बन्ध प्रायः वही होता है जो कि ज्ञानियों और अज्ञानियों का होता है। परिणामतः, प्लेटो ने राज्य से कानून का बहिष्कार ही कर दिया। प्लेटो के राज्य सिद्धान्त में अनुभव और प्रथा के द्वारा ज्ञान के धीरे-धीरे अर्जन की कोई यात नहीं थी। फिर भी कानून के नियम ने स्वतन्त्र नागरिकता के उच्च नैतिक आदर्श को मजबूत कर दिया जो नगर-राज्य का सार था।

प्लेटो ने अपने बाद के दर्शन में यह कोशिश की कि कानून को उसका उचित स्थान दिया जाए लेकिन उसकी यह कोशिश पूरी नहीं थी। उसने जिस ढंग से द्वितीय संबंधी राज्य का वर्णन किया है उससे यह साफ जाहिर हो जाता है। वास्तविक कठिनाई यह थी कि पुनरीक्षण ऐसा चाहिए या जिससे उसके मनोविज्ञान का पूरी तरह पुनर्निर्माण होता और उसमें आदत को उचित महत्त्व मिलता। साथ ही प्लेटो के ज्ञान-सिद्धान्त में अनुभव और प्रथा को उचित स्थान मिलना चाहिए था। लॉर्ड के राज्य के अनुशीलन से आवश्यक संशोधन का सुभाव मिल गया था। इस पुस्तक में प्लेटो ने वास्तविक सत्ताओं और कानूनों का सावधानी से विश्लेषण किया है और इस प्रकार के अध्ययन का इतिहास से सम्बन्ध निर्दिष्ट किया है। लॉर्ड में भी उसने सन्तुलन का—दावों और हितों के पारस्परिक सामंजस्य—का सिद्धान्त निरूपित किया है। प्लेटो के विचार से यह सन्तुलन ही सर्वप्रधान शासन का आधार है। रिपब्लिक का राज्य तो बहुत कुछ भावप्रधान ही था। लॉर्ड के राज्य ने नगर-राज्य की समस्या का अधिक गम्भीर विश्लेषण प्रस्तुत किया, बताया कि सम्पत्ति के हितों का सत्यापन द्वारा प्रकट किए गए खोबतन्त्र के हितों के साथ किस प्रकार सामंजस्य स्थापित किया जाए। अरस्तू ने अपना विवेचन लॉर्ड के इन प्रारम्भिक सूत्रों से ही शुरू किया है। अरस्तू ने रिपब्लिक में उल्लिखित सामान्य सिद्धान्तों को नहीं त्यागा। ये सिद्धान्त उसने समाज-विषयक सिद्धान्त के घब भी मूल आधार हैं। अरस्तू ने लॉर्ड के प्रायः सभी सबेदों को अपना लिया है। उसने उनका अपने परिधम और ऐतिहासिक तथा व्यावहारिक साक्ष्य के द्वारा काफी विस्तार किया है। अरस्तू ने अपनी दर्शन-पद्धति में अपनी प्रक्रिया की व्याख्या और उनका अधिष्ठान सिद्ध करने वाले तर्कसम्मत सिद्धान्तों को भी देने का प्रयास किया है।

## Selected Bibliography

- "Greek Political Thought and Theory in the Fourth Century"  
By Ernst Barker, in *The Cambridge Ancient History*, Vol VI (1927), Ch 16
- Greek Political Theory Plato and his Predecessors* By Ernest Barker Second edition London, 1925 Chs VI—XVII
- "Fact and Legend in the Biography of Plato" By George Boas in *The Philosophical Review* Vol LVII (1948) p 439
- "The Athenian Philosophical Schools" By F M Cornford, in *The Cambridge Ancient History*, Vol VI (1927) Ch II
- The Laws of Plato* Ed E B Ingham 2 Vols Manchester, 1921
- Plato and his Contemporaries* By G C Field London 1930
- Greek Thinkers* By Theodor Gomperz Vol II Trans by G G Berry. New York, 1905. Bk V, Chs XIII XVII, XX
- Plato's Thought* By G M A Grube London, 1955 Ch 8
- The Authorship of the Platonic Epistles* By R Hackforth. Manchester, 1913
- Paidéia : The Ideals of Greek Culture* By Werner Jaeger. Trans by Gilbert Highet 3 Vols New York, 1939—44 Book IV.
- Essays in Ancient and Modern Philosophy* By H W. B Joseph Oxford, 1935 Chs 1—5
- Knowledge and the Good in Plato's Republic* By H. W. B Joseph London, 1948
- Discovering Plato* By Alexandre Koyre Trans by Leonora C. Rosenfield, New York, 1945
- Studies in the Platonic Epistles* By Glenn R Morrow Illinois Studies in Language and Literature Urbana 1925
- "Plato and the Law of Nature" By Glenn R Morrow in *Essay in Political Theory* Ed Milton R Konvitz and Arthur E Murphy Ithaca, 1948.
- Lectures on the Republic of Plato* By Richard L Nettleship Ed Lord Charnwood London, 1914
- The Open Society and its Enemies* By K R Popper, 2 Vols London, 1945 Vol I
- The Essence of Plato's Philosophy* By Constantin Ritter-Trans by Adam Allies London, 1933
- What Plato Said* By Paul Shorey Chicago, 1933
- Plato, the Man and his Work* By A. E Taylor Third Edition New York 1929

## अरस्तू : राजनैतिक आदर्श

(Aristotle : Political Ideals)

जिस समय डायो (Dion) ने तबलण डायोनीसियस (Dionysius) को शिक्षा देने और सिराक्यूज के शासन में सुधार करने के लिए प्लेटो को सिराक्यूज आने का आमन्त्रण दिया था उसी समय प्लेटो के प्रमुख शिष्य अरस्तू ने उसकी अकादमी में प्रवेश किया था। अरस्तू एथेंस का रहने वाला नहीं था। वह ग्रैस में स्टैगिरा नामक स्थान का निवासी था। उसका जन्म ३८४ ई० पू० में हुआ था। उसका पिता चिकित्सक था। अरस्तू की प्राणिशास्त्र के अध्ययन में इतनी रचि होने का कारण सम्भवतः यही है कि अरस्तू का पिता मकडूनिया का राजवंश था। अरस्तू प्लेटो के विद्यालय की ओर इसलिए आकृष्ट हुआ था कि वह उच्च अध्ययन के लिए यूनान में सबसे अच्छी जगह थी। एक बार आने के बाद वह प्लेटो के जीवन-काल में प्रायः बीस वर्ष तक वहाँ रहा। अरस्तू ने प्लेटो की शिक्षाओं को अनायास ही आत्मसात् कर लिया। अरस्तू की दार्शनिक रचनाओं के पन्ने-पन्ने पर इसकी छाप है। ३४७ ई० पू० में प्लेटो की मृत्यु हो गई। प्लेटो की मृत्यु के बाद अरस्तू ने एथेंस छोड़ दिया और भागे के बारह वर्षों में उसने विभिन्न कार्य किये। इस काल में ही उसने स्वतन्त्र रीति से ग्रन्थों की रचना की। वह ३४२ ई० पू० में मकडूनिया के राजकुमार सिकन्दर या शिक्षक नियुक्त हुआ। लेकिन, उसकी रचनाओं पर मकडूनिया के साथ उसके सम्बन्ध का कोई असर नहीं पड़ा है। अरस्तू यह नहीं समझ सका कि सिकन्दर की पूर्ण विजय का क्या महत्व है। इससे यूनानी और पूर्वी सभ्यताओं का सम्बन्ध होगा। अरस्तू ने अपने शिष्य को राजनीति के बारे में जो कुछ भी पढ़ाया होगा वह इस नीति के बिलकुल विरुद्ध रहा होगा। ३३५ ई० पू० में अरस्तू ने एथेंस में अपना विद्यालय स्थापित किया। यह चार बड़े दार्शनिक विद्यालयों में से दूसरे नम्बर पर था। भागे के बारह वर्षों में अरस्तू के अधिकांश ग्रन्थों की रचना हुई। इन ग्रन्थों की रचना तो अरस्तू ने सम्भवतः पहले ही शुरू कर दी थी परन्तु वे इस काल में पूरे हुए। अरस्तू अपने महान् शिष्य की मृत्यु के एक वर्ष बाद तक जीवित रहा। उसकी मृत्यु युबोइया में ३२२ ई० पू० में हुई। सिकन्दर की मृत्यु के बाद एथेंस में मकडूनिया विरोधी उपद्रवों से बचने के लिए अरस्तू युबोइया चला गया था।

### राजनीति का नया विज्ञान

(The New Science of Politics)

अरस्तू की रचनाएँ प्लेटो के सवाशों में एक भिन्न समस्या उपस्थित करती हैं। यदि हम अरस्तू की शुरू की रचनाओं को छोड़ दें तो उसके अविनाशित ग्रन्थ अधिकतर ऐसे हैं कि उन्हें प्रकाशन के लिए तैयार नहीं किया गया था। इन ग्रन्थों

का प्रयोग अध्यापन में होता था। हाँ, उनके महत्वपूर्ण ग्रन्थ विद्यालय की स्थापना के पहले लिख दिए गए थे। इन ग्रन्थों का प्रकाश अरस्तू की मृत्यु के ४०० वर्ष पश्चात् हुआ था। तब तक ये ग्रन्थ विद्यालय की सम्पत्ति रहें थे और बाद के शिक्षकों ने उनका उपयोग किया था। सम्भवतः, जब अरस्तू विद्यालय का प्रधान रहा था उस समय उसने अनुसंधान की कई विवक्षित योजनाओं का मजानन किया था। उसने ग्रीस के १५८ नगरों के सार्वभौमिक इतिहास की पद्धतान की थी। उसका एथेंस का सविधान विषयक ग्रन्थ जिसका पता १८६१ में बना, इसका एक उदाहरण है। ये अनुसंधान अधिकतर दार्शनिक नहीं प्रत्युत ऐतिहासिक थे। ये ध्यावहारिक खोज पर आधारित थे। इन अनुसंधानों के आधार पर अरस्तू अपनी रचनाओं में परिवर्द्धन करता रहता था।

अरस्तू का सबसे विख्यात ग्रन्थ पॉलिटिक्स है। अरस्तू ने इन ग्रन्थ की रचना सामान्य जनता के लिए नहीं की थी। कुछ लोगों को मन्देह है कि इसका वर्तमान रूप स्वयं अरस्तू ने नहीं दिया था बल्कि उसने कई सम्पादकों ने इनका पाण्डुलिपियों के आधार पर दिया था।<sup>1</sup> ये कठिनाइयाँ स्पष्ट हैं और कोई भी साधारण पाठक उन्हें पढ़ सकता है। लेकिन इन कठिनाइयों का समाधान जरा मुश्किल है। बाद के सम्पादकों ने पुस्तक के अध्यायों का क्रम बदला है। लेकिन अध्यायों को किसी भी क्रम से रखा जाये, पॉलिटिक्स एकीकृत अथवा सुप्रसिद्ध रचना नहीं माना जा सकती।<sup>2</sup>

पुस्तक ७ में अरस्तू ने आदर्श राज्य की रचना प्रस्तुत की है। यह पुस्तक ३ के अन्त से प्रारम्भ होती हुई मालूम पड़ती है। पुस्तकों ४, ५ और ६ आदर्श राज्यों का नहीं, प्रत्युत वास्तविक राज्यों का वर्णन करती हैं। ये स्वयं ही एक खण्ड का निर्माण करती हैं। इसलिए सातवीं और आठवीं पुस्तक को तीसरी पुस्तक के अन्त में और चौथी, पाँचवीं तथा छठी पुस्तकों को अन्त में रखा जाता है। तीसरी पुस्तक के अन्त में राजतन्त्र का और चौथी पुस्तक में लोकतन्त्र तथा घनिष्ठतन्त्र का वर्णन किया गया है। जहाँ तक पुस्तक के पढ़ने का सम्बन्ध है, कोई भी क्रम रखा जाये, काफी कठिनाइयाँ उपस्थित होती हैं। रोस (Rose) का यह कहना भी सही है कि पाठक पुस्तक के परम्परागत रूप को भी ग्रहण कर सकता है।

इस समस्या का सबसे सर्वश्रेष्ठ समाधान वर्नर जेंगर (Werner Jaeger)<sup>3</sup>

1 उदाहरण के लिए एनेस्ट बावर (Political Thought of Plato and Aristotle, 1906, p 259) का विचार है कि पॉलिटिक्स में अध्यायों के तीन सेटों का नोट्स हैं। इन्स्टी डी० एस्० (Aristotle 1924, p 236) का कहना है कि पॉलिटिक्स में दो विभिन्न ग्रन्थों का सम्मेलन है।

2 सत्या के द्वारा पुराणों के निर्देश का अधिप्राय पाण्डुलिपि का क्रम है। इस सम्बन्ध में कई प्रयोग किये गए हैं। पहली से तीसरी पुराणों के बाद का पुराणों की संख्या चरम है। इमिश्व के ट्यूबनर टेक्स्ट (Immisch's Teubner Text) में पृ० VII पर मुख्य संस्करणों की सारिका दी गई है।

3 Aristoteles (1923) Eng trans by Richard Robinson (1934). Ch X.

ने प्रस्तुत किया है। जंगर का समाधान भरतू के राजनैतिक दर्शन के विकास की काफी मुक्तिसंगत व्याख्या कर देता है। जंगर के अनुसार पॉलिटिक्स भरतू की ही इतिहास, किसी सम्पादक की नहीं। लेकिन, इस ग्रंथ की रचना दो कालों में हुई थी। इसलिए इसके दो भाग हो जाते हैं। पहला भाग आदर्श राज्य से और तत्सम्बन्धी पूर्वकालीन सिद्धांतों से सम्बन्ध रखता है। इसमें दूसरी पुस्तक भी शामिल है। इसमें पूर्ववर्ती सिद्धान्तों का ऐतिहासिक अध्ययन किया गया है और प्लेटो की धारणा की गई है। तीसरी पुस्तक में राज्य और नागरिकता के स्वरूप का अध्ययन किया गया है। यह आदर्श राज्य के सिद्धान्त की भूमिका है। सातवीं और आठवीं पुस्तकों में आदर्श राज्य की रूपरेखा प्रस्तुत की गई है। जंगर के विचार से उन चार पुस्तकों की रचना भरतू ने प्लेटो की मृत्यु के उपरान्त एथेंस में विदा लेने के कुछ समय बाद ही की थी। दूसरे भाग में अध्याय ४, ५, ६, आते हैं। इनमें भरतू ने वास्तविक राज्यों का, विशेषकर लोकतन्त्र और धनिकतन्त्र का अध्ययन किया है। उसने यह भी बताया है कि इन राज्यों के पतन के क्या कारण हैं तथा उन्हें किस प्रकार स्थायित्व दिया जा सकता है। जंगर का विचार है कि इन पुस्तकों की रचना भरतू ने अपने विद्यालय की स्थापना के बाद की थी।<sup>1</sup> उसने विचार से भरतू इस बीच में ही १५८ सविधानों की पड़ताल कर रहा था। भरतू ने चौथी, पाँचवीं और छठी पुस्तकें मूल प्रारूप के बीच में रख दी थीं। इनके परिणामस्वरूप आदर्श राज्य सम्बन्धी रचना बहुत बड़ी हो गई और वह राजनीति शास्त्र का एक मानान्य ग्रंथ बन गई। अतः जंगर का विचार है कि पहली पुस्तक सबसे आखिर में लिखी गई थी। यह बृहद् ग्रंथ की सामान्य भूमिका है। इस प्रकार जंगर के विचार में पॉलिटिक्स का उद्देश्य एक विज्ञान का ग्रंथ होना था। लेकिन इसको दुबारा नहीं लिखा गया, परन्तु इसके भिन्न भाग एक दूसरे में सम्मिलित हो जाते हैं। इसकी पूरी रचना में प्रायः १५ वर्ष लगे थे।

यदि यह उपकल्पना (hypothesis) सही मानी जाए, तो यह परिणाम निकलता है कि भरतू की विचारधारा ने पॉलिटिक्स दो चरणों को प्रकट करती है। ये दोनों चरण एक दूसरे से काफी फासले पर हैं। इनसे यह भी ज्ञात होता है कि भरतू ने प्लेटो के प्रभाव से मुक्त होने का प्रयास किया है या इसी बात की बेहतर तरीके से यो कहा जा सकता है कि भरतू ने अपनी स्वतन्त्र विचारधारा के निर्माण का प्रयास किया है। पहली बात यह है कि भरतू स्टेट्समैन और साँठ के अनुकरण पर एक आदर्श राज्य की रचना करना चाहता है। वह आदर्श राज्य की रचना की ही राजनैतिक दर्शन का मुख्य ध्येय समझता है। राजनीति शास्त्र के विषय में प्लेटो की जो नैतिक रचि दी, वह उसकी भी है श्रेष्ठ व्यक्ति और श्रेष्ठ नागरिक उसने लिए भी एक ही हैं या कम से कम एक होने चाहिए, राज्य का उद्देश्य उच्चतम नैतिक मनुष्य का निर्माण करना है। यह नहीं माना जा सकता

1. १३६ में मकदूनिया के विलियम की हत्या का प्रसंग देखिए, ४, १०, १३१ b2. उसने सविधानों के संकलन का कार्य १२६ और १२६ के बीच माना है।

कि भारतू ने इस दृष्टिकोण को जानबूझ कर छोड़ दिया। इसका कारण यह है कि भारतू ने आदर्श राज्य सम्बन्धी प्रबन्ध को पॉलिटिक्स का एक महत्त्वपूर्ण अंग बने रहने दिया था। लेकिन, लीसियम (Lyceum) की स्थापना के कुछ समय बाद ही उसने एक व्यापक आधार पर राजनीति के विज्ञान अथवा कला की कल्पना की। उसका विचार था कि नये विज्ञान का क्षेत्र सामान्य होना चाहिए, उसमें आदर्श और वास्तविक दोनों प्रकार की शासन-प्रणालियों का विवेचन होना चाहिए। उसमें शासन की कला और राज्यों का संगठन करने की शिक्षा का विधान होना चाहिए। राजनीति का यह नया विज्ञान केवल अनुभव-सापेक्ष और विवरणात्मक ही नहीं था, कुछ दृष्टियों से उसका नैतिकता से कोई सम्बन्ध नहीं था क्योंकि राजनेता के लिए यह आवश्यक है कि वह खराब राज्य का शासन करने में भी निपुण हो। नये राजनीति विज्ञान में सापेक्ष और निरपेक्ष दोनों प्रकार के राजनीतिक हित की जानकारी सम्मिलित थी। इसमें उस राजनैतिक व्यवस्था की भी जानकारी सम्मिलित थी जिसका उद्देश्य अथवा खराब उद्देश्य के लिए प्रयोग होता। राजनीतिक दर्शन की परिभाषा में यह विस्तार भारतू की एक मुख्य देन है।

इसलिए, भारतू के राजनैतिक दर्शन का विवरण सुगमता से दो भागों में बाँटा जा सकता है। पहले भाग का शीर्षक दूररी तीसरी, सातवीं और आठवीं पुस्तकें हैं। यहाँ हमें इन प्रश्नों पर विचार करना है—जिस समय भारतू ने अपनी स्वतन्त्र विचारधारा के निर्माण का प्रयास किया, उस समय उगती विचारधारा और प्लेटो की विचारधारा में क्या सम्बन्ध था, विशेषतः भारतू में ऐसी कौन सी बातें पाई जाती हैं जो उसे प्लेटो से पृथक् कर देती हैं। दूसरे भाग का शीर्षक चौथी, पाँचवीं और छठी पुस्तकें हैं। यहाँ विचारणीय प्रश्न है—शासन-प्रणालियाँ, राजनैतिक संगठन और परिवर्तन के पीछे काम करने वाली सामाजिक परिस्थितियाँ तथा वे साधन जिनसे राजनेता कार्य करता है। पहली पुस्तक के आरम्भिक अध्यायों में उसने उस महान् राजनैतिक समस्या के बारे में जिस पर वह तथा प्लेटो दोनों विचार करते रहे थे, अंतिम दब्द बहू दिया है। समस्या प्रकृति और रुढ़ि के बीच अंतर की है। भारतू ने अपने परिपक्व राजनैतिक चिंतन की अवस्था में प्रकृति की एक विनिष्ट स्वरूपना को प्रकट किया है।

### शासन-प्रणालियाँ

#### (The kinds of Rule)

भारतू ने विभिन्न विषयों की अपनी पुस्तकों में मकरा गहन इस बात पर विचार किया है कि अन्य देशों ने उस विषय पर क्या किया है। उसने अपनी आदर्श राज्य सम्बन्धी पुस्तक में भी इसी पद्धति का अनुसरण किया है। यहाँ उसकी मकमे अधिप रचि की बात प्लेटो की आलोचना है। यहाँ हम उन मतभेदों का ज्ञान प्राप्त करने की आशा रख सकते हैं जो उसमें और उसने गुरु के बीच थे तथा जिनकी उसे जानकारी थी। परिणाम कुछ निराशाजनक है। यहाँ तक रिपब्लिक का सम्बन्ध है, भारतू ने व्यक्तिगत सम्पत्ति और परिवार के उन्मूलन

पर आपत्ति प्रस्तुत की है। इन आपत्तियों की हम पहले ही चर्चा कर चुके हैं और उनका दुबारा उल्लेख करना अनावश्यक है। लेकिन, भरस्तू द्वारा की गई सॉज की आलोचना समझ में नहीं आती। इसमें अधिकतर प्योरे की बातें हैं और कहीं कहीं वे बहुत गलत हैं। यह इसलिए आश्चर्यजनक है क्योंकि भरस्तू के आदर्श राज्य की रचना बहुत कुछ सॉज के ऊपर आधारित है और उनमें कई बातों में साम्य यहाँ तक है कि शाब्दिक साम्य तक मिलता है। स्पष्ट है कि जब भरस्तू ने इस धरा की रचना की थी, उसने सॉज का विश्लेषण करना और उसके सिद्धान्तों से अपनी समझमति प्रकट करना मुनासिब नहीं समझा। भरस्तू की आलोचना के स्वर में यह मालूम पड़ जाता है कि ठीक वस्तु क्या होती। मालूम पड़ता है कि भरस्तू का प्लेटो की राजनैतिक रचनाओं तथा उसके सामान्य दर्शन के बारे में यह विचार था कि वे उत्कृष्ट और विचारपूर्ण अवश्य हैं परन्तु अत्यधिक क्रांतिकारी और कल्पनात्मक हैं। भरस्तू का बहना है कि वे धाम नहीं हैं, प्रत्युत् सदैव मौलिक हैं। लेकिन, उसके दिमाग में यह दावा मालूम पड़ती है—क्या वे विश्वसनीय हैं। भरस्तू ने अपनी समझमति का आधार एक नीरस व्यंग्यपूर्ण अवतरण में प्रकट किया है। इस अवतरण से यह ज्ञात हो जाता है कि प्लेटो और भरस्तू की मनोवृत्ति में क्या अंतर था

“हमें याद रखना चाहिए कि हमें दुर्गा व अनुभव की उपेक्षा नहीं करना चाहिए। यदि वे चीजें भ्रष्टी होतीं तो समय का प्रबल में प्रदस्य बात हो जाती। पला तो हर चीज का ता पण है। हाँ, यह दूसरी बात है कि बहुत-सी चीजों को मिलाकर नहीं रखा गया। दूसरी अवस्थाओं में कल्प के पास भी जानबूझा होता है, वे उसका उपयोग नहीं करते।”

संक्षेप में, भरस्तू मौलिक नहीं है, लेकिन वह ज्यादा गम्भीर है। उक्त विचार है कि सामान्य अनुभव की बातों में बहुत दूर हटना उचित नहीं है चाहे वे तर्कमय दृष्टि से ठीक हों।

प्लेटो और भरस्तू के आदर्श राज्य सम्बन्धी विचारों में एक अन्तर ऐसा है जिसकी छाप पॉलिटिक्स के प्रत्येक भाग में है। भरस्तू जिस आदर्श राज्य कहता है वह प्लेटो का द्वितीय सर्वप्रथम राज्य है। हम इस बात की अभी चर्चा कर चुके हैं कि भरस्तू ने साम्यवाद को अस्वीकार कर दिया था। इतने ज्ञात होता है कि भरस्तू ने रिपब्लिक व आदर्श राज्य को आदर्श के रूप में भी कभी मान्यता नहीं दी। भरस्तू का आदर्श सदैव सर्वव्यक्तिक शासन था, निरकुच शासन नहीं चाहे वह निरकुच शासन दार्शनिक शासक की प्रबल निरकुचता (enlightened despotism) ही क्यों न हो। इसलिए, भरस्तू ने शुरू से ही सॉज के इस दृष्टिकोण को ग्रहण कर लिया था कि अच्छे राज्य में कानून ही अन्तिम प्रभु होना चाहिए, कोई व्यक्ति नहीं चाहिए वह व्यक्ति कोई हो। उसने इन मानवी दुर्बलता के प्रति कोई रियायत नहीं मान बल्कि अष्ट शासन का एक अभिन्न भाग और इसलिए आदर्श राज्य की एक विशेषता

1 अनेट वॉर्ड ने *Greek Political Theory Plato and His Predecessors* (1925) में इन साम्यताओं की एक समीचीन सूची दी है। p p 350 ff

2 *Politics*, 2 5, 1264a. 1 ff (Jowett's trans)



माना। सर्वधानिक शासक का अपने प्रजाजनो के साथ सम्बन्ध अन्य किसी भी प्रकार की अधीनता से भिन्न होता है। इसमें यह आवश्यक है कि दोनों पक्ष स्वतन्त्र बने रहें। दोनों पक्षों के बीच कुछ अन्तर अवश्य रहते हैं लेकिन उनमें बीच कुछ समानता भी रहनी आवश्यक है।

अरस्तू विभिन्न प्रकार के शासनों के अन्तर का इतना महत्त्व देता है कि वह इसकी बार-बार चर्चा करता है। प्रतीत होता है कि उसकी इस विषय में चिन्ता से ही प्रभाव रक्षित रही थी।<sup>1</sup> सर्वधानिक शासक को अपने प्रजाजनो के ऊपर सत्ता उस सत्ता से भिन्न है जो स्वामी की अपने दासों के ऊपर होती है। इसका कारण यह है कि दास भी प्रवृत्ति कुछ भिन्न होती है। वह निम्न कोटि का प्राणी होता है। वह जन्म से हीन होता है और उसमें अपना शासन प्राप्त करने की क्षमता नहीं होती। अरस्तू यह स्वीकार करता है कि कभी कभी यह बात सही भी नहीं होती। लेकिन, दासता को इसी आधार पर उचित ठहराया जाता है। इसलिए दास स्वामी के हाथों में जीवित कठपुतली होता है। उसका दया से उपयोग होता है लेकिन, फिर भी उससे स्वामी की भलाई के लिए उपयोग होता है। राजनैतिक सत्ता घर की उस सत्ता से भी भिन्न होती है जिसका मनुष्य अपनी स्त्री और बच्चों के ऊपर प्रयोग करता है यद्यपि घर की सत्ता आश्रितों और पिता दोनों के लिए ही हितकारी होती है। अरस्तू के विचार से प्लेटो राजनैतिक सत्ता और पारिवारिक सत्ता के अन्तर को नहीं समझ सका था। यह उसकी एक गम्भीर भूल थी। इस भूल के कारण ही प्लेटो ने स्टेट्समैन में कहा है कि राज्य परिवार का ही एक बृहत्तर रूप होता है। बच्चा बयरक नहीं है। यद्यपि बच्चे पर शासन उसकी भलाई के विचार से ही किया जाता है, फिर भी वह समानता की स्थिति में नहीं है। पति की स्थिति स्पष्ट नहीं है। अरस्तू का विचार है कि स्त्रियों का स्वभाव पुरुषों से भिन्न होता है। यह आवश्यक नहीं है कि स्त्रियाँ पुरुषों से हीन हों। लेकिन, स्त्रियाँ पुरुषों के समान नहीं होती। राजनैतिक सम्बन्ध केवल समानता के आधार पर ही स्थापित हो सकता है। इसलिए, यदि आदर्श राज्य लोकतन्त्र नहीं है तो उसमें लोकतन्त्र का अंश अवश्य है। "यह समान व्यक्तियों का एक समाज है जिसका उद्देश्य सर्वश्रेष्ठ सम्भव जीवन है।"<sup>2</sup> यदि इस समाज के सदस्यों में अन्तर इतना अधिक है कि उनमें समान 'सद्गुण' नहीं होता, तो फिर वह सर्वधानिक अथवा वास्तविक दृष्टि से राजनैतिक समाज नहीं रहता।

### कानून का शासन

#### (Rule of Law)

राज्य में सर्वधानिक शासन का इस अर्थ से भी अनिष्ट सम्बन्ध है कि यह सर्वश्रेष्ठ व्यक्ति द्वारा शासित हो या सर्वश्रेष्ठ कानूनों के द्वारा शासित हो क्योंकि

1. Cf. Politics 3, 6 1728 b, 31 में उसने अपने गुरु के प्रतिष्ठित सम्वादों की चर्चा की है। इससे कुछ पंक्तियाँ पूर्व ही 1278 b, 18 में उसने पहली पुस्तक में उल्लिखित गृहपति की सत्ता के विवेचन का निर्देश दिया है यद्यपि विषय एक ही है।

वह शासन जो अपने प्रजाजनो की भलाई के लिए हो, कानून के अनुसार भी होता है। इसलिए, भरस्तू ने कानून की सर्वोच्चता को थ्रेष्ठ शासन का एक चिह्न माना है, केवल एक अभाग्यपूर्ण आवश्यकता ही नहीं। प्लेटो ने स्टेट्समैन में बुद्धिमान शासक के शासन और कानून के शासन को वैकल्पिक माना है।<sup>1</sup> भरस्तू के विचार में प्लेटो की यह भूल है। बुद्धिमान् से बुद्धिमान् शासक भी कानून के बिना अपना काम नहीं चला सकता। इसका कारण यह है कि कानून निर्विकल्पक होता है। किसी प्रादमी में, चाहे वह कितना ही भला बयो न हो, यह निर्विकल्पकता नहीं आ सकती। प्लेटो चिकित्सा शास्त्र और राजनीति में अक्षर तुलना किया करता था। भरस्तू इस तुलना को गलत मानता है। भरस्तू के विचार में यदि राजनैतिक सम्बन्धों में स्वतन्त्रता का भावना रहनी है, तो राजनैतिक सम्बन्ध कुछ इस प्रकार का होना चाहिए कि प्रजाजन अपने निर्णय और दायित्व को न छोड़ दें। यह उच्च स्तर सम्भव है जब कि शासक और शासित दोनों की कानूनी स्थिति हो। कानून की उद्देश्य-रहित सत्ता मजिस्ट्रेट का स्थान नहीं लेती। लेकिन, वह मजिस्ट्रेट की सत्ता को नैतिक महत्व प्रदान करती है। मजिस्ट्रेट की सत्ता को यह नैतिक महत्व इसके बिना प्राप्त नहीं हो सकता। सर्वधानिक शासन प्रजाजनो के गौरव को कल्प रखता है। व्यक्तिगत या निरंकुश शासन उसका गौरव कायम नहीं रखता। भरस्तू ने एकाधिक स्थलों पर कहा है कि सर्वधानिक शासक इच्छुक प्रजाजनो के ऊपर शासन करता है। वह सहमति के द्वारा शासन करता है और अधिनायक से बिल्कुल भिन्न होता है। भरस्तू जिस यथार्थ नैतिक विशेषता की बात करता है, वह उन्नी ही धलनामयी है जितनी कि आजकल के सिद्धान्तों में शासितों की सहमति। लेकिन, इसकी वास्तविकता के ऊपर सन्देह नहीं किया जा सकता।

भरस्तू के विचार से सर्वधानिक शासन में तीन मुख्य तत्त्व हैं—पहले यह शासन जनता की या सर्वसाधारण की भलाई के लिए होता है। यह कोई दल, शासन अथवा अत्याचारी शासन नहीं होता जो केवल एक वर्ग अथवा व्यक्ति के हित के हो। दूसरे, यह एक विधिसम्मत शासन होता है। इसका अभिप्राय यह है कि यह शासन सामान्य विनियमों के अनुसार चलता है, मनमानी आज्ञापितियों के अनुसार नहीं। साथ ही शासन पुराने रीति-रेवाजों और संविधान की रूढ़ियों का भी विरस्कार नहीं करता। तीसरे, सर्वधानिक शासन इच्छुक प्रजाजनो का शासन है। वह केवल शक्ति द्वारा समर्थित निरंकुश शासन नहीं है। भरस्तू ने सर्वधानिक शासन की इन तीनों विशेषताओं का स्पष्ट रीति में उल्लेख किया है। लेकिन, उलने इसकी व्यवस्थित रूप में कही परीक्षा नहीं की है कि क्या यह सूची पूरी है और इन तीनों में क्या आस्पर्शिक सम्बन्ध है। भरस्तू को यह ज्ञात था कि हो सकता है कि शासन में इन तीनों में से एक विशेषता न हो। उदाहरण के लिए अत्याचारी शासन निरंकुशता से अपने प्रजाजनो की भलाई का कार्य कर सकता है अथवा विधिसम्मत शासन अनूचित रूप से एक वर्ग के साथ पक्षपात कर सकता है।

संवैधानिक शासन के ऊपर इतना जोर देने का कारण यह है कि भरस्तू ने सॉल्ट का यह सुझाव स्वीकार कर लिया है कि कानून को एक भ्रष्टाचारी व्यवस्था नहीं प्रयुक्त नैतिक और सम्य जीवन की एक अपरिहार्य व्यवस्था मानना चाहिए। पॉलिटिक्स का एक प्रारम्भिक अवतरण प्लेटो के एक प्रतिद्वन्द्व वाक्य को ध्यान में रखते हुए लिखा गया था, "मनुष्य परिष्कृत होने पर सर्वश्रेष्ठ प्राणी होता है, लेकिन कानून और न्याय से पृथक् होने पर वह निकृष्टतम प्राणी होता है।" लेकिन, कानून सम्बन्धी यह दृष्टिकोण उस समय तक असम्भव है जब तक यह न मान लिया जाये कि अनुभव के साथ-साथ विवेक का भी विकास होता है और यह सामाजिक ज्ञान कानून तथा रूढ़ियों में निहित होता है। इस बात का दार्शनिक महत्त्व बहुत अधिक है। यदि बुद्धि तथा ज्ञान विद्वानों के ही साध्य हैं, तो साधारण व्यक्ति का अनुभव व्यय ही होता है, उसकी राय अविश्वसनीय होती है। इस दृष्टि से प्लेटो का तर्क लाजवाब है। इस बात को एक अन्य प्रकार से भी कहा जा सकता है। यदि प्लेटो के दर्शन में यह भ्रम है कि वह युगों के अनुभव की उपेक्षा करता है, तो यह अनुभव ज्ञान का वास्तविक विकास होना चाहिए। यह विकास रूढ़ि के रूप में व्यस्त होता है, विज्ञान के रूप में नहीं। यह विकास व्यवहार-बुद्धि के द्वारा होता है, विद्वता के द्वारा नहीं। राजनीति में लोकमत को एक अपरिहार्य तत्व ही नहीं मानना चाहिए, बल्कि किसी सीमा तक उसे एक युवितसंगत मानक भी मानना चाहिए।

भरस्तू का कहना है कि यह तर्क किया जा सकता है कि कानून का निर्माण करने में लोगों का सामूहिक ज्ञान सब से बुद्धिमान कानून-निर्माता के ज्ञान से बढ़ कर होता है। जनसभाओं की राजनीतिक योग्यता पर विचार करते समय यह इस तर्क का और विकास करता है। समूह में मनुष्य एक दूसरे के पूरक बन जाते हैं। एक मनुष्य प्रश्न के एक भाग को समझता है, दूसरा मनुष्य प्रश्न के दूसरे भाग को समझता है। इस प्रकार वे सारे विषय को समझ जाते हैं। उसने इस सम्बन्ध में एक उदाहरण दिया है (जो पूरी तरह स्पष्ट नहीं है)। उसका कहना है कि कलाओं में जनता की रुचि अन्ततोगत्वा विश्वसनीय होती है जब कि विशेषज्ञ कभी-कभी भयकर भूलें कर बैठते हैं। भरस्तू लिखित कानून से प्रयागत कानून को ज्यादा अच्छा समझता है। यह यहाँ तक मानने को तैयार है कि यदि केवल लिखित कानून का ही प्रश्न हो, तो कानून को समाप्त करने की प्लेटो की योजना को स्वीकार किया जा सकता है। लेकिन, भरस्तू स्पष्ट रूप से इस बात को असम्भव मानता है कि सब से बुद्धिमान शासक का ज्ञान प्रयागत कानून से बेहतर होता है। सुकरात और प्लेटो ने प्रकृति और रूढ़ि के बीच भारी अन्तर माना था। इसकी वजह से वे बुद्धिवाद अथवा तर्कवाद के भी बहुत हिमायती बन गये थे। भरस्तू ने इस अन्तर को दूर कर दिया। एक श्रेष्ठ राज्य में राजनेता के विवेक को उस विवेक से अलग नहीं किया जा सकता जो उसके द्वारा शासित समाज के कानून और प्रथा में निहित होता है।

भरस्तू का राजनैतिक भादसों प्लेटो के राजनैतिक भादसों के समान ही है। प्लेटो की भाँति भरस्तू भी राज्य का एक नैतिक उद्देश्य स्वीकार करता है। भरस्तू ने अपनी यह राय कभी नहीं बदली, उस समय भी नहीं बदली जब उसने अपने राजनैतिक दर्शन की परिभाषा का विस्तार कर उसमें उन राजनेताओं के लिए जो भादसों से दूर व्यावहारिक राज्यों का शासन करते हैं, एक दीपिका (manual) का समावेश किया। राज्य का वास्तविक उद्देश्य अपने नागरिकों का नैतिक बल्यार करना है। राज्य उन व्यक्तियों का एक समूह है जो सर्वश्रेष्ठ सम्भव जीवन को प्राप्त करने के लिए आपस में मिल कर रहते हैं। यही राज्य का 'विचार' या धर्म है। परिभाषा के सम्बन्ध में भरस्तू का अन्तिम प्रयत्न इस विश्वास पर आकर टहर जाता है कि अवेला राज्य ही आत्म निर्भर होता है। दूसरे शब्दों में अवेले राज्य में ही वे सारी परिस्थितियाँ प्राप्त हो सकती हैं जो नागरिक का उच्चतम नैतिक विकास कर सकती हैं। प्लेटो की भाँति भरस्तू ने भी अपना भादसों केवल नगर-राज्य तक ही सीमित रखा था। नगर-राज्य एक छोटा और घनिष्ठ समुदाय होता है। उच्च जीवन नागरिकों का सामाजिक जीवन होता है। उसके अन्तर्गत परिवार, धर्म तथा मंत्रीपूर्ण व्यक्तिगत सम्बन्धों—सब का समावेश हो जाता है। भरस्तू की वास्तविक राज्यों की परीक्षा में भी ऐसी कोई चीज नहीं मालूम पड़ती जिससे यह ज्ञात हो कि फिलिप अथवा सिकन्दर के साथ उसके सम्बन्ध ने उसे मकदूनिया द्वारा यूनानी नगर अथवा पूर्व की विजय के राजनैतिक महत्त्व को समझने की शक्ति दी हो। भरस्तू की दृष्टि में नगर-राज्य की राजनैतिक असफलता ने उसके भादसों रूप को भ्रष्ट नहीं किया।

इसलिए, राजनैतिक भादसों के सम्बन्ध में भरस्तू का सिद्धान्त स्पष्ट रूप से उस आधार पर टिका हुआ है, जो उसने प्लेटो के सम्पर्क से प्राप्त कर लिया था। भरस्तू ने प्लेटो द्वारा स्टेट्समैन और लॉड में वर्णित सिद्धान्त के मुख्य तत्वों को ग्रहण कर उसमें ऐसे परिवर्तन किये हैं जिससे कि सिद्धान्त अधिक स्पष्ट और सात प्रतीत होने लगे। यह बात प्लेटो के बाद के इस सिद्धान्त के सम्बन्ध में कि कानून को राज्य का अनिवार्य घटक होना चाहिए विशेष रूप से सही है। बूँकि यह सही है, इसलिए, हम मानव प्रकृति की उन दशाओं पर भी ध्यान देना चाहिए जो इसे सही बनाती हैं। यह मान लेना चाहिए कि कानून में वास्तविक विवेक होता है और इस प्रकार का विवेक सामाजिक प्रथाओं में भी रागिभूत हो जाता है। जो नैतिक आवश्यकताएँ कानून को आवश्यक बनाती हैं, राज्य के नैतिक भादसों के रूप में उनकी भी मान्यता होनी चाहिए। इसका अभिप्राय यह हो जाता है कि सच्चे राजनैतिक शासन में प्रजाजनों को कानून की अचीनता माननी चाहिए, उन में स्वतन्त्रता की भावना होनी चाहिए और शासन उनकी सहमति पर टिका होना चाहिए। ये द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य के नहीं, प्रत्युत् स्वयं भादसों राज्य के तत्व हैं।

भरस्तू ने भादसों राज्य के बारे में ज्यादा कहने की आवश्यकता नहीं है। भरस्तू ने भादसों राज्य की रचना की घोषणा अथवा की लेकिन उतने अपनी इस घोषणा को कभी बार्सान्वित नहीं किया। पाठक को यही लगता है कि भरस्तू की

आदर्श राज्य की रचना में कोई दिलचस्पी नहीं थी। धरस्तू आदर्श राज्य का सम्बन्ध में नहीं, प्रत्युक्त राज्य के आदर्शों के सम्बन्ध में पुस्तक लिख देता है। धरस्तू ने पॉलिटिक्स की सातवीं और आठवीं पुस्तकों में आदर्श राज्य की रूप-रेखा प्रारम्भ की थी लेकिन यह उसे समाप्त नहीं कर सका। यह बात महत्त्वपूर्ण है, दास कर उस समय जब कि यह बात सही हो कि इन पुस्तकों की रचना पहले ही गई हो। श्रेष्ठ जीवन के लिए भौतिक और मानसिक दोनों परिस्थितियों की आवश्यकता होती है। धरस्तू ने इन परिस्थितियों पर अपना ध्यान विशेष रूप से केन्द्रित किया है। इन परिस्थितियों की सूची लॉज से प्राप्त की गई है। इनमें जनसंख्या, उसके परिमाण और चरित्र, राज्यक्षेत्र के आकार, प्रकृति और स्थिति आदि का विवेचन किया गया है। धरस्तू हर वान में प्लेटो से महत्त नहीं है। उसहरण के लिए यह ऐसे स्थान को ज्यादा पसंद करता है जो समुद्रतट के पास हो। लेकिन, ये भेद विवरण से सम्बन्ध रखते हैं। तथापि, सम्बद्ध परिस्थितियों की सूचना सही है जिसका प्लेटो ने प्रस्ताव किया था। प्लेटो और धरस्तू दोनों ही श्रेष्ठ जीवन के लिए कुछ भौतिक परिस्थितियों को तो आवश्यक समझते ही थे, उनके विचार से अनिवार्य शिक्षा प्रणाली भी नागरिकों को ढालने के लिए सबसे आवश्यक साधन है। जहाँ तक सामान्य शिक्षा सिद्धान्त का सम्बन्ध है, धरस्तू प्लेटो से कुछ मतभेद रखता है। यह अच्छी आदतों के निर्माण को ज्यादा महत्त्व देता है। अपने आदर्श को प्रकृति और विवेक के बीच रखा है। ये तीन चीजें ही आदर्शों को सद्गुणी बनाती हैं। कानून आश्रित राज्य में प्रथा को जो महत्त्व दिया गया है, उसको ध्यान में रखते हुए यह परिवर्तन आवश्यक था। धरस्तू का सारा विवेचन उदार शिक्षा को लेकर है। उसकी निगाह में उपयोगिता की प्लेटो की अपेक्षा कम कीमत है। प्लेटो ने रिपब्लिक में उच्च शिक्षा की एक योजना प्रस्तुत की थी। धरस्तू ने उच्च शिक्षा की ऐसी कोई योजना प्रस्तुत नहीं की है। संभवतः, इसका कारण यह रहा हो कि पॉलिटिक्स प्रथम रचना है। आदर्श राज्य के शासन पर भी लॉज को छाया है। सम्पत्ति पर व्यक्तिगत स्वामित्व होगा लेकिन उसका प्रयोग सामूहिक होगा। जमीन पर दास कास्त करते थे। शिल्पकारों को नागरिकता के क्षेत्र से बाहर रखा गया था। इसका कारण यह था कि जिन लोगों का समय नारीरिक श्रम में ही खप जाता है, उनके लिए 'सद्गुण' असंभव है।

### आदर्श तथा वास्तविक का संघर्ष

(Conflict of the Ideal and the Actual)

अब तक हमने धरस्तू के राजनैतिक आदर्शों पर ही विचार किया है। हमने यह नहीं देखा है कि यदि इन आदर्शों का नगरो को वास्तविक सस्थाओं और प्रथाओं में सम्बन्ध स्थापित किया जायेगा, तो क्या कठिनाइयाँ और विषमताएँ उत्पन्न होंगी। आदर्श प्लेटो के आदर्शों की भाँति निगमनात्मक है और यह पूर्ववर्ती मिथ्यात के दोषों के निगमनात्मक विस्लेषण के आधार पर तय्यार किया गया था। लेकिन, यह स्पष्ट है कि शासन में आदर्शों तथा व्यवहार की विषमताओं के सम्बन्ध में प्लेटो की अपेक्षा धरस्तू अधिक जागरूक है। प्लेटो ने यह कभी नहीं माना था कि यदि

भादर्श को सच्चा बनना है, तो उसे व्यवहार में प्रवर्ण निहित होना चाहिए। उल्टे रुढ़ि को भी विवेक के समान वसा महत्व नहीं दिया जैसा कि भरस्तू ने दिया था। यदि तथ्य भादर्श सत्य के अनुकूल नहीं हैं, तो प्लेटो गणितज्ञ प्रयत्न रहस्यवादी की भाँति यही कहता कि यह तथ्यों की ही बुराई है। भरस्तू व्यवहार-बुद्धि और सुणों के ज्ञान को पूरा महत्व देता है। अतः, उसके विचार इतने क्रांतिकारी नहीं हैं। भरस्तू की विचारधारा का मूल तत्त्व यह है कि यदि भादर्श को प्रभावशाली शक्ति बनना है, तो उसे वास्तविक परिस्थितियों के अनुकूल होना चाहिए, उनके प्रतिबन्ध नहीं। रुढ़ि में प्रतर्निहित विवेक एक ऐसा पथ प्रदर्शक सिद्धान्त होना चाहिए जो वास्तविक परिस्थितियों के लक्ष्मण से लाभ उठाये और उन परिस्थितियों में धीरे-धीरे सुधार करे। सामाजिक और जीवशास्त्रीय समस्याओं पर विचार करने के उपरान्त प्रकृति के सम्बन्ध में भरस्तू का अन्तिम रूप से यही दृष्टिकोण बना था।

जिस समय भरस्तू ने भादर्श राज्य के सम्बन्ध में अपने प्रवर्ण की रचना की थी, उस समय भी वह इस समस्या का पूरी तरह समाधान नहीं कर सका था। पॉलिटिक्स की तीसरी पुस्तक की जटिलताओं से यह बात स्पष्ट है। इस पुस्तक में उसने सम्पूर्ण अथ की महत्वपूर्ण समस्याओं का विवेचन किया है। पुस्तक के उपसंहार से ज्ञात होता है कि वह भादर्श राज्य की भूमिका थी। सातवीं और आठवीं पुस्तकों से ज्ञात होता है कि भरस्तू को यह योजना कार्यान्वित करना इतना असन्तोषजनक लगा कि उसने उसे कभी समाप्त नहीं किया। फलतः, जब उसने पहले मसौदे का विस्तार किया, उसने भादर्श राज्य की रूपरेखा को विस्तृत नहीं बनाया प्रत्युत चौथी से छठी पुस्तक तक जोड़ दी। इन पुस्तकों में यथायथा की भावना अधिक स्पष्ट है, लेकिन वे तीसरी पुस्तक के विचार-प्रवाह को ही आगे ले जाती हैं। हम सुगमता से यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि ज्यों-ज्यों भरस्तू की आयु बढ़ती गई, भादर्श राज्य की रचना में उसकी रुचि कम होती गई। तीसरी पुस्तक के अध्ययन से यह निष्कर्ष स्पष्ट निकल आता है। भरस्तू के विचार से इस पुस्तक की जटिलताओं का अधिक कारण यह है कि भादर्श राज्य के विवेचन के लिए वर्तमान राज्यों का विस्तृत अध्ययन आवश्यक है। अपने मूल उद्देश्य की अपेक्षा व्यावहारिक अध्ययन में उसकी अधिक रुचि है। भरस्तू ने तीसरी पुस्तक के बाद चौथी, पाँचवीं और छठी पुस्तकें जोड़ीं, इसके कारण काफी जोरदार ये लेकिन शायद ये वही कारण नहीं थे किन्हीं वजह से उसने पहले तीसरी पुस्तक लिखी। योजना अपने मूल क्षेत्र में आगे बढ़ गई लेकिन वह उन रुचियों के कारण, आगे बढ़ी जो प्रारम्भ से ही विद्यमान थीं।

भरस्तू की सामान्य कठिनाई को हम आसानी से समझ सकते हैं। उसने प्लेटो ने जिस राजनैतिक भादर्श को प्राप्त किया था, उसने अनुसार नगर और नागरिक विमुक्त रूप से सहसम्बन्ध शब्द थे। इससे तीन प्रश्न उत्पन्न होते हैं, जिन्हें उसने तीसरी पुस्तक के प्रारम्भ में रखा है—राज्य क्या है? नागरिक कौन है? क्या अष्ट मनुष्य का सदगुण वही है जो अष्ट नागरिक का होता है? राज्य सर्वश्रेष्ठ नैतिक जीवन के लिए मनुष्यों का सघ है। मनुष्यों का समुदाय सामूहिक रूप से किस प्रकार का जीवन स्थानीय करना चाहता है, यह इस बात पर निर्भर है कि वे किस प्रकार के मनुष्य हैं

घौर के किस प्रकार के लक्ष्य प्राप्त करना चाहते हैं। बदल म, राज्य का लक्ष्य यह निर्धारित करेगा कि उसके सदस्य कौन हो सकते हैं और उनका अलग-अलग जीवन किस प्रकार का होगा। इसी दृष्टिकोण से अरस्तू ने कहा है कि सविधान नागरिकों की एक व्यवस्था है अथवा एक प्रकार का जीवन है और शासन प्रणाली जीवों के उस प्रकार की अभिव्यक्ति है जिसका राज्य अभिवृद्ध करना चाहता है। राज्य का नैतिक स्वरूप प्रबल ही नहीं है, वह उसके राजनैतिक और वैधिव स्वरूप को पूरी तरह आच्छादित कर लेता है। इस प्रकार अरस्तू का निष्कर्ष है कि राज्य उसी समय तक वायम रहता है जब तक उसकी शासन प्रणाली स्थिर रहती है। शासन-प्रणाली में परिवर्तन होने से सविधान में अथवा नागरिकों के जीवन-प्रकार में परिवर्तन हो जाता है। कानून, सविधान, राज्य, शासन-प्रणाली इन सबका घनिष्ठ सम्बन्ध है। नैतिक दृष्टि से वे सब उस उद्देश्य से सम्बन्ध रखते हैं जिसके कारण सभ का निर्माण होता है।

जहाँ तक उद्देश्य आदर्श राज्य के निर्माण का है यह कोई अलघ्य आपत्ति नहीं है। इस प्रकार के राज्य में सर्वोच्च प्रकार का जीवन होगा। प्लेटो की बम-से-बम यह मान्यता थी कि 'सत्' के विचार को जानने से यह पता चल जाएगा कि यह क्या है। लेकिन, पहले तो सत् के विचार को जान लेना फिर वास्तविक जीवनो और वास्तविक राज्यों की आलोचना तथा मूल्यांकन करने के लिए उसका एक मानक के रूप में प्रयोग करना अरस्तू को दबिकार नहीं लगा। लेकिन, यदि कोई गुरु से ही वास्तविक राज्यों का निरीक्षण और वर्णन करे, तो कुछ भेदभाव रखने होंगे। अरस्तू के अनुसार, श्रेष्ठ मनुष्य और श्रेष्ठ नागरिक केवल आदर्श राज्य में ही समान हो सकते हैं। जब तक राज्य के उद्देश्य यथासम्भव सर्वश्रेष्ठ नहीं होंगे, उनको प्राप्त करने के लिए एक ऐसे जीवन की आवश्यकता होगी, जो यथासम्भव सर्वश्रेष्ठ से हलका होगा। वास्तविक राज्यों में विभिन्न प्रकार के नागरिक होते हैं और उनमें विभिन्न प्रकार के सदगुण होते हैं। इसी प्रकार अरस्तू ने नागरिक उस व्यक्ति को बताया है जो सभा में भाग ले सकता है और जुरी के रूप में कार्य कर सकता है। यह परिभाषा एथेंस की प्रथा के ऊपर आधारित थी। यहाँ अरस्तू ने यह भी स्पष्ट कर दिया है कि यह परिभाषा केवल सौकतन्त्रात्मक राज्य में ही लागू होगी। इसी प्रकार, एक धार्मिक स्थल पर जब अरस्तू यह कहता है कि शासन-प्रणाली के साथ ही राज्य की सत्ता भी बदल जाती है, यहाँ वह यह चेतावनी भी देता चलता है कि इससे कारण नए राज्य को पूर्ववर्ती राज्य के श्रेष्ठों तथा दायित्वों को धुक्काने से भूह नहीं मोड़ना चाहिए। व्यवहार में कुछ भेदभाव करने आवश्यक है। सविधान नागरिकों के लिए एक जीवन शैली ही नहीं है, वह सार्वजनिक कार्यों को करने के लिए पदाधिकारियों का संगठन भी है। इसलिए, उसके राजनैतिक पक्षों को उसके नैतिक प्रयोजन के साथ एक दम से नहीं जोड़ा जा सकता। इन जटिलताओं पर ध्यान देने से यह स्पष्ट हो जाता है कि एक ऐसे आदर्श राज्य की रचना करना जो सब के लिए मानव का काम दे सबे कितना कठिन है।

जब अरस्तू शासन प्रणालियों के वर्गीकरण के प्रश्न पर विचार करता है, उग समय भी इसी प्रकार की कठिनाइयों उठ सही होती है। यहाँ वह शासन-

प्रशासियों के वही छ भेद स्वीकार कर लेता है जिनका प्लेटो ने स्टेट्समैन में उल्लेख किया था। भरस्तू सर्वपानिक शासन और निरकुश शासन में इस आधार पर भेद करता है कि सर्वपानिक शासन तो सब की भलाई के लिए होता है लेकिन निरकुश शासन केवल शासन वर्ग की भलाई के लिए होता है। इसके बाद वह तीन शुद्ध राज्यों और तीन विवृत राज्यों की गणना करता है। तीन शुद्ध (या सर्वपानिक) राज्य हैं—राजतन्त्र (monarchy), कुलोनतन्त्र (aristocracy) और सीम प्रजासत्त (moderate democracy) या नुजनतन्त्र (polity)। तीन विवृत (या निरकुश) राज्य हैं—अत्याचारी शासन (tyranny), धनिकतन्त्र (oligarchy) और अतिवादी लोकतन्त्र (extreme democracy) या भीड़ का शासन (mob-rule)। प्लेटो और भरस्तू के इस विवेचन में एक ही अन्तर है और वह महत्वहीन है। प्लेटो शुद्ध राज्यों को कानूननिष्ठ मानता है। भरस्तू शुद्ध राज्यों को सर्वसाधारण के हित के लिए शासित मानता है। सर्वपानिक शासन के अपने विशेषण को ध्यान में रखते हुए भरस्तू ने यह अवश्य सोचा होगा कि दोनों वर्णों का एक ही अर्थ निकलता है। राज्यों के छ भेद बताने के बाद ही भरस्तू इन वर्गीकरण की कुछ बड़बुदाइयों को पेश करता है। वर्गीकरण का एक आधार यह रखा गया है कि शासन-सत्ता कितने व्यक्तिमों के हाथों में है। यह आधार स्पष्ट नहीं है। हर कोई यही कहता है कि धनिकतन्त्र धनियों का शासन होता है और लोकतन्त्र शरीरों का। यह सही है कि धनी ज़्यादा हैं और शरीर कम हैं। लेकिन, इस सम्स्यागत आधार ने राज्य के प्रकार विशेष का स्पष्टीकरण नहीं होता। समस्या का सार तत्त्व यह है कि सत्ता हथियाने के लिए दो विशिष्ट दावे हैं—एक दावा सम्पत्ति के अधिकारों पर आधारित है और दूसरा बहुसंख्यक लोगों की भलाई पर।

### सत्ता प्राप्त करने के लिए विरोधी दावे

#### (Conflicting Claims to Power)

राज्यों के औपचारिक वर्गीकरण का यह रूप भरस्तू को घाने ले जाता है। यह एक प्रश्न खड़ा कर देता है—राज्य में सत्ता प्राप्त करने के वैधानिक दावे क्या हैं? यदि वे एक से अधिक हैं, तो उनमें किस प्रकार सामंजस्य स्थापित किया जा सकता है जिसमें कि उन सब की रक्षा हो सके? इस प्रकार के प्रश्न प्लेटो के सामने भी आए थे।<sup>1</sup> ये प्रश्न आदर्श राज्य से सम्बन्ध नहीं रखते। प्लेटो की भी कुछ यही धारणा थी। ये प्रश्न वास्तविक राज्यों के मापेक्ष नुणों और एक ही राज्य में विभिन्न वर्गों के मापेक्ष दावों से सम्बन्ध रखते हैं। प्लेटो का मत था कि विपक्ष और मद्गुण का सत्ता प्राप्त करने के लिए निरपेक्ष दावा है। भरस्तू ने भी इसे मस्वीकार नहीं किया था। लेकिन, यह प्रश्न निरा बौद्धिक है। विवाद एक सामान्य नैतिक सिद्धान्त के बारे में नहीं है बरतु इन् सिद्धान्त को व्यावहारिक रूप देने के बारे में है। भरस्तू का कहना है कि इस बात की सभी स्वीकार करेंगे कि राज्य को अधिकतम मात्रा में न्याय प्राप्त करके वा प्रयान करना चाहिए और न्याय का अभिप्राय

1. Laws, 690 a ff.



किसी-के-किसी प्रकार की समानता होता है। लेकिन, क्या समानता का अभिप्राय यह है, जैसा कि लोकतन्त्रवादी समझता है, कि प्रत्येक व्यक्ति को एक समझा जाए और एक से अधिक किसी को न समझा जाए? या इसका अभिप्राय यह है, जैसा कि धनिकतन्त्रवादी समझता है कि जिसके पास सम्पत्ति और शिक्षा हो तथा जिसकी सामाजिक स्थिति अच्छी हो, उसे एक में अधिक माना जाए? मान लिया कि शासन बुद्धिमान् और सद्गुणी व्यक्तियों द्वारा संचालित होता चाहिए लेकिन इस बुद्धि और सद्गुण को या कम-से-कम उमकी निश्चयता को कहीं प्राप्त किया जाए?

जब प्रश्न को इस रूप में रखा जाता है, भरस्तू यह तुरन्त समझ लेता है कि एक सापेक्ष प्रश्न के लिए एक सापेक्ष उत्तर की आवश्यकता है। यह आसानी से यह मिथ्य कर देता है कि धन का मता के लिए निरपेक्ष दावा नहीं है क्योंकि राज्य न कोई वारिज्य संस्था है और न कोई ठेका है। लाट्रोफ्रोन् सॉफिस्ट (Lycophron the Sophist) का यही मत था। यह भी प्रमाणित करना आसान है कि प्रत्येक व्यक्ति को एक समझना भी केवल सुविधाजनक बल्यना है। दूसरी ओर, क्या यह कहा जा सकता है कि सम्पत्ति का कोई अधिकार नहीं है? भरस्तू का विद्वान् था कि इस दिशा में प्लेटो का प्रश्न विनाशक मिथ्य हुआ था। उमका कहना है कि लुटेरा लोकतन्त्र शोषक धनिकतन्त्र में ज्यादा ईमानदार नहीं होता। सम्पत्ति का नैतिक महत्त्व होता है, इसलिए किसी भी मर्यादावादी व्यक्ति को उसकी उपेक्षा नहीं करनी चाहिए। श्रेष्ठ बल, श्रेष्ठ शिक्षा, श्रेष्ठ साहचर्य, श्रवण और बुद्धि सीमा तक धन भी राजनैतिक प्रभाव के लिए उपेक्षणीय दावे नहीं हैं। लोकतन्त्रवादी भी अपने दावे के सम्बन्ध में सापेक्ष रीति से कुछ कह सकता है। राजनैतिक परिणामों का भूल्याजन करते समय प्रभावित व्यक्तियों की संख्या का भी नैतिक महत्त्व है। भरस्तू का यह भी विद्वान्त है कि अक्सर गम्भीर सोचमठ मही होता है जब कि बुद्धिमान् कहे जाने वाले व्यक्ति गलत होते हैं। इस विवेचन का निष्कर्ष यह निश्चयता है कि मता प्राप्त करने के सम्बन्ध में जितने दावे उपस्थित किए जा सकते हैं उन सब में ही कुछ गुण हैं, कुछ दोष हैं। यह समझ में नहीं आता कि इस विवेचन से आदर्श राज्य की रचना में क्या सहायता मिलती है। लेकिन, यह भी स्पष्ट है कि भरस्तू ने राजनैतिक नीतिशास्त्र की एक शास्त्र समरथा का प्रगाधारण व्यवहार-बुद्धि में विवेचन किया है। वस्तुतः, लोकतन्त्र और धनिकतन्त्र के विरोधी दावों की परीक्षा के उपरान्त भरस्तू आदर्श राज्य की रचना से विरल हो गया और अपने धनका ध्यान अपेक्षाकृत इस सुगम समरथा की ओर लगाया कि परिष्कार राज्य किस शासन-प्रणाली को प्राप्त कर सकते हैं।

यह निष्कर्ष कि किसी भी वर्ग का सत्ता प्राप्त करने के लिए निरपेक्ष दावा नहीं है, इस तत्त्वान्त की भी पुष्टि कर देता है कि कानून को सर्वोच्च होना चाहिए क्योंकि उसकी सत्ता निर्विकल्पक होने के कारण अनुपेक्ष्य की अपेक्षा कम आवेग-प्रधान होती है। लेकिन, भरस्तू यह समझता है कि उसकी इस गृह्य मान्यता को भी पूरी दृढ़ता से प्रतिपादित नहीं किया जा सकता। कानून का सविधान से निकट सम्बन्ध होता है। इसलिए, यदि राज्य बुरा होगा, तो कानून भी बुरा होगा। इसलिए,

कानून अर्चद्वै की केवल सापेक्ष गारण्टी है। यह बल अथवा व्यक्तिगत शक्ति से बेहतर गारण्टी है। लेकिन, कभी-कभी यह भी खराब हो सकती है। एक श्रेष्ठ राज्य को कानून के अनुसार शासित होना चाहिए। लेकिन, इसका यह अभिप्राय नहीं है कि कानून के अनुसार शासित होने वाला राज्य श्रेष्ठ होगा ही।

स्पष्टतः, अरस्तू राजतन्त्र और कुलीनतन्त्र को ही आदर्श राज्य समझता था। उसने कुलीनतन्त्र के बारे में बहुत कम लिखा है। तथापि, अरस्तू ने राजतन्त्र के बारे में अपेक्षाकृत कुछ विस्तार से विचार किया है। अरस्तू का कथित आदर्श राज्य के सम्बन्ध में यही संक्षिप्त विवेचन है। उसने पुस्तक ४ में लोकतन्त्र और धनिकतन्त्र के बारे में पुनः चर्चा की है। यदि यह मान लिया जाए कि कोई बुद्धिमान् और सद्गुणी राजा मिल सकता है, तो फिर राजतन्त्र को सर्वश्रेष्ठ शासन-प्रणाली होना चाहिए। प्लेटो का दार्शनिक-राजा इन आदर्शों के सब से निकट आता है। लेकिन, यह मनुष्यों के बीच देवता होगा। अन्य व्यक्तियों को इस बात की अनुमति देना कि वे शरीरधारी देवता के लिए कानून बनाएँ, उपहासास्पद होगा। उसे पाँच या दस सालों के लिए बहिष्कृत करना भी उचित नहीं होगा। एकमात्र विकल्प यह है कि उसे शासन करने की अनुमति दी जाए। फिर भी अरस्तू को यह विद्वान् नहीं है कि इस व्यक्ति को शासन करने का अकाट्य अधिकार है। अरस्तू ने एक ही राज्य के नागरिकों के बीच समानता के भाव को इतना अधिक महत्त्व दिया है कि उसे इस बात पर सन्देह है कि क्या पूर्ण सद्गुण भी एक अणुवाद होगा। समानता की समस्या श्रेष्ठ और विद्वत प्रत्येक प्रकार की शासन-प्रणाली से सम्बन्ध रखती है। फिर भी, अरस्तू यह स्वीकार करने के लिए तैयार है कि जिस समाज में एक परिवार सद्गुण तथा राजनीतिक योग्यता की दृष्टि से अन्य परिवारों से आगे बढ़ा हुआ हो, वहाँ राजतन्त्र उपयुक्त होगा। सच्चाई यह है कि अरस्तू के लिए आदर्श राजतन्त्र केवल विचार की वस्तु है। यदि प्लेटो ने इसकी चर्चा नहीं की होती, तो शायद अरस्तू इसका उल्लेख तक नहीं करता। उसने कहा है कि कानून के अनुसार राजतन्त्र कोई संविधान नहीं है। यदि हम इस बात को सही मान लेते हैं तो यह तथ्य कि श्रेष्ठ शासन को कानून की महत्ता स्वीकार करनी चाहिए, राजतन्त्र को एक श्रेष्ठ शासन-प्रणाली के रूप में विचार के क्षेत्र से बाहर कर देता है। राजनीति के क्षेत्र में आदर्श राजतन्त्र नहीं पाया जा सकता, वह घर के क्षेत्र में ही पाया जा सकता है। अरस्तू ने राजतन्त्र पर केवल इस कारण विचार किया है कि उसने प्लेटो द्वारा प्रतिपादित शासन के छ भेदों को स्वीकार कर लिया था।

जब अरस्तू वर्तमान राजतन्त्रों की परीक्षा करता है, तो वह आदर्श राज्य के विचार को बिल्कुल त्याग देता है, वह राजतन्त्र के दो कानूनी रूप जानता है—स्पार्टा का राजतन्त्र और अधिनायकतन्त्र। लेकिन इनमें से कोई संविधान नहीं है। वह राजतन्त्रात्मक संविधान के दो प्रकारों से परिचित है—प्राच्य राजतन्त्र (oriental monarchy) और वीर युग का राजतन्त्र (monarchy of the heroic age)। वीरयुग का राजतन्त्र कल्पनामूलक है और वह अरस्तू के अनुभव से बाहर है। प्राच्य राजतन्त्र शरीरधारी शासन का ही एक प्रकार है लेकिन, वह बर्बर

संसार के अनुसार ही विधिमत है। इसका कारण यह है कि एशियावासी स्वभाव से ही दास होते हैं और उन्हें निरपुत्र शासन पर कोई आपत्ति नहीं होती। इसलिए, भारत वास्तव में जिस राजतन्त्र से परिचित है, वह भारत का राजतन्त्र है। इस विवेचन का महत्त्व यह नहीं है कि उसने राजतन्त्र के बारे में क्या कहा है प्रत्युत यह है कि उसने राजतन्त्र के विविध प्रकारों में भेद किया है। भारत ने वास्तविक शासन-प्रणाली के व्यवहार का अध्ययन किया था। इस अध्ययन की तुलना में राज्यों के छ-यगों में विभाजन का कोई अर्थ नहीं रहा था। भारत ने इसी स्थल पर चौथी पुरतव में प्रान्त की शासन-प्रणालियों, धनिकतन्त्र और लोकतन्त्र का विवेचन प्रारम्भ किया।

भारत के राजनैतिक विचारों की परावाष्ठा आदर्श राज्य की रचना में क्यों नहीं हुईं, अथ इसके कारण स्पष्ट हो गए हैं। आदर्श राज्य राजनैतिक दर्शनों की एक ऐसी धारणा का प्रतीक था जिसे उसने उत्तराधिकार में प्लेटो से प्राप्त किया था। लेकिन, यह उसकी प्रतिभा के अनुकूल नहीं था। ज्यों-ज्यों उसकी विचारधारा और अनुसन्धान स्वतन्त्र होते गए, वह वास्तविक सविधानों के विवरण और विश्लेषण की ओर अधिकाधिक आकृष्ट होता गया। भारत और उसके जिनके ने १५८ सर्वभारतीय इतिहासों का सकलन किया था। इस सकलन ने भारत की विचार धारा में परिवर्तन किया और उसे राजनैतिक दर्शनों की एक बृहतर धारणा दी। इसका यह अभिप्राय नहीं है कि अथ भारत केवल वर्णन की ओर ही ध्यान देना लगा। नयी धारणा का मूल तत्त्व व्यावहारिक अनुसन्धान और राजनैतिक आदर्शों के रूपनारम्भ चिन्तन के बीच समन्वय स्थापित करना था। नैतिक आदर्श—वाभून की प्रमुसला, नागरिकों की स्वतन्त्रता और समाभता, सर्वभारतीय शासन, सम्य जीवन में मनुष्य को पूर्ण बनाना, यही वे साध्य हैं, जिनको प्राप्त करने के लिए राज्य को सदैव प्रयास करना चाहिए। भारत की लोच थी कि इन आदर्शों को कार्यरूप में परिणत करना असम्भव कठिन है और इसके लिए वास्तविक शासन की परिस्थितियों में अनन्त सामञ्जस्य स्थापित करना पड़ता है। यह न ही कि आदर्श प्लेटो के ढग पर स्वर्ग में ही स्थित रहे। उन्हें व्यावहारिक साधनों के द्वारा तथा उनके अनुगत कार्यन्वित होने वाली शक्तियाँ होना चाहिए।

## अरस्तू : राजनैतिक वास्तविकताएँ (Aristotle : Political Actualities)

पॉलिटिक्स की चौथी पुस्तक के प्रारम्भिक अवतरण यह प्रकट करते हैं कि राजनैतिक दर्शन के सम्बन्ध में अरस्तू की मान्यता में कितना महत्वपूर्ण विज्ञान हो गया है। उसने कहा है कि प्रत्येक विज्ञान अपनी कला को सम्पूर्ण विषय का विवेचन करना चाहिए। व्यायाम-शिक्षक को इस योग्य तो होना ही चाहिए कि वह एक कुशल पहलवान को तैयार कर सके लेकिन उसे उन लोगों के शारीरिक व्यायाम का भी प्रबन्ध करना चाहिए जो पहलवान नहीं बन सकते, भ्रष्टाचार जिन लोगों को विशेष प्रकार के प्रशिक्षण की आवश्यकता हो, उनके लिए भी उपयुक्त व्यायाम का चुनाव करना चाहिए। यह बात राजनीति-वैज्ञानिक के दारे में भी सही है। उसे यह ज्ञान होना चाहिए कि यदि कोई बाधाएँ न हों, तो कौन-सा शासन सर्वश्रेष्ठ होगा, दूसरे शब्दों में आदर्श राज्य की रचना किस प्रकार हो सकती है। लेकिन उसे यह भी ज्ञान होना चाहिए कि परिस्थितियों की देखते हुए कौन-सा शासन सर्वश्रेष्ठ हो सकता है तथा किन्हीं विशेष परिस्थितियों में कौन-सा शासन सर्वश्रेष्ठ होगा चाहे वह शासन न तो आदर्श दृष्टि में ही सर्वश्रेष्ठ हो और न परिस्थितियों की देखते हुए ही सर्वश्रेष्ठ हो। अतः इस ज्ञान के आधार पर उसमें यह निर्णय करने की भी सामर्थ्य होनी चाहिए कि अधिकारा राज्यों के लिए कौन-सी शासन प्रणाली सबसे अधिक अनुकूल तथा सर्वसाधारण के लिए व्यावहारिक है। इस ज्ञान के आधार पर राजनीतिज्ञ वर्तमान सरकारों की झुट्टियों को दूर करने के उपाय सुझा सकता है। दूसरे शब्दों में, राजनीति की वास्तविक कला सरकारों के वर्तमान रूप पर विचार करती है और उपलब्ध साधनों द्वारा उनमें अधिक से अधिक सुधार करती है। वह नैतिक विचारों से अपना सम्बन्ध तक तोड़ सकती है और भ्रष्टाचारी शासक को यह बताने का अधिकार है कि वह अपने भ्रष्टाचारी शासन में किस प्रकार बदलेंगे। अरस्तू ने प्रागे चल कर यह किया भी है।

अरस्तू का यह विचार कदापि नहीं था कि राजनीति को नीतिशास्त्र में विलीन पृथक् कर दिया जाये। फिर भी, राजनीतिज्ञ की कला का यह नया दृष्टिकोण यह आवश्यक कर देता है कि हम उस पर एक पृथक् दृष्टि से—व्यक्तिगत नैतिकता से एक भिन्न दृष्टि से—विचार करें। अरस्तू ने पॉलिटिक्स की तीसरी पुस्तक के प्रारम्भ में श्रेष्ठ व्यक्ति के मद्दुण और नागरिक के मद्दुण के बारे में विचार किया था और अपनी भिन्नता को एक समस्या माना था। नाइकोमाखियन एथिक्स (Nicomachean Ethics) में उसने यह मान लिया है कि वे समान नहीं हैं। यहाँ यह विधान को अनुसंधान की एक ऐसी शाखा के रूप में रखता है जो उत्कृष्ट नैतिक आदर्श के अनुसंधान से भिन्न हो। वह कहता है कि इस विषय की यह नव

अत्यधिक उपेक्षा हुई है। लेकिन, मानव प्रकृति के दर्शन को पूरा रूप देना आवश्यक है। यहाँ उसने अपने सविधानों के सुकलन की भी चर्चा की है। इन सविधानों के आधार पर उसने उन कारणों का अध्ययन किया था जो राज्यों की रक्षा करते हैं अथवा उनका विनाश करते हैं तथा जो अच्छे अथवा बुरे शासन की स्थापना करते हैं। पॉलिटिक्स की चौथी, पाँचवीं और छठी पुस्तकें इन्हीं विषयों पर विचार करती हैं।

जब इन तीनों का अध्ययन हो जायगा, तब हम अधिक-व्यापक दृष्टि से दमन सकेगे कि कौन-सा सविधान सर्वश्रेष्ठ है, प्रत्येक सविधान की किस प्रकार व्यवस्था जैसी चाहिए तथा यदि उसे स्वच्छ रहना है तो वह किन कानूनों और प्रथाओं का प्रयोग करे।<sup>1</sup>

संसार के ज्ञान विज्ञान को अरस्तू की एक अनुलनीय देन यह है कि उमन नीतिशास्त्र और राजनीति को, उनके अन्त सम्बन्ध को वायम रखते हुए भी अलग अलग कर दिया। इससे उसके समग्र दर्शन की आश्चर्यजनक सभल-क्षमता का ज्ञान होता है। अरस्तू में इस प्रकार की विश्लेषण प्रतिभा प्लेटो से कई गुना अधिक थी। अपनी इस विलक्षण प्रतिभा के बल पर ही उमने ज्ञान विज्ञान की मुख्य शाखाओं का निरूपण कर दिया था जो आज तक चला आ रहा है।

### राजनैतिक और नैतिक सविधान

#### (The Political and Ethical Constitutions)

चौथी पुस्तक में यूनानी शासन के वास्तविक रूपों का विश्लेषण नागरी पुस्तक में वर्णित सविधानों के छह भागों में विभाजन से सम्बन्ध रखता है। गभवतः, इसका इस पुस्तक के उत्तर भाग में दिए गए राजनम्न के वर्णन से अधिक गहरा सम्बन्ध है। अरस्तू अथ राजतन्त्र (monarchy) और कुलीनतन्त्र (aristocracy) को आदर्श राज्यों के वर्गों का मानता है यद्यपि यह तीसरी पुस्तक में उनके विवेचन का समस्थानिक नहीं है। अथ वह धनिकतन्त्र (oligarchy) और जनतन्त्र (democracy) की सूक्ष्म परीक्षा करता है। वह कहता है कि सामान्यतः यह माना जाता है कि इनमें से प्रत्येक का एक ही एक रूप मिलता है परन्तु यह गलत है। अरस्तू के इस वक्तव्य में उसके इस कथन की याद हो आती है कि राजतन्त्र भी अनेक प्रकार का होता है।<sup>2</sup> व्यावहारिक राजतन्त्र को वास्तविक शासन का संचालन करने के लिए यह ज्ञान होना चाहिए कि धनिकतन्त्र और लोकतन्त्र कितने प्रकार का होता है और प्रत्येक प्रकार के सविधान के लिए किस प्रकार के कानून उपयुक्त होते हैं। इससे वह यह जान सकेगा कि अधिकांश राज्यों के लिए कौन-सी शासन प्रणाली सर्वश्रेष्ठ होती है, किसी विशेष परिस्थिति में रहने वाले राज्य के लिए कौन-सी शासन प्रणाली सर्वश्रेष्ठ होती है किसी दो हुई शासन प्रणाली को व्यावहारिक बनाने के लिए किन-किन वस्तुओं की आवश्यकता होती है और विभिन्न राज्यों की स्थिरता अथवा अस्थिरता के क्या कारण होते हैं।

धनिकतन्त्र और लोकतन्त्र के सदस्यों में राज्यों के वर्गीकरण के प्रश्न का फिर

1 Nic Mach, 10, 9, 1181 b 20 (Ross' Trans)

2 3 14 1285a 1

से उठाने का भाव यह हो जाना है कि सविधान के सामान्य स्वरूप को फिर से परीक्षा की जाए। समग्रत तीसरी पुस्तक का दृष्टिकोण यह रहा था कि सविधान 'नागरिकों की एक व्यवस्था' है अथवा जीवन की एक शैली है जो राज्य के बाह्य संगठन को निर्धारित करती है। जब तक अस्तू के दिमाग में राज्य का नैतिक पक्ष सबसे ऊपर रहा, यह सामान्य दृष्टिकोण था। किसी भी राज्य में निर्धारक तत्व के नैतिक मूल्य होते हैं जिन्हें प्राप्त करने के लिए नागरिकों का सघ बनता है। नागरिकों के आपस में मिल-जुल कर साथ-साथ रहने का समान आधार उनका नैतिक प्रयोजन होता है। यही सब बातें 'राज्य के जीवन' का निर्माण करती हैं। अस्तू ने सविधान की परिभाषा करते हुए यह भी कहा था कि वह शासन-पदों की व्यवस्था होता है। यह परिभाषा आधुनिक अर्थ में राज्य के राजनैतिक दृष्टिकोण के अधिक निबट है। चौथी पुस्तक में बाद की परिभाषा फिर से ढहराई गई है तथा सविधान को कानून से भिन्न बताया गया है। कानून उन नियमों का सघ है जिनका शासनक अपने पदों के कर्तव्यों का निबहण करते समय अनुसरण करते हैं। अस्तू ने राज्यों का एक तीसरा विदलेपण और किया है। वह राज्य को सामाजिक वर्गों अथवा समुक्त समुदायों में जो राज्य से छोटे होते हैं, बाँटता है। पत्तार, धर्म, गरीब, या किसान, शिल्पी और व्यापारी जैसे व्यावसायिक समुदाय इसके उदाहरण हैं। अस्तू ने राज्य की आर्थिक संरचना (economic structure) को सविधान का नाम नहीं दिया है लेकिन उसका प्रभाव यह निर्धारित करने में सबसे प्रमुख रहता है कि कौन से प्रकार का राजनैतिक सविधान (पदों की व्यवस्था) उपयुक्त अथवा व्यावहारिक है। अस्तू ने आर्थिक वर्गों की पशु के वर्गों में तुलना की है और कहा है कि पितने प्रकार से सामाजिक जीवन के संचालन के लिए आवश्यक वर्गों का सम्मिश्रण किया जा सकता है, उतने ही प्रकार के राज्य हो सकते हैं।

इसलिए, अस्तू ने वास्तविक राज्यों के विवेचन में प्रारम्भ से ही अनेक महत्वपूर्ण तत्वों का समावेश कर दिया है। उनमें इनको स्पष्ट नहीं किया है लेकिन वे यह प्रकट कर देने हैं कि वास्तविक राजनैतिक शक्तियों के मूल्यांकन में अस्तू ने कितनी उन्नति की है। यह हम पहले ही कह चुके हैं कि अस्तू ने राजनीति को नीतिशास्त्र से पृथक् कर दिया था। यह इस बात में प्रकट होता है कि अस्तू ने वास्तविक राज्य के सम्बन्ध में आदर्श राज्य से पृथक् विचार किया था। साथ ही उसने सविधान की इस परिभाषा पर भी जोर दिया है कि वह पदों की व्यवस्था है। अब अस्तू कानून को संगठित शासन के राजनैतिक ढाँचे में भी पृथक् मानता है। इनमें भी अधिक महत्वपूर्ण राजनैतिक ढाँचे का, सामाजिक और आर्थिक ढाँचे में, जो उसके मूल में रहता है, भेद है। आजकल राज्य और समाज को एक दूसरे से अलग माना जाता है। यूनायन का कोई भी विचारक इन भेद को ठीक-ठीक नहीं समझ सका। यह भेद उस समय तक ठीक से समझ में नहीं आ सकता था जब तक कि राज्य को एक कानूनी संरचना के रूप में मान्यता न मिल गई। लेकिन, अस्तू करीब-करीब इसके नजदीक ही पहुँच गया था। जिन समय अस्तू ने यह

बहा कि राजनैतिक सविधान तो एक वस्तु है तथा उसका व्यवहार में प्रयोग दूसरी वस्तु, उस समय वह इस भेद को अत्यन्त यथावधानी रीति से व्यवहार कर रहा था। कोई शासन जो स्वरूप में लोकतन्त्रात्मक हो धनिकतन्त्रात्मक रीति में व्यवहार कर सकता है और धनिकतन्त्र लोकतन्त्रात्मक रीति में व्यवहार कर सकता है।<sup>1</sup> यह तात्तन्त्र जिसकी अधिवाश जनता वृषिजीवी हो, शहर के व्यापारी वर्ग के आने से काफी बदल जाएगा। यह दूसरी बात है कि उसका राजनैतिक समूह पद तथा नागरिका के राजनैतिक अधिकार आदि न बदलें।

अरस्तू ने राज्य का दो रीतियों से विश्लेषण किया है। एक तो उसने राज्य को राजनैतिक शासन माना है। दूसरे, उसने राज्य को आर्थिक हितों की समाप्ति के आधार पर वर्ग के रूप में देखा है। यदि अरस्तू इन दोनों को अलग प्राम रखता और दोनों की एक दूसरे के ऊपर क्रिया-प्रतिक्रिया का निरूपण न करता, तो अरस्तू के विश्लेषण को समझने में आसानी होती। जब अरस्तू लोकतन्त्र (democracy) और धनिकतन्त्र (oligarchy) के भेद का प्रश्न करता है तो यह समझ में नहीं आता कि वह वर्गीकरण के किस सिद्धान्त पर चल रहा है। यह हरेक को दो दो सूचियाँ देता है और यह नहीं बताता कि इनमें क्या अंतर है।<sup>2</sup> यह अशुभ प्रतीत होता है कि एक में तो वह राजनैतिक सविधान के बारे में सोच रहा है तथा दूसरी में आर्थिक सविधान के बारे में। अरस्तू अपने वर्गीकरण में एक और उलझन डाल देता है। वह कानूनरहित और कानूननिष्ठ सरकारों के बीच भी भेद मानता है। यह भेद धनिकतन्त्र (ligarchy) के ऊपर तो मिलजुल ही लागू नहीं होना चाहिए। इस भेद का आधार यही हो सकता है कि पदों या वर्गों की क्या व्यवस्था है। यद्यपि अरस्तू का यह विवेचन योजनाबद्ध नहीं है, लेकिन उससे यह स्पष्ट हो जाता है कि अरस्तू को ग्रीक नगर राज्यों के आन्तरिक वायंकरण का पूरा ज्ञान था। अरस्तू के पश्चात् किसी भी शासन प्रणाली के बारे में हमें आन्तरिक ज्ञान का परिचय बहुत कम राजवेत्ताओं ने दिया है। अरस्तू की विचार-धारा का सारांश यह है—मतदाता की अर्हता (qualification) और पद की पात्रता जैसे कुछ राजनैतिक विनियम (political regulations) हुआ करते हैं। इन विनियमों में से कुछ लोकतन्त्र की विशेषताएँ होते हैं और कुछ धनिकतन्त्र की। इनके साथ ही कुछ आर्थिक विशेषताएँ भी होती हैं जैसे कि धन किस प्रकार बँटा हुआ है या राज्य में किस आर्थिक वर्ग का प्राधान्य है। आर्थिक विशेषताएँ भी यह प्रकट करती हैं कि राज्य लोकतन्त्र है या धनिकतन्त्र है तथा उसमें पौन का राजनैतिक सविधान अधिक सफल हो सकता है। राजनैतिक और आर्थिक दोनों व्यवस्थाओं में मात्रा का अंतर होना है—कोई अधिक सतिमादी होता है तथा कोई कम सतिमादी। लोकतन्त्र और धनिकतन्त्र के तरका के मध्य से भी अनेक प्रकार के राज्यों की रचना

1 4,5, 1292b, 11ff

2 लोकतन्त्र के बारे में 4, 4-4, 1219b, 30ff 4, 6 1292b, 22ff धनिकतन्त्र

के बारे में 4, 6 1292a, 39ff, 4, 6 1293a, 12ff

हो सकती है। उदाहरण के लिए सभा (assembly) का संगठन लोकतन्त्रात्मक हो सकता है और न्यायपालिका घन-सम्बन्धी योग्यताओं के आधार पर चुनी जा सकती है। कोई शासन जिस प्रकार कार्य करता है, यह कुछ तो राजनैतिक तत्त्वों पर और कुछ इन दोनों तत्त्वों के मिश्रण पर निर्भर रहता है। अतः, कुछ आर्थिक तत्त्व कानूनविहीन राज्य की स्थापना करते हैं और कुछ कानूननिष्ठ राज्य की। यही बात राजनैतिक तत्त्वों के बारे में भी सही है। इस प्रकार का निष्कर्ष किसी भी प्रकार के वर्गीकरण के रूप में नहीं रखा जा सकता। तथापि, इसमें यह विशेषता है कि यह सामाजिक और राजनैतिक जीवन की अनन्त जटिलता को स्वीकार करता है।

### लोकतन्त्र और धनिकतन्त्र के सिद्धान्त

#### (The Democratic and Oligarchic Principles)

यहाँ धनिकतन्त्र और लोकतन्त्र के उपविभागों की विस्तार में, चर्चा न कर व अस्तु के वर्गीकरण का सामान्य रूप प्रस्तुत करना ही पर्याप्त होगा। लोकतन्त्र के राजनैतिक मंत्रियों के अन्तर्गत का आधार यह है कि उनमें क्या-क्या शक्ति रहता है। यह मुख्यतः इस बात पर निर्भर है कि वे सम्पत्ति सम्बन्धी योग्यता का प्रयोग करने हैं या नहीं। हो सकता है कि सभा में मत देने के लिए अथवा पद धारण करने के लिए कोई योग्यता न रखी जाय अथवा योग्यता नीची या ऊँची हो अथवा कुछ पदों के लिए तो योग्यता रखी जाए और कुछ के लिए नहीं। अतः आरोपित करने की बात तो दूर रही, लोकतन्त्र (एथम की भाँति) अपने नागरिकों को पूरी सेवा के लिए या नगर सभा में उपस्थित होने के लिए युक्त दे सकता है। इस से शरीरों को नागरिक कार्यों में भाग लेने के लिए प्रोत्साहन मिलता है। लोकतन्त्रात्मक मंत्रियों में देश के आर्थिक संगठन का अनुसाय भी अन्तर्गत होता है। हो सकता है कि किसानों का लोकतन्त्र कोई अर्थ न रखे लेकिन इसमें मार्जिनल कार्यों का नियमन सभ्रान्त वर्ग के हाथों में हो सकता है। इसका कारण यह है कि अधिकांश लोग के पास समय कम होता है तथा मार्जिनल कार्यों में भाग लेने की उनकी शक्ति भी कम होती है। अस्तु इस संबंध में प्रकाश का लोकतन्त्र मानता है। इससे लोगों के पास शक्ति होती है। वे शासक वर्ग को इस सम्भावना में नियंत्रण में भी रखते हैं कि आनन्दवना पढ़ने पर इस शक्ति का प्रयोग किया जा सकता है। जब तक वे टीक से कार्य करते हैं, जनता उन्हें स्वतन्त्र कार्य करने की शक्ति दे देती है। इस के विपरीत, जब अधिकांश जनता शहरी हो तथा उसके पास न केवल शक्ति हो, अस्तु वह नगर-सभा की बैठकों में मार्जिनल कार्यों में भाग बँटाती हो, उस समय एक भिन्न प्रकार का लोकतन्त्र होता है। इससे भीड़ के नेताओं को छूट मिल जाती है। इस प्रकार का लोकतन्त्र कानून-निति और अन्त व्यस्त हो जाता है। अथवा यह है कि लोकतन्त्र अत्याचारी शासन में बहुत भिन्न नहीं होता। लोकतन्त्र की समस्या यह है कि जनता की शक्ति का श्रेष्ठ प्रशासन के माध्यम से स्थापित किया जाये। बड़ी सभा श्रेष्ठ प्रशासन नहीं कर सकती।

धनिकतन्त्र (oligarchy) के भी इसी प्रकार के अनेक भेद होते हैं। धनिक-



तन्त्र में नागरिकता तथा पद के लिए कोई न कोई योग्यता अथवा पात्रता के लिए कोई न कोई शर्त आवश्यक रख दी जाती है। लेकिन, योग्यता उंची या नीची हो सकती है। धनिकतन्त्र का आधार जनता के बीच विस्तृत हो सकता है अथवा उस के अन्दर सन्त एक छोटे से गुट के हाथों में केन्द्रित हो सकती है। यह गुट स्वयं को स्थायी शासी विधाय के रूप में बदल सकता है। इस गुट के लोग ही पद को ग्रहण करते हैं। कभी-कभी ऐसा भी होता है कि एक ही परिवार सारी सन्त को प्रानुवन्तिक रूप से अपने हाथों में रख लेता है। इस प्रकार, धनिकतन्त्र में समस्या लोकतन्त्र से बिलकुल उल्टी होती है। यहाँ समस्या यह होती है कि एक छोटे से वर्ग के हाथों में सत्ता बनी रहे लेकिन यह वर्ग जनता के ऊपर ज्यादा अत्याचार न कर सके क्योंकि अत्याचार से असन्तोष पैदा होता है। धरस्तू के मत से धमीर अत्याचार की ओर जनसाधारण की अपेक्षा अधिक् गुणगना से भुक्त सकते हैं। यही कारण है कि धनिकतन्त्र पर लोकतन्त्र की अपेक्षा नियन्त्रण रखना ज्यादा मुश्किल है। इसके साथ ही, यदि धनिकतन्त्र जनता के बीच अधिक् विस्तृत हो, तथा धन या जन-समाज में अधिक् समतायुक्त वितरण हो, तो ऐसा धनिकतन्त्र वानूननिष्ठ पासन हो सकता है।

धरस्तू ने लोकतन्त्र और धनिकतन्त्र के इन भेदों की उस समय और व्याख्या की है जब उगने राजनैतिक सविधान या शासन के राजनैतिक अंगों का अधिक् क्रम-बद्ध निरूपण किया है। उसने पासन की तीन शाखाएँ मानी हैं। शासन की पहली शाखा विचारारम्भ है। वह युद्ध और शान्ति की घोषणा करने, सधि करने, शासकों के हितव्यवस्थाओं की जाँच करने और विधान निर्माण करने में राज्य की सर्वोच्च वानूनी सन्त का प्रयोग करती है। दूसरे, प्रत्येक पासन में विभिन्न मजिस्ट्रेट या प्रशासनिक पदाधिकारी भी होते हैं। तीसरे दर्जे पर न्यायपालिका आती है। शासन की प्रत्येक शाखा का संगठन लोकतन्त्रात्मक ढंग से या धनिकतन्त्रात्मक ढंग से अथवा कम या अधिक् लोकतन्त्रात्मक या धनिकतन्त्रात्मक ढंग से हो सकता है। शासन का विचारारम्भ अंग न्यूनतम रूप से अन्तर्ग्रहणशील (inclusive) हो सकता है और उसका कार्यक्षेत्र कम या अधिक् व्यापक हो सकता है। मजिस्ट्रेटों के निर्वाचकों की संख्या कम या बड़ी हो सकती है या अधिक् लोकतन्त्रात्मक संरक्षकों के वे लॉट के द्वारा निर्वाचित हो सकते हैं; वे दीर्घ या अल्प पदावधि के लिए निर्वाचित हो सकते हैं, वे विचारारम्भ शाखा के प्रति कम या अधिक् उत्तरदायी हो सकते हैं। इसी प्रकार, अदालतें लोकप्रिय हो सकती हैं, वे बड़े पेनल में से सॉर्ट द्वारा चुनी जा सकती हैं। वे एजेंस की भाँति विचारारम्भ शाखा के साथ मिल-जुल कर सन्तियों का प्रयोग कर सकती हैं। अथवा उनकी सन्तियाँ और उनके सदस्यों की संख्या सीमित हो सकती है तथा उनका चुनाव भी अधिक् सीमित ढंग से हो सकता है। शासन की किसी भी शाखा का अधिक् लोकतन्त्रात्मक या अधिक् धनिकतन्त्रात्मक रीति से संगठन हो सकता है।

## सर्वश्रेष्ठ व्यावहारिक राज्य

(The Best Practicable State)

अरस्तू इस प्रश्न पर विचार करता है कि ऐसी कौन-सी शासन प्रणाली है जो अधिकांश राज्यों के लिए सर्वश्रेष्ठ है। वह किसी खास मामले की विशेष परिस्थितियों को छोड़ देता है। वह राज्यों में सामान्य सद्गुण अथवा राजनैतिक बौद्धि को अपेक्षा करता है। उन प्रकार का राज्य किसी भी प्रकार आदर्श नहीं है। वह सर्वश्रेष्ठ व्यावहारिक श्रेष्ठतम राज्य है। यह राज्य लोकतन्त्र तथा धनिकतन्त्र की उन प्रतियों को छोड़ देता है जो अनुभव में भयानक निम्न हुई हैं। उन शासन प्रणाली को अस्त निरमल (polity) अथवा संवैधानिक शासन (constitutional government) कहता है। अरस्तू ने तीसरी पुस्तक में इसका नाम मध्यम लोकतन्त्र (moderate democracy) रखा है। अरस्तू उन व्यवस्थाओं में जहाँ संविधान लोक शासन से इतना अलग हो कि उसे मध्यम लोकतन्त्र न कहा जा सके, अभिजात तन्त्र अथवा कुलीन तन्त्र कहने के प्रतिकूल नहीं है। (अरस्तू ने पहले इन शब्दों का प्रयोग ज्यूरिस्टिक की दृष्टि से आदर्श राज्य के लिए किया था)।

बुद्ध भी हो। अरस्तू के सर्वश्रेष्ठ व्यावहारिक राज्य की प्रमुख विशेषता यह है कि यह एक मिश्रित संविधान है जिसमें धनिकतन्त्र तथा लोकतन्त्र के तत्त्वों का एकश्रेष्ठ रीति से समन्वय है। इसकी सामाजिक बुनियाद एक विस्तृत मध्यम वर्ग है। यह मध्यम वर्ग ऐसे लोगों से मिल कर बनता है जो न तो बहुत अमीर हैं और न बहुत गरीब हैं। यूरेपिडीज (Eunpidus) ने काफी साल पहले कहा था कि यही वर्ग 'राज्यों की रक्षा करते हैं।' वे न तो इतने गरीब होते हैं कि पतित हो जायें और न इतने अमीर होने हैं कि स्वार्थी बनें। जहाँ इस प्रकार के नागरिक होते हैं, वहाँ राज्य को जनतन्त्रात्मक आधार प्रदान करते हैं। वे इतने उदात्त होते हैं कि शासकों को उत्तरदायी बना सकते हैं और इतना चुनाव प्रवृत्त कर लेते हैं कि उनके लिए जनसाधारण के शासन की बुराइयों से बचा सके। इस सामाजिक बुनियाद पर एक ऐसे राजनैतिक संगठन का निर्माण किया जा सकता है जिसमें लोकतन्त्र तथा धनिकतन्त्र दोनों की संस्थाएँ हों। इस संगठन में साधारण सम्पत्ति सम्बन्धी योग्यता रीति जा सखी है। यह भी हो सकता है कि सम्पत्ति सम्बन्धी कोई योग्यता न रखी जाए और मजिस्ट्रेटों के चुनाव में लॉट का उपयोग न किया जाये। अरस्तू स्पार्टा की मिश्रित संविधान ममत्ता था। मन्भवतः, अरस्तू के ध्यान में वह शासन-प्रणाली भी रही थी जिसे ४११ में एथेंस में स्थापित करने का प्रयत्न किया गया था। यह वास्तव में एक नागरिक संविधान ही था। इसका उद्देश्य पाँच हजार व्यक्तिों के एक नागरिक विभाग (citizen body) का निर्माण करना था। ये नागरिक अपने-पै-पै भारी ऋण से सज्जित कर सकते थे। अरस्तू ने अपने ग्रन्थ 'एथेंस का संविधान' (Constitution of Athens) में कहा है कि एथेंस में जितनी भी शासन-प्रणालियाँ रही थीं, उनमें यह सर्वश्रेष्ठ थी। प्लेटो की भाँति अरस्तू भी कतिपय व्यावहारिक

कारणों से सम्पत्ति को सद्गुण का रयानापन्न मान लेता है। प्लेटो और अरस्तू में से कोई भी विचारक यह सिद्धान्त नहीं मानता कि सम्पत्ति अच्युत की निशानी है लेकिन दोनों ही इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि राजनैतिक प्रयोजनों की दृष्टि से यह सर्वप्रथम व्यावहारिक समाधान है।

मध्यम वर्ग राज्य का सिद्धान्त मनुलन है। यह सतुलन उन दो तत्वों के बीच है जिनका प्रत्येक राजनैतिक पद्धति में थोड़ा बहुत महत्त्व होता है। ये तत्व सविन सम्बन्धी उन दावों के आकार पर उत्पन्न होते हैं जिनका अरस्तू ने तीसरी पुस्तक में विवेचना किया है। लेकिन, अब अरस्तू उन्हें नये कम दक्षिणों अविष्य मानता है। अरस्तू एक परिष्कृत और गुण कहता है। पहले के अन्तगन सम्पत्ति, जन्म, स्थिति और शिक्षा आदि के राजनैतिक प्रभाव आते हैं। दूसरा सख्याओं का वजन है। यदि पहला तत्व प्रधान होता है तो शासन धनिकतन्त्र बन जाता है। यदि दूसरा तत्व प्रधान होता है, तो शासन लोकतन्त्र बन जाता है। स्थिरता उत्पन्न करने के लिए यह आवश्यक है कि सविधान दोनों तत्वों को महत्त्व दे और दोनों के बीच मनुलन स्थापित करे। यह सतुलन मध्यम वर्ग में ही पाया जाता है। इसलिए, मध्यमवर्गीय राज्य सबसे अधिक सुरक्षित और सबसे अधिक बालुननिष्ठ व्यावहारिक राज्य होता है। कुछ अवस्थाओं में अरस्तू सुरक्षा सख्या में निहित मानता है। इसका कारण यह है कि यह गम्भीर लोकमन के सामूहिक विश्वास में विश्वास रखता है। उसके विचार से बड़ा निर्याम आसानी से अच्युत नहीं होता। लेकिन प्रशासन का कार्य ऊँची स्थिति के और अनुभवी व्यक्ति ज्यादा अच्छी तरह चला सकते हैं। जो राज्य इन दो तत्वों का समन्वय कर सकता है, वह शासन में स्थिरता और व्यवस्था की समस्याओं को हल कर सकता है। यूनान के इतिहास में यह प्रकट हो जाता है कि वहाँ के नगर राज्यों की आन्तरिक कठिनाइयों का यही कारण था। लेकिन, अरस्तू ने इसी प्रकार की एक अन्य कठिनाई के बारे में कुछ नहीं कहा है। यह कठिनाई उसके जीवन काल में ही उसके सामने आ जाओ चाहिए थी। यह कठिनाई विदेशी मामलों की थी। नगर-राज्य बहुत छोटा था और उसके लिए मक्दूनिया तथा ईरान जैसी शक्तियों का साथ व्यवहार करना बड़ा कठिन था।

अरस्तू ने पाँचवीं पुस्तक में क्रांति के कारणों तथा उसे रोका के राजनैतिक कारणों पर विचार किया है। उस समय में हम विपरण की बातों को छोड़ सकते हैं। प्रत्येक पन्ने पर इस बात की छाप है कि अरस्तू की राजनैतिक दृष्टि निरनी पनी थी और यूनानी सामन्त के वर्ग में उन चिन्तनों गहरे आतागी थी। इस समय में अरस्तू के सिद्धान्त की भलक मध्यमवर्गीय राज्य के विवेचना मजिन जाती है। धनिकतन्त्र और लोकतन्त्र दोनों ही अस्थिर शासन हैं और उनमें मनुलन नहीं पाया जाता। धनिकतन्त्र की शक्ति धनिकतन्त्र का और लोकतन्त्र की शक्ति लोकतन्त्र का दादा कर देनी है। राजनेता व सामने व्यावहारिक समस्या राज्य का मुद्दा मचातन है। उसे यह ध्याना रखना पड़ता है कि कोई भी शासन शक्ति न करने लगे। कोई धनिकतन्त्र जितना ही अधिक सविन-प्राप्तक होता है, उतना ही अधिक उगवा नागन-सूत्र एक अत्याचारी गुट के हाथों में पड़ जाता है। कोई लोकतन्त्र जिनका

ही अधिक लोकतन्त्रात्मक बनता है, उतना ही अधिक उसका शासन-भूत भीड़ के हाथों में घा जाता है। ये दोनों ही भत्याचारी शासन (tyranny) का रूप धारण कर लेते हैं जो बहुत खराब बात है और जिसके कारण उनके तफ्त होने की सम्भावना बहुत कम है। भरस्तू भत्याचारी शासक को पूरी पाजादी देता है। यह कुछ मैकियावेली (Machiavelli) की याद दिला देता है। परम्परागत रूपसे यह है कि खलजनाब आदिमिशो को पदावनत और भ्रममानित किया जाए तथा प्रजाजनों को साम, दाम, दंड, भेद की नीति से दस में रखा जाए। शासन करने या बेहतर तरीका यह है कि भत्याचारी की भौति कम-से-कम शासन दिया जाने, सर्वव्यतिरिक्त बल्यार में दबि दिखाने का बहाना दिया जाए और भत्याचारी शासन की बुराइयों का जनता में प्रदर्शन न किया जाये। अन्ततोगत्वा कोई भी शासन-प्रणाली उस समय तक सफल नहीं हो सकती जब तक कि उसे राज्य के प्रमुख राजनैतिक और प्राथिक तत्वों का समर्थन प्राप्त न हो जाये। इस सम्बन्ध में मात्रा और गुण दोनों का ही ध्यान रचना चाहिए। यही कारण है कि मध्यमवर्ग का सहयोग प्राप्त करने की नीति सामान्य शक्ती रहती है। यदि किसी भी कर्म न हो, वह राज्यों का नाश कर देती है। नक्षत्र ने, यदि कोई शासन पूरी तरह मध्यमवर्गीय न हो, तो उसे कम-से-कम मध्यमवर्गीय शासन की भक्ति अवश्य होना चाहिए। हाँ, यदि कुछ विशेष परिस्थितियाँ हों, तो दूसरी बात है। इनके सम्बन्ध में प्रस्तावनाकार निरर्थक किया जा सकता है।

### राजनेता की नई कला

#### (The New Art of the Statesman)

भरस्तू ने राजनीति-विज्ञान के बारे में एक नए दृष्टिकोण से विचार किया। उसने राजनीति विज्ञान को व्यापक आधार पर प्रतिष्ठित किया। उसने राज्य के नैतिक उद्देश्य मानना ही सम्बन्ध नहीं किया, बल्कि वास्तविक सविधानों के राजनैतिक और सामाजिक तत्वों का, उनके भद्रों का तथा समूहों के परिणामों को भी अध्ययन किया। लेकिन, इनके कारण उसने जब मूल विचारों को नहीं त्यागा जो उसे प्लेटो से प्राप्त हुए थे। तथापि, उसने इन विचारों में कुछ संशोधन किया तथा उनमें पुनःसामन्वय स्थापित किया। भरस्तू का उद्देश्य भी यही है जो प्लेटो का था। भरस्तू के विचार से भी राजनैतिक की कला इसी बात में निहित है कि श्रेष्ठ नायकों के द्वारा श्रेष्ठ सार्वभौमों को प्राप्त किया जाए। सभ्य जीवन में एक उत्सव के रूप में राज्य को प्रक भी अपने भयों की अनुभूति करनी है। इस भयों की लोच करना अत्यधिक महत्त्वपूर्ण है। राज्य को उचित राजनैतिक दिशा की ओर उन्मुख करने का कार्य जिसमें निरुद्ध अपने वास्तविक भयों को सार्थक कर सके, बुद्धि के द्वारा ही सम्भव हो सकता है। यह विज्ञान और कला का विषय है। यह बुद्धि राजनीतिज्ञ की चतुरता, तीक्ष्णता की अव्यवस्था, जननायक या सॉफिस्ट की ध्वजकार-पूर्ण शक्तिता से मिलना प्लेटो के लिए भिन्न है, उतना ही भरस्तू के लिए भी भिन्न है। भरस्तू ने आदर्शों का परित्याग नहीं किया, उसने इस आदर्श पर आधारित एक

नवीन विज्ञान तथा एक नवीन कला का विस्तार किया। प्लेटो का विचार था कि यदि 'सत्' के तत्त्व को समझ लिया जाए, तो राजनीति का स्वतन्त्र युद्ध और कल्पना के आधार पर विवेचन किया जा सकता है। तथापि प्लेटो की 'लॉज' नामक रचना के अनुशीलन से ज्ञात होता है कि अन्त में उसे अपने इस विचार में सशोषण कर राजनीतिक समस्याओं पर कुछ यथार्थ दृष्टि से भी विचार करना पड़ा था। जिस समय प्लेटो की राजनीतिक विचारधारा में यह सशोषण हो रहा था, उस समय अरस्तू के साथ उसके सहयोग को धाँसी वर्ष ही चुके थे। लेकिन, अरस्तू की स्वाभाविक प्रवृत्ति कुछ ऐसी थी कि उसके चिन्तन की दिशा प्लेटो के चिन्तन की दिशा से बिलकुल भिन्न ही हो गई थी।

स्वतन्त्र बौद्धिक निर्माण की वह पद्धति जो दर्शन के लिए उपयुक्त थी और जो गणित को समस्त ज्ञान का आदर्श समझती थी, अरस्तू के लिए शुरू से ही बन्द थी। यह इस बात से प्रमाणित हो जाता है कि अरस्तू आदर्श राज्य सम्बन्धी अपनी रचना पूरी नहीं कर सका था। लेकिन, प्लेटो के दर्शन के आदर्शों को एक विभिन्न पद्धति के लिए अपमाना काफ़ी मुश्किल और धीमा कार्य था। अरस्तू को यही कार्य करना था। अरस्तू ने अपनी दार्शनिक पद्धति का जिस ढंग से गिनाया किया, उसमें इस रूपान्तरण की पूरी कहानी छिपी हुई है। इस दार्शनिक पद्धति में राजनीति का विज्ञान और कला केवल एक अध्याय, एक महत्त्वपूर्ण अध्याय था। राज्य के धारकों में सर्वधानिक शासन का समावेश, वानून, सहमति, लोकमत की श्रेष्ठ राजनीतिक जीवन के अभिन्न तत्वों के रूप में मान्यता, एक महत्त्वपूर्ण पहला कदम था। लेकिन, अरस्तू को इसमें आगे बढ़ना पड़ा था। अरस्तू को नगर-राज्य के राजनीतिक तत्वों का विश्लेषण करना पड़ा था। उसको यह भी अध्ययन करना पड़ा था कि अन्तर्भूत सामाजिक और आर्थिक शक्तियों का इन राजनीतिक तत्वों के ऊपर क्या प्रभाव पड़ता है। इस प्रकार के अनुशीलन के लिए कल्पनात्मक पद्धति बिलकुल अनुपयुक्त थी। अरस्तू ने सविधानों का संग्रह इन समस्याओं के सम्बन्ध में आवश्यक सामग्री प्राप्त करने के लिए किया था। पॉलिटिक्स की चौथी, पाँचवीं और छठी पुस्तकों का व्यावहारिक और यथार्थ सिद्धान्त इन समस्याओं का समाधान था। लेकिन, इस अधिक व्यावहारिक पद्धति ने कला की मूल संकल्पना को बदल दिया। इन राजनीतिक प्रक्रिया से बाहर का कोई उद्देश्य जिसके आदर्श पर राज्य की रचना की जाती, पर्याप्त नहीं था। अरस्तू की कला का राजनेता मानव कार्य-व्यापारों के बीच घासीन है। वह उन कार्य-व्यापारों को अपनी दृष्टि के अनुसार सशोषित नहीं कर सकता। लेकिन, घटना-चक्र के प्रभाव से जो कुछ लाभ सम्भव हो, यह उसे ग्रहण कर सकता है। कुछ ऐसी अनियमित परिस्थितियाँ अवश्य हो सकती हैं जो अच्छी से-अच्छी योजना को ध्वस्त कर दें, लेकिन फिर भी उपलब्ध साधनों द्वारा वांछित उद्देश्य को प्राप्त करने की एक कला होती है।

इसलिए, अरस्तू के लिए राजनीति विज्ञान यदि पूरी तरह विचरणात्मक नहीं, तो व्यावहारिक अवश्य हो गया। फलतः, राजनीति की कला का एक उद्देश्य यह भी हो जाता है कि राजनीतिक जीवन का सुधार किया जाए, चाहे वह कितने

हो छोटे स्तर पर बयो न हो। ऐसी अवस्था में उनके लिए यह आवश्यक हो गया था कि वह प्राथमिक सिद्धान्तों पर फिर से ध्यान दे और उन समस्याओं पर फिर से विचार करे जिनसे उसने और प्लेटो ने दानों ने प्रारम्भ किया था। उसने पॉलिटिक्स ग्रन्थ को पूरा करने के बाद उसकी प्रस्तावना में जो वर्तमान पुस्तक का पहला अध्याय है, यही किया है। इस पुस्तक के अधिनायक भाग में गृह शासन (household government) के सिद्धान्त की ही व्याख्या की है। इसके अन्तर्गत ग्रन्थशास्त्र भी शामिल है। इसमें गृह शासन और राजनैतिक शासन के अन्तर को भी समझने का प्रयत्न किया गया है। अरस्तू ने इन विषय पर पूरी तरह कार्य नहीं किया। जब अरस्तू ने गृहशासन को पुनर्परीक्षा की तो उसके सामने वे सारे सवाल फिर आ गये जिन पर वह दूसरी पुस्तक में विचार कर चुका था। ये सवाल साम्प्रदाय की आलोचना के ही एक भाग हैं। उसने इन अर्थों को दुबारा नहीं लिखा। दोनों विचारों में स्पष्ट अंतर बताने के लिए यह आवश्यक था। पुस्तक के पहले भाग में उसने पुनः प्रकृति (nature) और हडि का प्रश्न उठाया। प्लेटो के दर्शन की भाँति उसके दर्शन के लिए भी यह आवश्यक था कि वह राज्य के अन्तर्भूत नैतिक मूल्यों को प्रकट करे और यह बताये कि राज्य केवल निष्कुश शक्ति के द्वारा ही मानव समाज के ऊपर आरोपित नहीं किया जाता।

इस समस्या को सुलझाने के लिए अरस्तू ने राज्य की एक क्रमबद्ध परिभाषा प्रस्तुत की। यह भी अपना राज्य सम्बन्धी विवेचन वहीं से प्रारम्भ करता है, जहाँ से प्लेटो ने अपनी 'रिपब्लिक' में किया था। उसी प्रक्रिया यह है कि वह प्रजाति (genus) और अवच्छेदक (differentia) के द्वारा किसी परिभाषा पर पहुँचता है। उसने अपनी तर्कशास्त्र विषयक कृतियों में इसी सिद्धान्त का आश्रय ग्रहण किया है। उसका कथन है कि राज्य एक समाज है। समाज असम व्यक्तियों का सघ होता है। ये लोग अपने मत-भेदों के कारण पदार्थों और सेवाओं की अदल-बदल के द्वारा अपनी आवश्यकताओं को पूरा नहीं कर सकते। यह काफी हद तक प्लेटो के इन विश्वास से साम्य रखता है कि राज्य अथवा विभाजन (division of labour) के ऊपर आधारित है। लेकिन, अरस्तू का मत प्लेटो से भिन्न है। अरस्तू समाज के अनेक भेद मानता है। राज्य समाज के इन विविध भेदों में से एक है। अरस्तू का इस विश्लेषण में उद्देश्य यह है कि वह गृहशासन—पत्नी, बच्चों तथा दानों के शासन—में राजनैतिक शासन की भिन्नता को स्थापित करना चाहता है। प्लेटो ने प्रजाति (genus) और जाति (species) को एक मान कर भ्रम उत्पन्न कर दिया था। इसलिए, समस्या यह निर्धारित करने की है कि राज्य किस प्रकार का समाज है। पहली पुस्तक का विवेचन प्लेटो का इतना अधिक विरोध करता है कि अरस्तू अपने निजी विचार को पूरी तरह प्रस्तुत नहीं कर सका है। एक अन्य स्थान पर उद्धृत कहा है कि पदार्थों के क्रय-विक्रय के द्वारा अथवा अनुबन्धन सम्बन्धों द्वारा समाज की स्थापना ही संभव है, राज्य की नहीं।<sup>1</sup> इसका कारण यह है कि इस अवस्था

1 *Metaph.* 7 7, 1032a 12 ff, Cf *Laws* 709 b-c.

में किसी समान शासन की आवश्यकता नहीं है। अरस्तू ने पहली पुस्तक में समाजों के ऊपर जोर दिया है और वह अनिवादा की सीमा तक पहुँच गया है। यहाँ यह दासत्व और दासिता के बीच अंतर बताता है। लेकिन, इस प्रसंग में अरस्तू का दासत्व सर्वप्रधान अथवा राजनैतिक शासन नहीं है। दास और स्वामी का सम्बन्ध के निरूपण से यह बात स्पष्ट हो जाती है। दास पूरी तरह अपने स्वामी की भलाई के लिए जीवित रहना है। राज्य की स्थिति बीच की है। एक ओर तो वह दासिता से भिन्न है तथा दूसरी ओर स्वामित्व से।

दुर्भाग्यवश अरस्तू ने 'पॉलिटिक्स' में दासता के अतिरिक्त अन्य अरस्तू सम्बन्धों के भेदों के सम्बन्ध में उतनी व्यवस्था से विचार नहीं किया है जिनकी आशा की जा सकती थी। उदाहरण के लिए अरस्तू ने यह नहीं बताया है कि गृहपति का अपना घरने के साथ कौसा सम्बन्ध होता है। उससे विचार से गृहपति या अपना पत्नी से सम्बन्ध स्वामी और सेवक के सम्बन्ध से तथा राजनैतिक दासत्व के उसकी प्रजा के सम्बन्ध से भिन्न होता है।

तथापि, अरस्तू परिवार से राज्य का अंतर चताने के लिए एक सामान्य सिद्धान्त निर्धारित करता है। वृद्धि या ऐतिहासिक विकास के सम्बन्ध में अरस्तू का यह कथन है, जो व्यक्ति वस्तुओं पर उनकी वृद्धि या जन्म के आधार पर विचार करता है, यह उन्हें ठीक-ठीक समझ सकता है।<sup>1</sup> इसके बाद अरस्तू ने यूनानी नगर के परम्परागत इतिहास की दुहाई दी है। प्लेटो ने 'सॉज' में द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य के निर्माण के प्रसंग में इस पद्धति का प्रयोग किया था। इतिहास से ज्ञात होता है कि परिवार समाज का आरम्भिक रूप है। उसका जन्म भोजन, आच्छादन और वन-परम्परा को बायम रखने की आवश्यकता के कारण होता है। जब तक मनुष्य इन आवश्यकताओं को पूरा करने में आगे नहीं बढ़ जाते, वे पितृप्रधान वासन के अन्तर्गत अलग-अलग परिवारों में रहते हैं। ग्राम इसके उत्तर अवस्था है। ग्राम में कई परिवार होते हैं। ग्राम से भी ऊँची अवस्था राज्य है। राज्य में कई ग्राम होते हैं।

लेकिन, यह वृद्धि केवल आकार में ही नहीं होती। एक स्थान पर एक ऐसा समाज उत्पन्न होता है, जो आरम्भिक समुदायों से भिन्न होता है। अरस्तू इस समाज को 'घास्य निर्भर' समाज कहता है। आत्मनिर्भर समाज की कुछ विशेषता तो उसका प्रदेश, कुछ उसका आर्थिक आधार और कुछ उसकी राजनैतिक स्वतन्त्रता होती है। लेकिन, यह उसकी बुनियादी विशेषता नहीं होती। अरस्तू के विचार से राज्य के सम्बन्ध में सब से जरूरी बात यह है कि यह वास्तविक रूप से सभ्य जीवन के लिए आवश्यक परिस्थितियों का निर्माण करता है। अरस्तू ने यह ठीक ही कहा है कि राज्य जीवन की प्राथमिक आवश्यकताओं के कारण उत्पन्न होता है और वह श्रेष्ठ जीवना का हितार्थ बना रहता है। इस उद्देश्य को प्राप्त करने के लिए यह आवश्यक है कि राज्य न तो बहुत बड़ा हो और न बहुत छोटा हो। अरस्तू, यूनान के नगर-

राज्य के अतिरिक्त अन्य ऐसी कितनी सामाजिक इकाई के बारे में विचार नहीं करता जो सन्म्य जीवन की आवश्यकताओं को पूरा कर सके। इसमें परिवार भी एक आवश्यक घण है। प्लेटो परिवार को समाप्त करना चाहता था, यह उसकी भूत थी। परिवार एक अधिक विकसित और इसलिए अधिक पूर्ण समाज है। यह इन बात से स्पष्ट हो जाता है कि राज्य जिन आवश्यकताओं को पूरा करता है, वे अधिक मानवीय आवश्यकताएँ हैं। परिवार मनुष्य की उन्ही आवश्यकताओं को पूरा करता है, जो पशु की आवश्यकताएँ होती हैं। फिर भी परिवार की क्षमता उन इकाइयों से विस्तृत होती है जिनमें पशु संगठित होते हैं। इसके लिए बोलने की और सन्-भ्रमत् के विवेक की जरूरत होती है। ये बातें केवल मनुष्यों में ही पायी जाती हैं। राज्य इन विवेकपूर्ण शक्तियों के उच्चतर विधान का भी भ्रवसर प्रदान करता है। मनुष्य विनय रूप में राजनैतिक प्राणी है। वही ऐसा प्राणी है जो नगरो में रहता है तथा विधियों का पालन करता है। वह विज्ञान, कला तथा धर्म का और नम्यता के विविध घण का निर्माण करता है। इन चीजों में जात होता है कि मनुष्य का विक्रान किन्ती पूर्णता को पहुँचा हुआ है। ये चीजें केवल सन्म्य समाज में ही उपलब्ध हो सकती हैं। जो व्यक्ति इसके बिना रह सकता है, वह या तो जागवर होता है या देवता। दूसरे शब्दों में वह मानव जाति के सामान्य धरातल से या तो नीचे होता है या ऊँचे। यूनानियों की क्षमता में दृढ़ विश्वास होने के कारण धरस्तू का विचार था कि नम्यता की शक्तियों को केवल नगर-राज्य में ही प्राप्त किया जा सकता है।

### प्रकृति का विकासात्मक रूप

(Nature as Development)

राज्य का वास्तविक घण और महत्त्व यही है कि वह एडमण्ड बर्क (Edmund Burke) की शब्दावली में सभी विज्ञानों और सभी कलाओं में महभागिता है। जो लोग विधि तथा भाषाओं को छुड़ि का परिणाम बताते हैं, उनके विरुद्ध धरस्तू का यही तर्क है। धरस्तू ने इस मुक्ति को जिस रूप में उपस्थित किया है, वह 'प्रकृति' शब्द की बड़ी सावधानी में पुनर्ब्याख्या करता है। इस रूप में इसे विज्ञान की प्रत्येक शाखा के लिए प्रयुक्त किया जा सकता है और दर्शनों का सामान्य सिद्धान्त बनाया जा सकता है। अनुसंधान के मार्गदर्शन के लिए यह एक व्यावहारिक नियम है कि सन्म्य सरल और सबसे आदिम वस्तु कार्यक्रम की दृष्टि से सबसे पहले प्राणी है। अधिक समग्र तथा अधिक पूर्ण चीजें बाद में उसी समय प्राणी है जब वृद्धि हो चुकती है। पहली भ्रमणा की स्पेक्षा बाद की अवस्था से हम उस वस्तु की वास्तविक प्रकृति के बारे में ज्यादा अच्छी जानकारी मिल जाती है। घणने जीवमान्त्रीय अध्ययन में धरस्तू ने इस नियम को अत्यधिक उपयोगी पाया था। उदाहरण के लिए कोई बीज अपनी वास्तविक 'प्रकृति' को उसी समय प्रकट करता है जबकि वह पूरी तरह लप जाता है और उसका गीषा घटने लगता है। भूमि, गर्मी और आर्द्रता जैसी भौतिक परिस्थितियाँ आवश्यक हैं और वे शाह्वलूत या सरसों जैसे दो निम्न



बीजों के लिए समान हो सकती हैं, लेकिन फिर भी उनके पीछे विभिन्न अलग-अलग होंगे। अरस्तू का निष्कर्ष है कि इस अन्तर का प्रमुख कारण बीज है। प्रत्येक बीज की अपनी एक प्रकृति होती है। जब बीजा धीरे-धीरे बढ़ता है उसी प्रकृति का जो पहले बीज के रूप में छिपी होती थी, उद्घाटन होता है। समाज के विनाश के सम्बन्ध में भी यही व्याख्या लागू होती है। समाज का प्रारम्भिक रूप परिवार है। इस रूप में यह भ्रम के विभाजन द्वारा अपनी आन्तरिक प्रकृति का परिचय देता है। अपने उच्चतर रूपों में यह मनुष्य की प्रारम्भिक आवश्यकताओं को पूरा करने के साथ-साथ उन उच्चतर क्षमताओं के विकास का भी अवसर देता है जो अकेले परिवार के रहने पर मुप्त पड़ी रहती। अरस्तू का कहना है कि परिवार समय की दृष्टि से पहले है लेकिन, राज्य प्रकृति की दृष्टि से पहले है। इसका अभिप्राय यह है कि राज्य अधिक विकसित है और वह उस बात को बहुत अच्छी तरह व्यक्त कर देता है जो समाज के अन्दर ही छिपी रहती है। इसीलिए, राज्य के अन्दर का जीवन यह प्रकट कर देता है कि मानव प्रकृति अन्दर से क्या है। यदि जीवन प्राथमिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए आवश्यक विनियम के प्रकारों से भागे न बढ़ता तो सम्भ्रता की इतनी उन्नति मान्यताओं थी।

समाज के सदस्यों में अरस्तू का प्रकृति शब्द का प्रयोग दुहरा महत्त्व रखता है। यह सही है कि मनुष्य मूलतः सामाजिक होते हैं क्योंकि उन्हें एक दूसरे की आवश्यकता होती है। प्राथमिक समाज काम और धुंधली समस्त जीवन में व्याप्त प्रकृतियों के ऊपर निर्भर रहता है। ये प्रकृतियाँ अपरिहार्य हैं लेकिन ये केवल मनुष्य जीवन तक ही सीमित नहीं हैं। इसका कारण यह है कि ये प्रकृतियाँ मनुष्यों में तथा निम्न पशुधर्मों में समान रूप से पायी जाती हैं। कुछ शक्तियाँ ऐसी हैं जो केवल मनुष्य में ही सम्बन्ध रखती हैं। मानव प्रकृति इन शक्तियों के विकास में ही विशेष रूप में प्रकट होती है। चूंकि ये शक्तियाँ केवल राज्य में ही पनप सकती हैं, इसलिए राज्य प्राकृतिक है। वह इस अर्थ में प्राकृतिक है कि सहजवृत्ति का विरोधी है। जिस प्रकार साहचर्य के लिए बड़ बड़ झोक हो जाना स्वाभाविक है, उसी प्रकार राज्य में मानव प्रकृति की सर्वोच्च शक्तियों का विकास भी प्राकृतिक है। इसका अभिप्राय यह नहीं है कि विकास अवश्य ही हो। यदि अनुकूल भौतिक परिस्थितियाँ नहीं होंगी, तो विकास रूक जायेगा। अरस्तू का विचार है कि केवल नगर राज्य में ही उच्चतर विकास हो सकता है। वह यह भी मानता है कि सारी मनुष्य जाति में धकेले यूनानी ही ऐसे हैं जिनमें इस प्रकार के विकास की क्षमता है। जहाँ नहीं यह विकास होता है, उससे मनुष्य को यह मालूम पड़ जाता है कि मानव प्रकृति में क्या क्षमता है। यह प्रायः उसी प्रकार होता है जैसे कि अच्छी खाद और अच्छी गिजाई पाया हुआ पौधा यह बता देता है कि अच्छा बीज क्या बीज है। राज्य प्राकृतिक है क्योंकि उसमें पूर्ण रूप से सम्पूर्ण जीवन की समस्त सम्भावनाएँ निहित हैं। लेकिन, चूंकि इसका विकास के लिए भौतिक तथा अन्य परिस्थितियों की आवश्यकता होती है अतः यह राजनेताओं के लिए क्षेत्र प्रस्तुत करता है। इसका निमाण कथन सम्भवतः ही

से नहीं होता, लेकिन ये चीजें उनकी अन्तर्निहित सभावनाओं को प्रकट करने में मददगार होती हैं।

भरतू ने लिए प्रकृति का इस प्रकार का सिद्धान्त, जो जोवसास्त्रीय तथा सामाजिक अध्ययन के फलस्वरूप उत्पन्न होता है, उसके द्वारा निरूपित राजनीति के विज्ञान और कला को मुक्तिसंगत बुनियादें बन जाता है। मूलतः, प्रकृति सभी वस्तुओं को अपनी क्षमता के अनुसार विकास के प्रवर्तक प्रदान करती है। उन्हें विकास के लिए भौतिक परिस्थितियों की आवश्यकता होती है। ये परिस्थितियाँ विकास के वास्तविक उद्देश्यों को जन्म नहीं देती। वे अपनी अनुभूतता या प्रतिकूलता के अनुसार विकास में नहायना देती हैं या उसमें प्रवरोध उपस्थित करती हैं। वे घटनाएँ और परिवर्तन जो होते रहते हैं, विक्रियोजन की प्रक्रियाएँ हैं। इनके द्वारा विकास की अवित्तियों उपलब्ध भौतिक परिस्थितियों से लाभ उठाती हैं। भरतू ने इन तत्त्वों को रूप, पदार्थ और सञ्चरण का नाम दिया है। ये तत्त्व ही प्रकृति के मुख्य घटक हैं। वे कलाओं के लिए धर्म प्रदान करते हैं। बनाकार की योजनाओं का पता लगाना प्राप्त नहीं होता। लेकिन, वे एक ऐसे रूप को सामने रख देती हैं जिसकी आधार मान कर उपलब्ध सामग्री का उपयोग किया जा सकता है। राजनीति में राजनेता जो करना चाहे, नहीं कर सकता। लेकिन, वह ऐसे रास्तों को अवश्य चुन सकता है जिनके द्वारा सामाजिक संस्थाओं तथा मानवीय जीवन को बेहतर तथा अधिक वार्षिकीय दिशा में विकसित किया जा सकता है। ऐसा करने के लिए उसे यह समझना आवश्यक होता है कि क्या संभव है और क्या वास्तविक है। उसे यह जानना चाहिए कि उसके सामने जो स्थिति है, उसमें विकास की क्या सम्भावनाएँ हैं और कौन-सी भौतिक परिस्थितियाँ इन प्रादुर्भावों को सर्वश्रेष्ठ रूप से व्यावहारिक रूप दे सकती हैं। उसके अनुसंधान के दो उद्देश्य होने हैं। वह अनुभववाचित होने के साथ ही विवरणात्मक भी होना चाहिए। वास्तविक की जनकारी के बिना वह यह नहीं बता सकता कि उसके पास क्या-क्या साधन हैं। राजनेता को अनुसंधान करते समय तथ्यों की भावार्थ-मूलक परिधियों का भी ध्यान रखना चाहिए। ऐसा न होने पर राजनेता यह नहीं जान सकेगा कि वह अपनी उपलब्ध सामग्री का किस रीति से उपयोग करे जिससे कि वह सर्वश्रेष्ठ परिणाम प्राप्त कर सके।

राजनीति के विज्ञान तथा कला के सम्बन्ध में भरतू की एक विंशत प्रकार की संकल्पना थी। संकल्पना के कारण उसे पर्याप्त अनुसंधान का अवसर मिला। इस अनुसंधान में भरतू ने अपनी परिपक्व बौद्धिक प्रतिभा का पूरी तरह उपयोग किया। मौलिकता तथा कल्पनात्मक सङ्गन की दृष्टि से उसका प्लेटो से कोई मुकाबला ही नहीं था। उसने अपने दर्शन के समस्त अन्तर्भूत सिद्धान्त प्लेटो से ही लिए थे। भरतू की बौद्धिक संगठन की प्रतिभा अपूर्व थी। वह विस्तृत तथा वैविध्यपूर्ण सामग्री के बीच एक तानाबाना भयथा एक प्रकृति खोज निकालने में सक्षम था। इन धर्म में वह प्लेटो से तो बड़ा कर या ही, बाद का कोई विचारक भी उनकी बराबरी नहीं कर सकता। जिस समय भरतू ने सामाजिक अध्ययन भयथा जीव विज्ञान के क्षेत्र में इन क्षमता का प्रयोग किया, वह अपने बौद्धिक विचार

के चरमोत्कर्ष पर था। इस समय वह प्लेटो के प्रभाव से काफी हद तक मुक्त हो चुका था तथा उसने अपनी मौलिक प्रतिभा के अनुगार अपने लिए एक स्वतन्त्र पथ का निर्धारण कर लिया था। अपने विवास की इस दिशा के कारण ही इसने प्लेटो के समान आदर्श राज्य का निर्माण नहीं किया। उसने अपनी शक्ति मुख्य रूप से सैद्धांतिक इतिहास के अध्ययन की और तथा निरीक्षण और इतिहास के ऊपर आधारित राज्यों के गठन और कार्यकरण से सम्बन्धित सामान्य निष्कर्षों की ओर लगाई। अरस्तू इस पद्धति का मस्थापक था। राजनीति के अध्ययन की अब तक जो भी पद्धतियाँ निकली हैं, उनमें यह पद्धति सर्वश्रेष्ठ है।

### Selected Bibliography

- The Political Thought of Plato and Aristotle* By Ernest Barker  
London 1906 Chs V—XI.
- The Politics of Aristotle* Trans by Ernest Barker, Oxford 1948  
Introduction
- "Aristotle's Conception of the State" By A. C. Bradley, in  
*Hellenica* edited by Abbott Second edition, London,  
1898
- Greek Thinkers* By Theodor Gomperz Vol IV, Trans by G. G.  
Berry, New York, 1912
- Aristotle Fundamentals of the History of his Development* By  
Werner Jaeger Trans by Richard Robinson, Oxford, 1934  
Ch 10
- "The Philosophy of Aristotle and the Hellenic Macedonian  
Policy" By Hans Kelsen In *Ethica* Vol XLVIII, (1937-  
38), p 1
- The Politics of Aristotle* By W. L. Newman, 4 Vols Oxford,  
1887—1902 Vol Introduction, Vol II, Prefatory Essays
- Aristotle* By W. D. Ross Third edition, revised London, 1937  
Ch VIII
- Aristotle's Constitution of Athens* Ed
- The Politics of Aristotle* Ed Franz Susemihl and R. D. Hicks,  
London, 1894 Introduction
- Aristoteles und Athen* By Ulrich Von Wilamowitz Moellendorf  
2 Vols Berlin 1893
- "Aristotle On Law" By Francis D. Woodworth, in *Essays in  
Political Theory* Ed Milton R. Konvitz and Arthur E.  
Murphy Ithaca 1948

## नगर-राज्य की सन्ध्या

(Twilight of the City State)

प्लेटो और अरस्तू के राजनैतिक दर्शन ने सैद्धांतिक तथा व्यावहारिक क्षेत्र में तत्काल ही कोई प्रभाव नहीं डाला। अरस्तू की मृत्यु के बाद दो शताब्दियों तक उसका परिणाम नगण्य रहा। यदि उसकी इस दृष्टि से परीक्षा की जाए, तो उसे महान् असफलता ही कह सकते हैं। इसका कारण यह है कि प्लेटो और अरस्तू ने अपने समय की राजनैतिक सस्यामों अर्थात् नगर-राज्यों के सिद्धान्तों तथा भावनों का पूरी तरह से विवेचन कर दिया था। इस सम्बन्ध में बाद के विचारक उनको छाया तक तो स्पष्ट न कर सके। सचाई यह है कि इस क्षेत्र में प्रायः कोई उन्नति ही नहीं हुई। इसका यह अभिप्राय नहीं है कि प्लेटो और अरस्तू की रचनाओं का महत्त्व केवल नगर राज्य के सदमं में ही है। प्लेटो की आधारभूत धारणा यह थी कि मानवीय सम्बन्धों का वैज्ञानिक रीति से अध्ययन किया जा सकता है और उन्हें उचित दिशा में मोड़ा जा सकता है। कोई भी सामाजिक विज्ञान क्यों न हो, यह उसकी अनिवार्य शर्त है। अरस्तू के राजनैतिक दर्शन के सामान्य नैतिक सिद्धान्त यूरोप के राजनैतिक दर्शन में कभी सुप्त नहीं हुए हैं। अरस्तू का मूलभूत सिद्धान्त यह विश्वास है कि राज्य नैतिक रूप में समान स्वतन्त्र नागरिकों के बीच सम्बन्धों की एक व्यवस्था है। राज्य विधि के अनुसार कार्य करता है। वह बल पर नहीं, प्रत्युत् विचार तथा सहमति पर आधारित है। इन महान् गुणों के कारण ही बाद के विचारक, जब तक, बारम्बार प्लेटो और अरस्तू की शरण लेते रहे हैं। यद्यपि प्लेटो और अरस्तू की रचनाओं का काफी हिस्सा ऐसा है, जो स्थायी महत्त्व का है, तथापि यह सत्य है कि प्लेटो और अरस्तू का उद्देश्य अपने सिद्धान्तों को केवल नगर-राज्य के ऊपर ही लागू करना था। उन्होंने यह कभी विचार ही नहीं किया कि ये राजनैतिक भावनों या अन्य कोई राजनैतिक भावनों सम्म समाज के अन्य विभिन्न संगठन में भी कार्यान्वित हो सकते हैं। उस समय की स्थिति को देखते हुए उनकी धारणा सही भी लगती है। तत्कालीन समाज में राजनैतिक दर्शन का जन्म केवल यूनान के नगर-राज्यों में ही सम्भव था और वही नहीं।

प्लेटो और अरस्तू इस बात को समझते थे कि यूनान का कोई नगर उन भावनों को प्राप्त नहीं कर सकता था जो उनके विचार में यूनान के नगर-राज्य में अन्तर्निहित थे। यदि उनके मन में आलोचना और भ्रुटि-निवारण की भावना उत्पन्न न होती, तो वे अपने समाज के विश्लेषण का तथा उसकी सफलताओं और विफलताओं के दिग्दर्शन का कभी प्रयाग न करते। वे नगर-राज्य की आलोचना करते थे और कभी-कभी कठोर आलोचना करते थे। फिर भी उनका यह विश्वास था कि नगर-राज्य में अष्ट जीवन की परिस्थितियाँ पर्याप्त मात्रा में उपलब्ध हैं। वे नगर-राज्य

की धनेकी प्रथाओं की प्रसन्नतापूर्वक इदन्ते हैं, फिर भी उन्हें पुरा शक्ति या कि नगर-राज्य मूलतः अन्ध्रा या और सम्पत्ता के उच्चतर श्रेणी की नैतिक रूप से ठोस बुनियाद था। इसलिए, उनकी आलोचना मूलतः भ्रष्टपूर्ण थी। वे बुनानियों के उस वर्ग के प्रवक्ता थे जिन्हें नगर-राज्य का जीवन पूर्ण तो नहीं लेकिन सन्तोषजनक प्रवक्ष्य लगता था। यह एक असुम लक्षण है कि प्लेटो और अरस्तू का यह विचार तो बदायि नहीं था कि वे एक वर्ग के प्रवक्ता बन लेकिन उन्होंने नागरिकता को एक विद्वेषाधिकार-भा और इमलिए उन लोगों के लिए एक परमाधिकार (pro-rogative) मा बना दिया जिनके पास सम्पत्ति थी और राजनैतिक पद की सुगु गुविद्या का उपभोग करने के लिए अवकाश था। प्लेटो और अरस्तू नगर-राज्य के अन्तर्भूत नैतिक धर्म के भीतर जितना गहरा प्रवेश करते हैं उतनी ही उनकी यह धारणा दृढ़ होती जाती है कि यह धर्म केवल थोड़े से व्यक्तियों के लिए ही है समस्त शारीरों, किसानों और मजूरों के लिए नहीं है, जैसा कि पेरिपीनेज के युग में होता था। जिन लोगों की स्थिति सुदृढ़ नहीं थी, वे नगर राज्य को एक ऐसा समाज समझते थे जिसमें सुधार करने की आवश्यकता नहीं थी, प्रत्युत जिसे प्रतिश्रान्त करने की आवश्यकता थी। इस दृष्टि से, जो लोग अष्ट जीवन की शोख म हैं वे नगर-राज्य की उपेक्षा कर सकते थे। विरोध की या उदासीनता की यह आलोचना अस्फुट स्वरों में प्लेटो और अरस्तू के युग में भी विद्यमान थी। लेकिन, ऐतिहासिक परिस्थितियाँ कुछ ऐसी थी कि आसन्न भविष्य इस आलोचना के साथ या प्लेटो और अरस्तू जैसे महान् व्यक्तियों के प्रबन्ध सिद्धान्तों के साथ नहीं। यही कारण है कि अरस्तू की श्रुतु के बाद उसके और उसके गुरु के राजनैतिक दर्शन को कुछ काल के लिए ग्रहण लग गया था। जब नगर-राज्य इतिहास की वस्तु बन गया और यह प्रति-पादित करना सम्भव न रहा कि राजनैतिक आदर्श केवल नगर राज्य में ही प्राप्त किए जा सकते हैं, तब व्यक्ति स्थितिक, सौख्य और पालिटिक्स के अन्त विचारों का ध्यान करने के लिए स्वभावतः उत्सुक हो उठे।

विरोध या उदासीनता के इन विविध दर्शनों ने जो सामान्य रूप ग्रहण किया तथा धीमी और तीव्ररी शताब्दियों में उन्होंने जो अहित महत्त्व प्राप्त किया, उसे ठीक ठीक तभी समझा जा सकता है जब कि हम प्लेटो और अरस्तू की राजनैतिक रचनाओं के मूल में निहित नैतिक धारणा को अपने ध्यान में रखें। यह धारणा है कि श्रेष्ठ जीवन का अर्थ राज्य के जीवन में भाग लेना है। अपनी इसी धारणा के कारण प्लेटो ने इस प्रस्थापना से गुरु किया था कि राज्य मूलतः अम विभाजन की एक व्यवस्था है जिसमें विभिन्न योग्यताओं के व्यक्ति पारस्परिक आदान प्रदान के द्वारा अपनी आवश्यकताओं को पूरा कर लेते हैं। अरस्तू ने अपने समाज सम्बन्धी विवरण में प्लेटो की इस धारणा की और अधिक पूर्ण रूप से प्रतिपादित किया। अपनी इसी धारणा के कारण प्लेटो और अरस्तू राजनैतिक जीवन में भाग लेना अधिकारों और कलश्यों की अपेक्षा अधिक महत्वपूर्ण समझते थे। उनके विचारों में नागरिकता सामूहिक जीवन में योगदान मात्र था। इस दृष्टि से नागरिकता मानवीय गुणों का अरमोत्तर्य है। यदि यह न भी हो, तो नगर तथा मानवीय प्रकृति के अरम

विवास करने पर ऐसा हो जाएगा। यह धारणा नगर-राज्य की राजनीति और नीति के वास्तविक स्वरूप को स्पष्ट करती है। इस कारण, विरोध का मूल इस धारणा की अस्वीकृति है। यदि भाष यह कहते हैं कि एक धादमी को अच्छी जिन्दगी दिलाने के लिए नगर-राज्य के बाहर रहना चाहिए या उसके भन्दर रहते हुए भी उसे उनके जीवन से तटस्थ रहना चाहिए, तो भाष मूल्यों का एक ऐसा पैमाना उपस्था कर देते हैं जो प्लेटो और अरस्तू के पैमाने से न केवल भिन्न है, प्रत्युत उमत्ता विलकुल विरोधी है। यदि भाष यह कहते हैं कि बुद्धिमान् धादमी को राजनीति से कम-से-कम सम्बन्ध रखना चाहिए, उसे सार्वजनिक पद के सम्मान या वास्तव कभी प्रहण नहीं करने चाहियें और इन्हे विन्ता का निरर्थक कारण समझना चाहिए, तो भाष यह कह देते हैं कि प्लेटो और अरस्तू ने बुद्धिमत्ता तथा अन्धई की एक विलकुल गलत धारणा उपस्था की है। इस प्रकार की गलाई गन् व्यक्तिगत चीज है। इसे व्यक्ति खुद ही प्राप्त करता है और खुद ही छोटा है। वह कोई ऐसी वस्तु नहीं है जिसके लिए सामूहिक जीवन की जरूरत हो। प्लेटो और अरस्तू जिम आत्म-निर्भरता को राज्य का गुण समझते थे, वह आत्मनिर्भरता व्यक्ति का गुण बन जाती है। अन्धई एक ऐसी चीज बन जाती है जो केवल नगर-राज्य की चहारदीवारी में ही सीमित मरी रहती। वह वैयक्तिकता की और सन्यास की चीज बन जाती है। नगर-राज्य की गन्ध्या में इसी प्रकार के नैतिक मिथान्त का विवास हुआ।

सन्यास की नैतिकता के बारे में प्लेटो और अरस्तू का दृष्टिकोण महत्त्वपूर्ण है। वे उसके अस्तित्व से परिचित हैं, परन्तु वे उस पर गम्भीरता से विचार नहीं करते। रिपब्लिक में उदासीन जीवन की भावना के प्रति एक प्रहार का उपासम्भ है।<sup>1</sup> वहाँ जीवन को केवल न्यूनतम आवश्यकताओं तक ही सीमित रखा गया है। अरस्तू के इस कथन में कि जो व्यक्ति राज्य के बिना रह सकता है वह या तो पशु है, या देवता, एक व्यंग्य दिखा हुआ है। वह नीतिवादी जो अपने सामने व्यक्तिगत आत्मनिर्भरता का आदर्श रखता है अपने भ ईश्वरवाद की कल्पना कर सकता है, लेकिन सम्भव है कि वह निरे पशु का जीवन व्यतीत करता हो। अपने आदर्श राज्य की रचना की भूमिना में अरस्तू राजनेता तथा दार्शनिक के जीवन के सापेक्ष गुणों पर विचार करने का प्रस्ताव करता है, लेकिन वह वास्तव में विचार नहीं करता। यहाँ वह केवल यह कहता है कि "प्रसन्नता गक्रियता है। जो व्यक्ति कोई कार्य नहीं कर सकता, वह अपनी जिन्दगी खर नहीं कर सकता।"<sup>2</sup> वह वास्तव में सिनिक विचारणा के बारे में सोच रहा है। जंगर (Jaeger) का यह कहना मजबूती नहीं हो सकता है कि प्लेटो ने बुद्धिमानों ने विचारात्मक जीवन के आदर्श को प्लेटो के इस कथन के सदर्भ में व्याख्या की हो कि दार्शनिक अन्धरा में वापिस लौटने के लिए वाध्य हो सकता है। एक पीढ़ी के पश्चात् एकडेमी इसी दिशा में आगे बढ़ी थी। अरस्तू के लिए तर्क विरोध महत्त्व का न था। उनके राजनैतिक दर्शन का पूरा ताना-

माना यह मानकर चलता है कि नागरिक की सक्रियता प्रमुख भलाई है। भरस्तू अन्य कित्ती दृष्टिकोण पर गम्भीरता से विचार नहीं करता।

### नगर-राज्य की असफलता

#### (The Failure of the City State)

प्लेटो और भरस्तू यह तो मान कर चले ही थे कि केवल नगर-राज्य ही नैतिक दृष्टि से आत्मनिर्भर होता है। उनके सुधारपरक राजनैतिक दशन में व्यावहारिक महत्त्व का एक अन्य तत्त्व पाया जाता है जो तत्कालीन परिस्थितियाँ म गयीं नहीं था। प्लेटो और भरस्तू ने जिस आदर्श राज्य की रचना की है, उसमें उन्होंने यह मान लिया था कि उन्हें शासन स्वतन्त्र अधिकारता है। वे बुद्धिमत्तापूर्ण नीतियों के अनुसरण द्वारा राज्य के आन्तरिक दोषों को दूर कर सकते हैं। प्लेटो और भरस्तू ने इस सोच को पूरी तरह स्वीकार कर लिया था। इसके कारण उसका राजनैतिक दृष्टिकोण कुछ अन्य-सा गया था। फलतः, उसमें से किमी को यह ज्ञान नहीं था कि नगर-राज्य की आन्तरिक अर्थव्यवस्था में भी वैदगिक मामलों का कोई हाथ रहता है। यह गहरी है कि इन दोषों के लिए भरस्तू ने प्लेटो की आलोचना की थी, लेकिन यह नहीं कहा जा सकता कि उसने कुछ बेहतर किया। यदि प्लेटो का भरस्तू की भाँति महत्त्वपूर्ण से घनिष्ठ सम्बन्ध रहता, तो वह सिकन्दर (Alexander) के जीवन के युगांतकारी महत्त्व को प्रत्यक्ष समझ लेता। यदि भरस्तू इस कल्पना पर विचार करता कि जिस प्रकार नगर-राज्य ने परिवार और ग्राम का अपने अन्दर आत्मसात् कर लिया है, उसी प्रकार यह जल्दी है कि नगर-राज्य भी कित्ती अधिनाधिक आत्मनिर्भर राजनैतिक इकाई में आत्मसात् हो जाना चाहिए, तो पना नहीं किन निष्कर्षों पर पहुँचना। इन सम्बन्ध में हम केवल मर के छोटे ही दौड़ा सकते हैं। लेकिन, भरस्तू की राजनैतिक कल्पना यहाँ तक न पहुँच गयी। यद्यपि, नगर-राज्य का भाष्य इस बात पर निर्भर नहीं था कि वह अपने आन्तरिक कार्यों का प्रबन्ध यही बुद्धिमत्ता से करना था, परन्तु इस बात पर निर्भर था कि रोम यूनान के साथ उसके किस सम्बन्ध थे और यूनान के पूर्व में एशिया के साथ तथा परिवर्ष में कार्थेज और इटली के साथ किस सम्बन्ध थे। यह विचार कि नगर-राज्य विदेश सम्बन्धों की मर्यादाओं की ओर कोई ध्यान दिए बिना ही अपनी जीवन-वृद्धि निर्धारित कर लेता था, गलत है। अनेक बुद्धिमान् यूनानियों की भाँति प्लेटो और भरस्तू भी यूनानी नगर-राज्यों के पारम्परिक विग्रह को निन्दा करते थे, लेकिन बाद की घटनाओं ने यह मित्र कर दिया कि जब तक नगर-राज्य स्वतन्त्र रहे इन दोषों का निवारण न हो सके।

प्र० डब्ल्यू० एम० फर्गुसन (Prof W S Ferguson) ने यह ठीक ही कहा है कि "यूनान के नगर-राज्य के सामने अपनी इतिहास के प्रारम्भ से ही एक ऐसा राजनैतिक सङ्कट रहा था, जिसका यह पूरी तरह न भी समाधान नहीं कर सका।"

1. *Politics*, 2, 0, 1265a, 20

2 *Hellenistic Athens*, (1911) pp 1-11

वह अपने अधिक सफल भयवा राजनीति में एकाकीपन को नीति को अपनाए बिना प्राप्त नहीं कर सकता था। वह अपनी उसी सम्यता और संस्कृति में जिस पर भरसू को इतना नाज़ था, जड़ता लाए बिना अपने को एकाकी नहीं रख सकता था। यदि उसने अपने को एकाकी नहीं रखा, राजनैतिक आवश्यकताओं के कारण उसे अन्य नगरों के साथ सन्धय (alliances) करने पड़े। ये सन्धय अपने सदस्यों की स्वतन्त्रता को रूढ़ किए बिना अपने नहीं हो सकते थे। यह सफ़ट भावकल के राजनीतिवेत्ता की गमक में आ सकता है। भावकल के राष्ट्रीय राज्यों की सम्बन्धस्था भी उसी प्रकार से सीमित है जिस प्रकार से कि यूनान के नगर-राज्यों की थी। भावकल की राष्ट्र न तो अपने को अलग रख सकता है और न वह अधिक सभ्य राजनैतिक इकाई बनने के लिए अपनी स्वतन्त्रता को रूढ़ कर सकता है। प्रायुक्तिक राजदर्शन की एक प्रमुख प्रवृत्ति यह है कि राज्य अन्तर्राष्ट्रीय विनियमनों के अधीन कार्य करते हुए भी अपनी पूर्ण प्रभुसत्ता को कायम रख सकें। इस प्रश्न पर प्रायकल काफी वाद-विवाद चल रहा है। यूनान में जब कथित स्वतन्त्र नगरों ने मिल-जुल कर सन्धया का निर्माण किया, तब वहाँ भी इस प्रकार के वाद विवाद चले थे। चौथी शताब्दी के मध्याह्न तक यूनानी समार में इस प्रकार के सभ काफी चल निकले थे, लेकिन वे न सफल हो सके और न स्थायी। फिलिप ने ३३८ में कॉर्निथ (Corinth) में पानहेलेनिक लीग (Panhellenic League) की स्थापना की थी। यदि इस लीग भी नगर-राज्य मिलजुल कर कार्य करते, तो वे मकदूनिया के ऊपर घसर डालते और उसकी नीति को नियंत्रित करते। लेकिन, नगर-राज्यों का दृष्टिकोण बड़ा नहीं था और वे इस घबसर से कोई लाभ नहीं उठा सके। हम इस बात की केवल कल्पना ही कर सकते हैं कि यदि यूनानी नगर-राज्यों को प्रकृता ही छोड़ दिया जाता, तो क्या वे वास्तविक सभ्यताक शासन की स्थापना भी कर पाते। लेकिन, स्थिति ही कुछ ऐसी थी कि नगर-राज्यों को प्रकृता नहीं छोड़ा गया।

यूनान की पृथगामकता और यूनान के राजनैतिक जीवन के लिए उनके लतरे प्लेटो के समय भी एक पुरानी कहानी बन गई थी। चौथी शताब्दी के प्रारम्भ से ही वक्ता उन्हें यह बता रहे थे कि वे पूर्व और पश्चिम के बबंरों का सामना करने के लिए एकता के सूत्र में द्रवित हो जायें। लिभोटिनी के जॉर्जियास (Gorgias of Leontini) ने सोलम्पियन खेलों के समय इस विषय पर एक भाषण दिया था। कुछ समय बाद ३८८ में लीसिआस (Lysias) ने भी इस विषय का विवेचन किया था। माइसोक्रैटोस (Isocrates) ने एकता की प्रपीन की थी। उनमें अपने जीवनकाल में ही मकदूनिया के फिलिप को देख लिया था। उसका विचार था कि फिलिप भाग्य-पुरष है और वह सभवत यूनानी जगत् में एकता स्थापित कर सकता है। एंटलसाइडस की सन्धि (Treaty of Antalcidas, 387-386 B.C.) ने युद्ध तथा शान्ति के मामलों में यूनानी जगत् के ऊपर फारस की प्रभुता कायम कर दी थी। फारस की यह प्रभुता उस समय तक कायम रही जब तक कि फिलिप ने कॉर्निथ में लीग का निर्माण न कर लिया और सत्ता उसके हाथों में न आ गई। दो शताब्दियों के पदचात यूनान का नियन्त्रण रोम की विस्तारशील शक्ति के हाथों में आ गया।



इस प्रकार, विदेशी मामलों में नगर-राज्य प्रायः चौथी शताब्दी के प्रारम्भ से ही पूरी तरह असफल हो गया था। यदि अधिसंघ (Confederation) नगरों के आपसी सम्बन्धों की स्थिरता प्रदान करने में सफल हो जाता, तब भी उसे उन बड़ी राजनैतिक शक्तियों का सामना करना पड़ता जिन्होंने यूनान को पूर्व, उत्तर और पश्चिम की ओर से घेर रक्खा था। नगर-राज्य इस स्थिति का सामना करने में पूरी तरह असमर्थ थे।

नगर-राज्य पारस्परिक सम्बन्धों को केवल प्रशासन के क्षेत्र में ही स्थिरता प्रदान करने में सफल नहीं हुए। नगर-राज्यों में विदेशी और घरेलू मामलों में भी प्रलय भ्रमण नहीं हुए। नगर-राज्यों की आन्तरिक नीतियों में बर्ग सम्बन्धी स्वार्थ बर्गी ही प्रलयप्रजातन्त्रात्मक होते थे और बर्गी प्रजातन्त्रात्मक। यह स्थिति प्रत्येक नगर-राज्य में थी। विभिन्न नगरों के बर्ग विशेष सम्बन्धी स्वार्थ प्रापक में एका रहते थे। स्पानीय शासन के प्रत्येक महत्त्वपूर्ण पहलू को किसी न किसी रूप में उन राजनैतिक और आर्थिक श्रृंखलाओं के साथ सुलझ रखनी ही पड़नी थी जो नगरों को एक दूसरे से बाँधती थी। यह जितना नगरों के आपसी सम्बन्धों के बारे में सही है, उतना ही मकदूनिया के हस्तक्षेप के बारे में भी सही है। सम्पत्तिशाली बर्गों की मकदूनिया के साथ सहानुभूति थी। यही कारण है कि फिलिप के उत्सर्ग से वे प्रसन्न थे। लोकतन्त्रवादी बर्गों में स्थानीय देशभक्ति अधिब मात्रा में पायी जाती थी। यूनानी नगर-राज्यों की विदेश नीति और यह नीति एक दूसरे से किस प्रकार सम्बन्धित रहती थी, यह बात उन शक्तियों से स्पष्ट हो जाती है जो सिकंदर तथा वार्निथ की लीग (League of Corinth) के बीच हुई थी। विदेशी मामलों के प्रतिरिक्त मकदूनिया और लीग को यह अधिकार भी दे दिया गया कि वे लीग के नगरों में ऋण के उन्मूलन, भूमि के पुनर्विभाजन, सम्पत्ति की जप्ती या दासों की मुक्ति के प्रादोशन को दबा दें। बाद की लीगों में भी इसी प्रकार के उपबन्ध थे। धन और दरिद्रता का पुराना प्रश्न जिसे प्लेटो और अरस्तू प्रत्यन्त (Oligarchy) और लोकतन्त्र (Democracy) के बीच मुख्य भेद मानते थे, समय के साथ साथ विली प्रकार कम नहीं हुआ था। प्रागे चल कर यह अन्तर और तीव्र हो गया। विदेशी हस्तक्षेप ने इस अन्तर को कुछ कम कर दिया था, लेकिन यह अन्तर फिर भी बना रहा था।

सच्चाई यह है कि यूनानी जगत् की सामाजिक और राजनैतिक समस्याओं को नगर-राज्य नहीं सुलझा सकते थे। इसका यह अभिप्राय भी नहीं है कि इन समस्याओं का समाधान उन राज्यमण्डलों अथवा राजतन्त्रों ने किया था जो सिकंदर की विजयों के पश्चात् स्थापित हुए थे। यह बात और भी साफ हो गई कि नगर-राज्य की राजनीति ने समस्याओं का ठीक-ठीक निरूपण तब नहीं किया था। मकदूनिया के उत्सर्ग ने दो तथ्यों को स्पष्ट कर दिया। वे तथ्य पहले भी थे लेकिन प्लेटो तथा अरस्तू ने इनकी उल्लेख की थी। पहला तथ्य तो यह था कि नगर राज्य बहुत छोटा था और अत्यन्त विग्रहपूर्ण था। उसमें चाहे कितना सुधार किया जाता, वह उन

समय के सप्सार में टिक नहीं सकता था। दूसरा तथ्य यह था कि यूनानियों ने स्वयं को राजनीतिक दृष्टि से बर्बरो से श्रेष्ठ मान रखा था। लेकिन, यूनान के नगरों के एशिया के पीछे के प्रदेशों के साथ जो आर्थिक और सांस्कृतिक सम्बन्ध रहे थे, उनकी ध्यान में रखते हुए यूनानियों को यह मान्यता सही नहीं थी। जब सिकन्दर ने अपने यूनानी और प्राच्य प्रजाजनो को मिलाने की नीति अपनायी—यह नीति भरस्तू ने उसे राजनीति के बारे में जो शिक्षा दी थी, उसके बिल्कुल विरुद्ध थी तब वह एक ऐसे तथ्य को स्वीकार कर रहा था, जिसे उसका शिक्षक नहीं समझ सका था और वह एक ऐसा कदम उठा रहा था जिसने उसके शिक्षक की राजनीतिक धारणाओं को निश्चित रूप से पुरानी चीज बना दिया।

### वापसी या विरोध

(Withdrawal or Protest)

प्लेटो और भरस्तू की नगर-राज्य के सम्बन्ध में बड़ी सकारात्मक धारणाएँ थी। यदि इनके विपरीत कुछ नकारात्मक धारणाओं का प्रचार हुआ, तो यह कोई संयोग की बात नहीं है। नगर-राज्य काफी समय तक बने रहे। अधिकांश नगर-राज्य पुरानी शासक संस्थाओं के द्वारा ही अपने स्थानीय मामलों का प्रबन्ध करते रहे। हैलेनिक युग में वे कितने प्रकार के थे और उनका नियन्त्रण कैसा था, इस सम्बन्ध में हम कोई सामान्य वक्तव्य नहीं दे सकते। न हम यही कह सकते हैं कि उनका शासन-प्रबन्ध बहुत अच्छा था। नगर-राज्यों के सम्बन्ध में नकारात्मक दृष्टिकोण केवल इस जानकारी के आधार पर भी उत्पन्न हो सकता है कि नगर का शासन इतना महत्वपूर्ण नहीं था जितनी मनुष्यों ने कल्पना की थी। नगर का जीवन अधिकांश में स्वयं अपने शक्ति में नहीं था और अधिकांश प्रतिभाशाली राजनेता इस क्षेत्र में कुछ करने की आशा नहीं रख सकते थे। इसका परिणाम एक प्रकार की पराजयवादी भावना, निराशा की मनोवृत्ति और सक्रिय राजनीति से उदासीनता की प्रवृत्ति है। इस अवस्था में सामान्य रुचि एक ऐसे व्यक्तिगत जीवन का निर्माण करने की होती है जिसमें सार्वजनिक रुचियों अथवा कार्यों का कोई विशेष महत्त्व नहीं होता। लोग सार्वजनिक जीवन से उदासीन रहते हैं और उसे दुर्भाग्य तक समझते हैं। इपीक्यूरियन या स्केप्टिक विचारकों (Epicureans or Sceptics) ने इस दृष्टिकोण को सबसे अच्छी तरह व्यक्त कर दिया है। जब दुर्भाग्यशील और सम्पत्तिविहीन वर्ग मुक्त बनने लगे, तब भी नगर-राज्य का और उसके मूल्यों का तिरस्कार प्रारम्भ हो गया। यहाँ सक्रिय राजनीतिक जीवन से निवृत्ति की भावना विरोध की भावना के साथ गुरु हुई। इसमें तत्कालीन समाज-व्यवस्था के धूमिल पक्ष पर विशेष जोर दिया जाता था। हो सकता है कि इस प्रकार का विरोध स्वयं अपने भादसों को ठीक-ठीक व्यक्त न कर सके। वह बर्भी-बर्भी अशिष्टता और पागलपन की हद तक पहुँच सकता है। सिनिक सम्प्रदाय की विचारधारा में इस प्रवृत्ति के खुल कर दर्शन होते हैं।

इन समस्त सम्प्रदायों में एक सास बात यह है कि उन्होंने प्लेटो और भरस्तू द्वारा निर्धारित पथ का अनुसरण नहीं किया। उनका महत्त्व इस बात में है कि

उन्होंने एक नई दिशा दी जिसको भविष्य ने महत्त्व दिया । यही कारण है कि मौलिकता की दृष्टि से वे नगर-राज्य के महान् सिद्धान्तवादियों में बापी पीछे रह जाते हैं । इनके किसी भी विचारक में न तो प्लेटो की ती पारदर्शी प्रतिभा थी और न अरस्तू का सा शासन और इतिहास विषयक अनुपम ज्ञान था । उनका महत्त्व इस बात में है कि उन्होंने एक विलकुल भिन्न दृष्टिकोण उपस्थित किया, उन्होंने आधारभूत सिद्धान्तों के बारे में प्रश्न उठाए और उन्होंने एक ऐसी परिस्थिति में इन सिद्धान्तों का पुनराख्यान करने का प्रयास किया जो प्लेटो और अरस्तू की दृष्टि से विलकुल भिन्न थी । यदि सहानुभूति की दृष्टि से विचार किया जाए तो नगर-राज्य की प्रत्यक्षता एक भयंकर नैतिक विनाश या कम-से-कम प्रभावित वर्गों के लिए । इस युग में जीवन के मूल्य नितान्त रूप से व्यथित और निजी हो गए थे । इसमें राजनैतिक जीवन को गतिविधि अत्यन्त दिग्घिल पड़ गई थी । इस युग में पहली बार व्यथितगत प्रसन्नता के आदर्शों का निर्माण हुआ । नगर-राज्य के आदर्शों में प्रशिक्षित मूलानों के लिए ये आदर्श जीवन में पलायन मात्र थे । इस काल में धार्मिक और सामाजिक प्रयोजनों के लिए अनेक व्यक्तिगत संस्थाओं की स्थापना हुई । प्राचीन काल में इन संस्थाओं की कोई उत्तर महामुग नहीं की गई थी । जब नगर का महत्त्व अपेक्षाकृत कम हो गया, सब नागरिकों के बहुत से सामाजिक स्वार्थ संतुष्ट रहने लगे । इन संतुष्ट सामाजिक स्वार्थों की पूर्ति के लिए ही विविध धार्मिक और सामाजिक संस्थाओं की स्थापना हुई । प्लेटो और अरस्तू को नागरिकता के मूल्य अब भी पूर्ण रूप से तृप्तिदायक लगते थे या वे कम से-कम ऐस हो सकते थे । उनके शुद्ध समसामयिकों को तथा उनके उत्तराधिकारियों को यह बात गलत लगती थी । दृष्टिकोण के इस अन्तर के कारण ही उनके राजनैतिक दशन के स्थान पर एक नये राजनैतिक दशक का उदय हुआ ।

वे सभी सम्प्रदाय जो व्यक्तिगत आत्मनिर्भरता की शिक्षा देते थे, स्वयं की सुखरात की शिक्षाओं पर आधारित बताते थे । इन दावों में तथ्य का रितना प्रकाश होगा, इस सम्बन्ध में कुछ कहना कठिन है । सुखरात की समसामयिक पीढ़ी के समाप्त होने के बाद, उसके कथित अनुयायियों की उसने बारे में इतनी ही जानकारी थी, जितनी कि आज हमें उसके बारे में है । सुखरात एक देवता (myth) बन गया । यह ऐसा आदर्श बुद्धिमान् और दार्शनिक बन गया जिसकी शिक्षाओं के अनुकरण का सभी सम्प्रदाय दम भरने लगे । एक दृष्टि से दार्शनिक समस्या प्रायः उसी रूप में फिर सामने आई जिस रूप में वह प्लेटो के समय से पहले की । समस्या वही पुरानी थी कि प्रकृति का क्या अर्थ है और लोकाचारों के प्रमाणों और रुढ़िगत नियमों से उसका क्या सम्बन्ध है । यह प्लेटो की पीढ़ी के लिए तो सही पर ही, क्योंकि प्रत्येक व्यक्ति ने अपना चिन्तन वही से प्रारम्भ किया था, जहाँ से सुखरात ने उसे छोड़ा था । लेकिन, यह बाद के समय में उन लोगों के नियम भी सही था जिन्होंने प्लेटो और अरस्तू के विस्तृत समाधानों को स्वीकार नहीं किया । ज्यों-ज्यों

यह अधिक सन्देशरूप बनता गया कि नगर-राज्य सम्य जीवन के लिए आवश्यक परिस्थितियाँ प्रदान नहीं कर सकता, त्यो-रयो इस पूर्व प्रश्न की पुनर्परीक्षा आवश्यक होती गई। मानव प्रकृति में ऐसे कौन से आवश्यक और स्थायी तत्त्व हैं जिनके आधार पर श्रेष्ठ जीवन के सिद्धान्त का निर्माण किया जा सकता है? जिन सिद्धान्तों को प्लेटो ने विचार करने के उपरान्त अस्वीकार कर दिया था, अब वे एक नया अर्थ ग्रहण कर लेते हैं।

इस सम्बन्ध में राजनैतिक दर्शन को दो धाराओं पर विचार करना था। एक धारा का विकास एपीक्यूरियन सम्प्रदाय ने किया था। एपीक्यूरियन और स्केप्टिक धाराओं में कोई विशेष अन्तर नहीं था। इन दोनों दर्शनों में नवराज्य तत्त्व समान रूप से पाए जाते हैं। दूसरा राजनैतिक दर्शन सिनिक् सम्प्रदाय का था। हम इन दोनों दर्शन-धाराओं पर क्रम में विचार करेंगे।

### एपीक्यूरियन विचारक

#### (The Epicureans)

एपीक्यूरियनवाद (Epicureanism)<sup>1</sup> का उद्देश्य भी सामान्य रूप से वही था जो अरस्तू परवर्ती काल में सम्पूर्ण नैतिक दर्शन का था। यह दर्शन भी अपने अध्येताओं के मन में व्यक्तिगत आत्मनिर्भरता का भाव उत्पन्न करना चाहता था। इस दर्शन के अनुसार श्रेष्ठ जीवन आनन्द के उपभोग में निहित है, लेकिन इस दर्शन में आनन्द का जरा नकारात्मक अर्थ किया। वास्तविक प्रसन्नता, कष्ट, पीडा और चिन्ता के निवारण में है। एपीक्यूरस अपनी शिष्य-मण्डली में अत्यन्त सौहार्द और मैत्री का वातावरण बनाए रखता था। उसके सुखवाद के सिद्धान्त में भी इसी आनन्द-प्रमोद के लक्षण मिलते हैं। इस दर्शन में सार्वजनिक जीवन की चिन्ताओं से निवृत्ति का भाव है। एपीक्यूरस के अनुसार, बुद्धिमान् व्यक्ति राजनीति के पचड़े में उठ समय तक नहीं पड़ता जब तक कि परिस्थितियाँ उसे ऐसा करने के लिए बाध्य न कर दें। इस सम्प्रदाय का दार्शनिक आधार विद्युद् भीतिकवाद (materialism) है। यह भीतिकवाद पूर्ववर्ती दर्शनों से ग्रहण किया गया था। इसकी लोकप्रियता का आधार इसके द्वारा व्यक्ति को दिए गए सुख सम्बन्धी आश्वासन थे। एपीक्यूरस समझना था कि व्यक्ति धर्म, ईश्वी प्रतिशोध, देवताओं और प्रेतात्माओं की अजब-अजब शक्तों का शिकार रहता है। ये चीजें उसके लिए खतरनाक तथा चिन्ताजनक होती हैं। एपीक्यूरस की शिक्षा है कि व्यक्ति को इन चिन्ताओं में दूर रहना चाहिए। देवताओं को मनुष्यों की कोई परवाह नहीं है। वे न उनकी भलाइ करते हैं और न बुराई। एपीक्यूरस की शिक्षा का यह सब से महत्वपूर्ण अंग था। यह सम्प्रदाय भविष्यज्ञान तथा ज्योतिष जैसे अंधविश्वासों का घोर विरोधी था। वह उन्हें वास्तव में बुराईयाँ मानता था। हम दिशा में वह स्टोइकवाद (stoicism) के बिल्कुल विपरीत था।

1. यह सम्प्रदाय की स्थापना एपीक्यूरस ने प्लेटो में 306 में की थी। यह सम्प्रदाय शताब्दियों तक पश्चिम के चार बड़े सम्प्रदायों में से एक रहा था। इसका मरिचिस्टिन्स के आन्दोलन से सम्बन्ध था।

स्टोइक विचारक जतना वे अन्धविद्वानों को जो विलुप्त निराधार होते थे, सही मानता था।

जहाँ तक सत्कार का सम्बन्ध है प्रकृति का अभिप्राय भीतिक गगन अथवा प्रकृति है जिनसे अन्ध गरीबी खोजें बननी है। जहाँ तक मनुष्य का सम्बन्ध है प्रकृति का अर्थ स्वार्थ, प्रत्येक व्यक्ति की अधिकतम गुण प्राप्ति की इच्छा है। मानव काय के अन्य गमस्त नियम रुझियों से सम्बन्ध रखते हैं और इसलिए वे बुद्धिमान् व्यक्ति के लिए व्यर्थ हैं। रुझियों का बुद्धिमान् व्यक्ति को के लिए उगी समय तक महत्त्व है जब तक कि वे उम गुण प्रदान करती हूँ। मगर वे बड़ा नैतिक गुण केवल गुण है। हमने बड़ा अन्ध कोई नैतिक गुण अथवा अन्ध किसी प्रकार का गुण नहीं है।

कभी कोई निरपेक्ष न्याय नहीं रहा। विभिन्न देशों में पारस्परिक व्यवहार में केवल एक रुझि ही स्थापित ही गई है जिसके अनुसार मनुष्यों का एक-दूसरे को कष्ट नहीं पहुँचाना चाहिए।

अन्तर्भूत मूल्यों के तिलाक तक यह है कि नैतिक नियम और प्रथाएँ जो भिन्न-भिन्न देशों और स्थानों में प्रचलित रही हैं अनेक प्रकार की हानी हैं। इस तर्क का कुछ सॉपिस्टों ने उपयोग किया था। प्लेटो रिपब्लिक में न्याय के सम्बन्ध में विचार करते हुए इस तर्क पर विचार किया था और इसका सफटन किया था। बाद में स्केप्टिक कार्नेडीज (Sceptic Carneades) ने स्टोइकों के तिलाक हम तर्क का विस्तार में आशयान किया था। इस तर्क की मुख्य बात यह है कि हित एक लम्बी भावना है जिसका अभिमत रीति से उपयोग किया जा सकता है और सामाजिक व्यवस्थाओं का भीचरय यही है कि वे अधिकतम व्यक्तिगत हित का प्राप्ति करने में सहायता देती हैं।

तब, राज्यों की स्थापना सिर्फ दर्शाता होती है कि वे दूसरे व्यक्तियों के प्रतिस्पर्धियों के तिलाक सुरक्षा प्रदान कर। कभी मनुष्य स्वभावतः स्वार्थी होते हैं और वे केवल अपनी भलाई करने की कोशिश करते हैं। लेकिन, हम प्रकार प्रत्येक व्यक्ति के स्वार्थ पर दूसरे व्यक्ति के स्वार्थपूर्ण कृत्य के कारण चोट पड़ती है। फलतः, व्यक्ति एक-दूसरे के साथ मूल्य समझौता कर लेते हैं कि वे न तो किसी को कष्ट देंगे और न कष्ट सहेंगे। सर्वश्रेष्ठ जीवन तो यह है कि अन्याय किया जाए लेकिन अन्याय करने न करना पड़े। निरुपेक्षतम जीवन यह है जिसमें अन्याय करने तो किया जाए, लेकिन अन्याय करने की क्षमता न हो। लेकिन पहली बात प्रगल्भ है और दूसरी धमका है। इसलिए लोग यह कामचलाऊ समझौता कर लेते हैं कि वे एक-दूसरे के अधिकारों की परस्पर रक्षा करेंगे। इस प्रकार ही एक प्रगल्भ के रूप में राज्य और विधि का जन्म होता है जो मनुष्यों के पारस्परिक व्यवहार को सुगम कर देता है। यदि इस प्रकार का कोई प्रगल्भ न हो, तो न्याय नाम की कोई

1. Golden Maxims, 37, See R. D. Hicks, *Stoic and Epicurean* (1910), pp. 177 ff.

2. मिसेरो (Miserio) ने कार्नेडीज के तर्क की समझा का है। देखिए *Republic*, Book III, 5-20।

चीज भी न रहे। विधि और शासन पारस्परिक सुरक्षा के लिए हैं। वे कारणर इसीलिए हैं क्योंकि विधि के दण्ड अन्याय को भला-भदायक बना देते हैं। बुद्धिमान् व्यक्ति न्यायपूर्ण कार्य इसलिए करते हैं क्योंकि अन्याय के कारण आदमी पकड़ा जा सकता है और उसे दण्ड मिल सकता है जो किसी भी प्रकार उचित नहीं है। नैतिकता इष्टानुकूलता की समानार्थक है।

इसका स्वाभाविक निष्कर्ष यह निकलता है कि आदमी जिस चीज को उचित और न्यायपूर्ण समझता है, वह देश, काल और पान के अनुसार भलग-भलग होती है।

“परम्परागत विधि के अन्तर्गत मनुष्यों के पारस्परिक व्यवहार के प्रायतः पर उत्पन्न होने वाला आवश्यकताओं के लिए जो वस्तु इष्टकर मालूम होता है, वह स्वभावतः न्यायपूर्ण है। यदि कोई कानून मनुष्यों के पारस्परिक व्यवहार के अनुकूल नहीं पड़ता, तो वह न्यायपूर्ण नहीं होता। यदि कानून द्वारा न्यून अनुकूलता परिवर्तनशाल हो और वह केवल कुछ सन्ध के लिए ही न्याय के विचार के अनुरूप हो तो भी वह यथायुक्त दृष्टि से उस समय तक जब तक कि हम खाली शब्दों के पाँडे नहीं जाते प्रत्युत व्यापक दृष्टि से तथ्यों पर विचार करते हैं, अवश्य ही न्यायपूर्ण है।”

इसमें कोई सदेह नहीं कि न्याय सबके लिए एक जैसा है। इसका कारण यह है कि मानवप्रकृति सब जगह एक जैसी है। तथापि, व्यवहार में समानानुकूलता का सिद्धान्त मनुष्य की जीवन-स्थापन प्रणाली के अनुसार बदलता रहता है। इसलिए, जो चीज कुछ लोगों के लिए गलत है, हो सकता है कि वह दूसरे लोगों के लिए सही हो। हो सकता है कि कोई कानून शुरू-शुरू में लोगों को भ्रामक पहुँचाता हो, इसलिए न्यायपूर्ण रहा हो। लेकिन, बाद में स्थिति बदलने पर वही कानून अन्यायपूर्ण हो सकता है। कुछ भी हो, कानून और राजनैतिक सस्याओं की एक मात्र बसौटी उनकी समानानुकूलता है। ये चीजें जहाँ तक सुरक्षा प्रदान करती हैं, और आदमियों के आपसी व्यवहार को सुविधाजनक तथा सुरक्षित बना देती हैं, वहीं तक न्यायपूर्ण हैं। इसलिए, एपीक्यूरियन विचारक जो शासन-प्रणालियों के बारे में विशेष चिंतित नहीं थे, स्वभावतः राजतन्त्र को सबसे शक्तिशाली और सबसे सुरक्षित शासन-प्रणाली समझते थे। अधिकांश एपीक्यूरियन विचारक संपत्तिशाली वर्गों के व्यक्ति थे। इस वर्ग के व्यक्तियों के लिए सुरक्षा का राजनैतिक दृष्टि से सबसे अधिक महत्त्व होता है।

एपीक्यूरियन विचारकों ने मानव सस्याओं के जन्म और विकास के सम्बन्ध में भौतिकवादी सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया है। ल्युक्रेटियस (Lucretius) की कविता *De rerum natura* में इस सम्बन्ध में प्रौढ़ चिंतन मिलता है। तथापि इस विचारधारा के जन्म का श्रेय एपीक्यूरस को ही है। सामाजिक जीवन के सभी रूप, उसकी सामाजिक और राजनैतिक सस्याएँ, नला और विज्ञान, सशेष में समस्त मानव संस्कृति केवल मनुष्य की बुद्धि के परिणामस्वरूप ही विकसित हुए हैं। इन बाहर की किसी सत्ता का हस्तक्षेप नहीं है। प्राणी विद्युत् रूप से भौतिक कारणों

के परिणाम होते हैं। एपीक्यूरोस ने एम्पेडोक्लीज (Empedocles) से एक सिद्धान्त ग्रहण किया था जो प्राजबल के प्राकृतिक चयन (natural selection) के सिद्धान्त से समानता रखता है। मनुष्य का सहज रूप से समाज की ओर भुक्त्वा नहीं है। मनुष्य की एम मात्र स्वाभाविक प्रवृत्ति यह है कि यह जैसे भी हो ध्वनितगत मुख प्राप्त करना चाहता है। शुरू में मनुष्य निदंन्द एकाकी जीवन व्यतीत करता था। वह गुफाओं में बसेरा करता था और अपनी रक्षा के लिए जगली जानवरों से सड़ता था। सम्यता की दिशा में पहला कदम सयोगवत्त भाग का अनुमधान था। धीरे धीरे उसने भौपड्डियों में रहना और खाली स तन को ढकना सीख लिया। मनुष्य के चोखने चिखलाने से भापा का जन्म हुआ। क्रदन के द्वारा मनुष्य ने पहले पहल अपने भावों को व्यक्त किया। धीरे-धीरे मनुष्य का अनुभव बढ़ता गया और उसने स्वयं को प्राकृतिक परिस्थितियों के अनुसार बनाया। इस प्रक्रिया में ही मनुष्य ने मगठित समाज की विभिन्न संस्थाओं, विधियों और उपयोगी कलाओं का सृजन किया। मनुष्य को भौतिक क्षतावरण द्वारा निर्धारित मर्यादाओं के भीतर ही कार्य करना पड़ता है। मनुष्य इन मर्यादाओं के भीतर कार्य करते हुए अपनी प्राकृतिक शक्तियों के उपयोग द्वारा सम्यता की सृष्टि करता है। सपनों के द्वारा देवताओं में विश्वास उत्पन्न होता है। जहाँ मनुष्य को यह अनुभूति होती है कि देवता मानव कार्यों में कोई भाग नहीं लेते, वही ज्ञान का आरम्भ हो जाता है।

गुद घववाद (egoism) और प्रसविदा (contract) पर आधारित इस राजनैतिक दर्शन और सामाजिक विकास के सिद्धान्त की सारी सभावनाओं का वर्तमान काल तक पूरी तरह उपयोग नहीं किया जा सकता। हॉब्स के राजनैतिक दर्शन में हमें इस सिद्धान्त का पुनरुदय दीखता है। हॉब्स का दर्शन भी भौतिकवाद (materialism) पर आधारित है। वह भी मनुष्य के समस्त प्रयत्नों में स्वार्थ की भावना देखता है और उसने भी राज्य के निर्माण का मुख्य हेतु सुरक्षा की आवश्यकता बतलाया है। उसका यह दर्शन एपीक्यूरोस दर्शन से आश्चर्यजनक साम्य रखता है। प्राचीन काल में एपीक्यूरोस दर्शन का अधिक प्रचार इसलिए नहीं हो सका, क्योंकि वह धर्म और अधविश्वास का विरोधी था जब कि उस समय इनकी तृता बोल रही थी। साथ मिलाकर, एपीक्यूरोस दर्शन पलायन का दर्शन था। एपीक्यूरोस दर्शन के ऊपर इन्द्रिय सुखवाद (sensualism) का आरोप तो नहीं लगाया जा सकता तथापि उसने एक ऐसे निष्प्राण सौंदर्यवाद (Aestheticism) को प्रोत्साहन दिया जो न तो मानव कार्यों को प्रभावित कर सकता था और न उन पर प्रभाव डालना चाहता था। इस दर्शन ने व्यक्ति को शान्ति तथा सतोष का संदेश दिया लेकिन राजनैतिक विचारों के विकास में उसका योग नहीं के बराबर था।

### सिनिक् विचारक

#### (The Snyics)

सिनिक् विचारकों का दर्शन भी पलायनवादी था लेकिन उनका पलायनवाद एक भिन्न प्रकार का था। वे अन्य किसी सम्प्रदाय की अपेक्षा नगर-राज्य के ओर

उसके सामाजिक वर्गीकरण के अधिक विरोधी थे। उनके पलायनवाद का रूप भी खतोवा था। मनुष्य जित वस्तुओं को जीवन का सुख समझते हैं, उन्होंने उनका निरन्वार किया। उन्होंने समस्त सामाजिक भेद-भावों के निवारण पर जोर दिया। वे कभी-कभी मृदुवाणों तथा सामाजिक रुद्धियों की शिष्टताओं तक को त्याग देते थे। अधिकतर मिनिक विचारक विदेशी और निर्वासित व्यक्ति थे। इन लोगों को राज्य की नागरिकता नहीं मिली थी। इन सम्प्रदाय को सस्यापक एटिस्थेनीज (Antisthenes) को मा थ्रैसियस (Thraceus) थी। उनका सबसे विचित्र सदस्य सिनोप का डायोजेनीस (Diogenes of Sinope) निर्वासित व्यक्ति था। इसके सबसे गान्ध प्रतिनिधि क्राटीस (Crates) ने दौलत को सात मार कर दार्शनिक दरिद्रता का जीवन अपनाया था। वह भ्रमणशील परिव्राजक तथा शिक्षक का जीवन व्यतीत करने लगा था। उनकी पत्नी हिपार्किया (Hipparchia) सम्राट परिवार की महिला थी। वह पहले उसको सिप्या रही थी, बाद में उसकी सहयोगिनी बन गई। मिनिक विचारकों का कोई संगठन नहीं था। ये विचारक अधिकतर धूम-धूम कर लोगों को शिक्षा देते थे। उन्होंने दरिद्रता का जीवन सिद्धान्त रूप में स्वीकार किया था। इनकी तुलना बुद्ध भ्रशों में मध्ययुगीन सतों से की जा सकती है। उनकी शिक्षाएँ अधिकतर गरीबों के लिए थीं। उन्होंने रुद्धियों का तिरस्कार करने की शिक्षा दी। उनका व्यवहार बड़ा रुखा था और वे कभी-कभी शिष्टता की भीमाथा का भी उल्लंघन कर जाते थे। प्राचीन समार में मिनिक विचारकों को सर्वप्रथम दार्शनिकों का सबसे पहला उदाहरण समझा जा सकता है।

मिनिक विचारकों की शिक्षा का दार्शनिक आधार यह था कि बुद्धिमान व्यक्ति को पूर्ण रूप से आत्म-निर्भर होना चाहिए। उनका इमने यह अभिप्राय था कि जो बुद्धिमान व्यक्ति अपनी शक्ति, अपने विचार और अपने चरित्र के मन्दिर है, सुखी जीवन के लिए वही आवश्यक है। नैतिक चरित्र के अतिरिक्त अन्य मारी चीजें व्यर्थ हैं। सम्पत्ति और विवाह, परिवार और नागरिकता, विद्वता और प्रतिष्ठा, सत्त्व में सम्य जीवन की मभी श्रेष्ठ बातें और रुद्धियों निरन्वारयोग्य हैं। इस प्रकार, मिनिक विचारकों ने यूनानी जीवन के समस्त प्रथागत भेद-भावों की तीव्र आलोचना की। मिनिकों की दृष्टि में भ्रमण और गरीब, यूनानी और बर्बर, नागरिक और विदेशी, स्वतन्त्र और दास, उच्चवर्गीय और निम्नवर्गीय वे सभी लोग समान हैं क्योंकि सभी उदासीनता के समान धरातल पर लाकर खड़े कर दिए जाते हैं। उपनि, मिनिकों की समानता न्यवाद (nihilism) की समानता थी। यह सम्प्रदाय मानव-प्रेम (philanthropy) अथवा सुधारवाद (amelioration) के सामाजिक दर्शन का आधार कभी नहीं बना। लेकिन, यह सर्वत्र सन्यास और प्युरिटेनवाद की ओर झुका रहा। उनकी निगाह में गरीबों और दानता का कोई महत्व नहीं था। उनके विचार में स्वतन्त्र व्यक्ति की स्थिति किसी भी हालत में दास से बेहतर नहीं थी। उनमें में किसी के मन्दिर स्वयं कोई महत्व नहीं था। मिनिक यह भी मानने के लिए तैयार नहीं था कि दासता बुरी चीज है और स्वतन्त्रता अच्छी चीज है। प्राचीन समार में जो सामाजिक भेदभाव प्रचलित थे मिनिकों को उनसे सख्त नफरत थी



इस नफरत के परिणामस्वरूप उन्होंने असमानता की और से अगनी पीठ मोड़ ली और दर्शन शास्त्र के द्वारा आध्यात्मिकता के एक ऐसे जगत् में प्रवेश किया जिसमें छोटी बातों के लिए कोई स्थान नहीं था। सिनिकों का दर्शन भी एपीक्यूरियन विचारकों की भाँति त्याग का ही दर्शन था। लेकिन यह त्याग परिमार्जन और सन्ध्यावादी का त्याग था, सौंदर्यप्रेमी का नहीं।

परिणाम यह हुआ कि सिनिकों का दर्शन उत्पत्ताप्रथा था। कहा जाता है कि एंतिस्थेनीज (Antisthenes) और डायोजेनीज (Diogenes) दोनों ने राजनीति के सम्बन्ध में पुस्तकें लिखी थीं और उन्होंने एक ऐसी आदर्श साम्यवाद अथवा सभ्यता प्रस्तावना का चित्र खींचा है, जिसमें सम्पत्ति, रिवाज और सामन लुप्त हो गए हों। सिनिकों के विचार से मुख्य समस्या वह नहीं है जो अधिकांश व्यक्तियों के जीवन में सम्बन्ध रखती है। अधिकांश व्यक्ति चाहे वे किसी भी सामाजिक वर्ग के क्यों न हों मूल्य होते हैं। श्रेष्ठ जीवन केवल ज्ञानी पुरुष के लिए ही है। इसी प्रकार, सच्चा समाज भी केवल ज्ञानी व्यक्तियों के लिए ही है। दर्शन अपने अनुयायियों को राज्य के कानूनों और बन्धनों से मुक्त कर देता है। ज्ञानी पुरुष हर जगह एक ही स्थिति में रहता है। उसे न पर की ज़रूरत है न देश की न नगर की न कानून की। उसके लिए तो उसका मद्गुण ही कानून होता है। सारी समस्याएँ बनाबनी और दार्शनिक के लिए उपेक्षणीय होती हैं। जिन व्यक्तियों ने नैतिक आत्मनिर्भरता प्राप्त कर ली है उनके लिए ये सारी चीजें अनावश्यक हैं। सच्चा राज्य वह है जिसकी नागरिकता को सबसे बड़ी शर्त ज्ञान हो। इस राज्य के लिए न स्थान की आवश्यकता है और न कानून की। बुद्धिमान व्यक्ति सर्वत्र ही एक समाज का विश्व नगर का निर्माण करने हैं। डायोजेनीज (Diogenes) के अनुसार, बुद्धिमान व्यक्ति 'विश्वनागरिक' होता है। विश्वनागरिकता का यह सिद्धांत आगे चल कर अत्यन्त महत्वपूर्ण सिद्ध हुआ। स्टोइक विचारकों ने इस सिद्धान्त का विस्तार किया और इसे सकारात्मक अर्थ दिया। सिनिकों ने इसके नकारात्मक पक्ष पर जोर दिया। उन्होंने एक प्रकार की प्राथमिक अवस्था (primitivism) का प्रतिपादन किया। उन्होंने नागरिक और सामाजिक बन्धनों और समस्त प्रतिबन्धों के उन्मूलन को सिफारिश की। वे केवल उन्हीं प्रतिबन्धों को मानने के लिए तैयार थे जो बुद्धिमान व्यक्ति की कर्तव्य भावना के आधार पर उत्पन्न होते हैं। सिनिकों की सामाजिक रूढ़ियों के खिलाफ जिहाद एक प्रकार से प्रकृति की घोर वह भी बहुत अधिक नकारात्मक ढंग से, लौटने का सिद्धान्त था।

सिनिक सिद्धान्त का व्यावहारिक महत्त्व यह है कि इनने स्टोइकवाद (Stoicism) को जन्म दिया। सिनिक सम्प्रदाय की विचारधारा का एक और दृष्टि से भी महत्त्व है। सिनिक विचारकों को हुए दो हजार वर्षों से भी अधिक का समय हो चुका है। तथापि, उनके राजनैतिक दर्शन के बहुत सारे तथ्य अब भी जीवित हैं। सिनिक विचारधारा के उदय और विस्तार से ज्ञान होता है कि मुरात के समय में ही ऐसे बहुत से व्यक्ति थे जो नगर-राज्य की संस्थाओं में भारतवर्ष में भी उन्हीं की भाँति प्रचार नहीं मानते थे। लेकिन प्लेटो और अरस्तू इन व्यक्तियों के

विरोध में थे। इसलिए, स्वभावतः इनका महत्त्व स्थापित न हो सका। लेकिन, इन लोगों ने चौथी शताब्दी के आरम्भ में ही नगर-राज्य का पतन देख लिया था। यही बात अन्य लोगों को शताब्दी के अन्त में दिखाई दी।

### Selected Bibliography

- The Greek Atomists and Epicurus—A Study.* By Cyril Bailey  
Oxford, 1928 Ch 10
- Titi Lucreti Cari De rerum natura.* Ed with Prolegomena,  
Critical Apparatus and Commentary by Cyril Bailey. 3  
Vols Oxford, 1947 Prolegomena, Section IV.
- Greek Thinkers* By Theodor Gomperz, Vol II. Trans. by G. G  
Berry New York, 1905 Bk , ch VII.
- Stoic and Epicurean* By R. D. Hicks London, 1910, Ch V.
- Diogenes of Sinope A Study of Greek Cynicism* By Farrand  
Sayre Baltimore, 1938
- Lucretius Poet and Philosopher* By Edward E. Sikes, Cambridge,  
1936
- The Stoics, Epicureans, and Sceptics* By E. Zeller, Trans by  
O. J. Reichel, London, 1890, Ch. XX

दूसरा भाग

# विश्व समाज का सिद्धान्त

(THE THEORY OF THE UNIVERSAL COMMUNITY)

अध्याय ८

## प्रकृति का कानून

(The Law of Nature)

अरस्तू की ३२२ ई पू में मृत्यु हुई। उसकी मृत्यु के साथ ही राजनैतिक दर्शन के इतिहास का एक युग समाप्त हो गया। अरस्तू के सिद्धांतिकदर्श की मृत्यु उसके एक वर्ष पूर्व हुई थी। सियरर की मृत्यु के साथ राजनीति में और यूरोपीय सभ्यता के इतिहास में एक नया युग आरम्भ हुआ। राजनैतिक दर्शन के इतिहास में नगर राज्य की प्रसंगसता एक युग रोगा है। इसके बाद से राजनैतिक दर्शन की अविच्छिन्नता आज तक बनी हुई है। प्रो० ए० जे० कार्निल (Prof A J Carlyle) ने यह ठीक ही निगा है कि यदि राजनैतिक दर्शन की अविच्छिन्नता कहीं टूटती है, तो वह अरस्तू की मृत्यु के समय <sup>1</sup> ईसाई धर्म के उदय के उसी प्रवाह में बेचन सतही परिवर्तन किए। बाद के राजनैतिक दर्शन में चाहे कितने परिवर्तन हुए हों, उसका क्रम बराबर अटूट बना रहा है। स्टारन संप्रदाय में प्राकृतिक कानून के सिद्धांत के जन्म से लेकर मानव अधिकारों के क्रान्तिकारी सिद्धान्त के समय तक राजनैतिक दर्शन की निर्वाध धारा प्रवाहित होती रही है। प्लेटो और अरस्तू ने नगर राज्य के आदर्शों का गौरवपूर्ण बखान किया था। लेकिन उनकी एक पीढ़ी के बाद ही नगर राज्य का पतन हो गया और उसके आदर्श बिलगुल व्यावहारिक हो गए। यह विरोधाभास बना नाटकीय-सा है।

राजनैतिक प्राणी, पोलिस या स्वशासी नगर राज्य के एक प्रजा के रूप में मनुष्य का अस्तित्व अरस्तू के साथ समाप्त हो गया। तिकदर के साथ मनुष्य का एक व्यक्ति के रूप में विकास प्रारंभ होता है। इस व्यक्ति को अपने जीवन के विनियमन पर विचार करने की आवश्यकता थी। इसके साथ ही उसे अपने व्यक्तिगतों के साथ अपने सम्बन्धों का विनियमन करने की आवश्यकता थी। वह और ये सारे व्यक्ति ही होते हुए शहर का निर्माण करते हैं। पहली आवश्यकता को पूरा करने के लिए आचरण के दर्शन का विकास हुआ। दूसरी आवश्यकता पूरी करने के लिए मानव भ्रातृत्व के एक सिद्धांत विकसित हुए। इन विचारों का जन्म इतिहास की एक महत्वपूर्ण नेता पर हुआ जब कि भोविन में एक राजनीय भोज के अवसर पर तिकदर

में दिलों की एकता (homonia) तथा मकदूनिया व फारम के एक समुक्त राष्ट्र का स्थापना के लिए ईश्वर से प्रार्थना की।<sup>1</sup>

### व्यक्ति और मानवता

#### (The Individual and Humanity)

संक्षेप में, मनुष्यों को अकेले रहना सीखना था जैसा कि उन्होंने पहले कभी नहीं किया था। इसके साथ ही उन्हें एक नए सामाजिक संगठन में जो नगर-राज्य में बड़ी अधिक व्यापक और नगर-राज्य से कहीं अधिक निर्व्यक्तित्व था, मिलकुल बन रहना सीखना था। पहला कार्य कितना मुश्किल था, इसका अनुमान इस बात से लगाया जा सकता है कि प्राचीन ससार में धर्म के अनेक नए रूपों का विकास हुआ। ये धर्म व्यक्ति को अमरत्व की आशा दिलाते थे और देवता के साथ मनुष्य का कुछ रहस्यवादी सम्बन्ध जोड़ते थे। यह देवता मनुष्य को इस जीवन में और मरणोत्तर जीवन में मुक्ति का आश्वासन देता था। इस काल में धर्म के कुछ भ्रष्ट रूप भी प्रचलित हुए। धर्म के ये रूप जादू-टोने में विश्वास रखते थे और प्रेतात्माओं की सहायता लेते थे।<sup>1</sup> अरस्तू के बाद सभी दर्शन नैतिक उपदेश और समाधान की एजेंसियाँ बन गए। ज्यो-ज्यो समय बीतता गया, वे धर्म का रूप धारण करते गए। कभी-कभी शिक्षित व्यक्ति के लिए केवल दर्शन ही एकमात्र धर्म था। दर्शन के रूप में ही व्यक्ति के छोटे से विश्वास होते थे। इस समय की सबसे प्रमुख सामाजिक प्रवृत्ति व्यक्ति के जीवन में धर्म का निरन्तर बढ़ता हुआ भाग है। इन काल में धार्मिक संस्थाओं की भी निरन्तर वृद्धि हुई। इस प्रवृत्ति की पराकाष्ठा ईसाई धर्म का उदय और ईसाई चर्च की स्थापना थी। धर्म की इस वृद्धि ने मनुष्य को भावात्मक सहायता दी। धर्म के बिना मनुष्य को यह मालूम पड़ता था कि वह दुनिया में अकेला है और वह अपनी अकेली शक्ति से दुनिया का सामना नहीं कर सकता। इस प्रक्रिया के परिणामस्वरूप आत्म-चेतना, व्यक्तिगत गोपनीयता और आन्तरिकता की एक ऐसी भावना का विकास हुआ जो प्राचीन काल के यूनानियों को मिलकुल प्राप्त नहीं थी। मनुष्य धीरे धीरे अपनी आत्मा का निर्माण कर रहे थे।

मानव वस्तुत्व की नयी व्यवस्था में मिलकर साथ-साथ रहना कितना कठिन था, यह हम बात से जाना जा सकता है कि युग के राजनैतिक और नैतिक दर्शन ने सामाजिक सम्बन्धों को नगर राज्य से इतर मदर्शों में समझाने का अनयक प्रयास किया। व्यक्तिगत गोपनीयता और एकाकीपन का एक उल्टा पक्ष भी था। यह पक्ष था—मनुष्य की एक मानव प्राणी के रूप में, जानि के एक सदस्य के रूप में चेतना। यह मनुष्य मानव प्रवृत्ति से युक्त था और यह प्रकृति न्यूनाधिक रूप में सर्वत्र एक-सी थी। मनुष्य उस घनिष्ठ बंधन के टूट जाने से जिसने नागरिकों को एक मूत्र में विरोध रखा था, एकाकी पड़ गया था। प्राचीन ससार में राष्ट्रीयता की ऐसी कोई भावना नहीं थी जैसी कि आजकल के फ्रांसिसियों या जर्मनों में पायी

1. W. W. Tarn, *Hellenistic Civilization* (1927), p. 69.

1 See Tarn, *op. cit.*, ch X.

जाती है। आजकल का फ्रांसीसी या जर्मन कम-से कम अपनी निगाह में अपने को एक विशिष्ट व्यक्ति समझता है चाहे वह विदेश में ही क्यों न रहता हो। यदि यूनानी जगत् में किसी व्यक्ति को यूनानी भाषा आती थी, तो वह कम-से-कम नगरी में मार्सेलीज (Marseilles) से लेकर फारस तक बड़े आराम से रह सकता था। शुरू में नागरिकता जन्म के उपर आधारित रहती थी। बाद में यहाँ तक हो गया कि एक व्यक्ति एक ही समय में कई नगरों का नागरिक हो सकता था। अभी अभी तो एक नगर दूसरे नगर के समस्त नागरिकों को अपने यहाँ की नागरिकता दे देता था। उस समय ऐसा कोई तत्त्व नहीं था जिससे कि मनुष्यों के अन्दर विशेष प्रकार की चेतना का निर्माण किया जाता, एक व्यक्ति-समूह को दूसरे व्यक्ति-समूह से अलग रखा जाता। जब तक कि मनुष्य विशिष्ट व्यक्ति नहीं था, वह दूसरे व्यक्तियों के समान ही था। ज्यों-ज्यों पुराने धर्म कमजोर पड़ते गये, यह बात अधिकाधिक स्पष्ट होती गई। इसी आधार पर यूनानी तथा बर्बर का अंतर भी कम होता गया।

इस प्रकार, इस समय राजनैतिक दर्शन के सामने मुख्य रूप से दो विचार थे और उसे इन दोनों विचारों को एक मूल्य-मदति के रूप में ग्रहित करना था। वे दो विचार थे—मनुष्यता के एक विशिष्ट अंश के रूप में व्यक्ति का विचार, ऐसे व्यक्ति का विचार जिसका अपना निजी और व्यक्तिगत जीवन हो, और सार्व-भौमता (universality) का विचार, एक ऐसी विश्वव्यापी मानवता का विचार जिसमें सब व्यक्तियों की समान मानव प्रकृति हो। पहले विचार को नैतिक धर्म इस धारणा के आधार पर दिया जा सकता था कि प्रत्येक व्यक्ति में एक ऐसी योग्यता होती है जिसका अन्य व्यक्तियों को सम्मान करना चाहिए। इस धारणा का नगर-राज्य की नैतिकता में नगण्य भाग रहा था। नगर राज्य में व्यक्ति एक नागरिक के रूप में दिखाई देता था। यहाँ उमका महत्त्व उमकी स्थिति (status) अपना उमके कार्य के उपर निर्भर था। इस महान् सत्कार में यह कहना बर्धन है कि मनुष्य का कोई कार्य होता है। यदि मनुष्य का कोई कार्य होता है, तो वह केवल धार्मिक में ही माना जा सकता है। लेकिन, मनुष्य अपनी महत्त्वहीनता को ही अपना सद्गुण बना सकता है। वह अपना एक अतिशय अतिरिक्त जीवन रख सकता है और यह कहा जा सकता है कि उसके अन्य समस्त गुण इसा एक अतिरिक्त स्रोत से निकलते हैं। दूसरे शब्दों में मनुष्य अपने एक अतिरिक्त अधिकार की राय कर सकता है। यह अधिकार है अपने व्यक्तित्व के प्रति सम्मान का अधिकार। लेकिन, इसके लिए यह आवश्यक है कि सार्वभौमिकता के विचार को भी नैतिक अर्थ दिया जाए। प्रकार की समानता के साथ ही दिमाग की समानता भी आवश्यक है। दिनों की एकरा (homonia or concordia) मनुष्यों को एक सामान्य मानव परिवार या अतिरिक्त धर्म बना देती है। सेंट पॉल (St Paul) का कहना है, 'यद्यपि मनुष्य को प्रतिभा अलग अलग होती है, लेकिन उसकी आत्मा एक है, यद्यपि कार्य अलग-अलग हैं, लेकिन सबके अंदर एक ईश्वर ही कार्य कर रहा है। जिस प्रकार गरीर

एक है, लेकिन उसके निम्न-भिन्न घग हैं। घग अलग-अलग होने पर भी शरीर एक ही रहता है। यही बात ईसा के सम्बन्ध में भी लागू होती है।”

यद्यपि स्वायत्तराज्यी व्यक्तियों के विश्वव्यापी समाज तथा नगर-राज्य की नैतिक पविष्टता में बीच महान् व्यवधान है, लेकिन फिर भी दोनों एक दूसरे से बिलकुल असंगत चीजें नहीं हैं। यह कहना ज्यादा सही है कि हेर्तेनस्टेक युग के दर्शन ने उन आदर्शों को सार्वभौमिक क्षेत्र में लागू करने का प्रयास किया जो पहले केवल नगर-राज्य की सीमाओं में ही बँधे हुए थे। अस्तु के विचार से नागरिकता की दो आवश्यक शर्तें थीं। नागरिकता समान व्यक्तियों के बीच एक सम्बन्ध था। ये समान व्यक्ति निरंकुश सत्ता के प्रति नहीं, प्रत्युत् वैध शासन के प्रति निष्ठा रखते थे। तथापि, अस्तु का विचार था कि समानता केवल पीढ़े से चुने हुए नागरिकों के बीच ही रह सकती है। नये सिद्धान्त ने दास, विदेशी और वंशो सभी की समानता का प्रतिपादन किया। फलतः, इस नए सिद्धान्त के लिए यह आवश्यक हो गया था कि यह या तो सब व्यक्तियों को ईश्वर की निगाह में समान माने या सब व्यक्तियों को कानून की निगाह में समान माने तथा बुद्धि, चरित्र तथा सम्पत्ति की असमानताओं की उपेक्षा कर दे। यद्यपि यह सिद्धान्त कुछ अधिक भावपरक था, लेकिन फिर भी इसका तर्क था कि स्वतंत्र नागरिकता के लिए समान व्यवहार के लिए ऐसे क्षेत्र की आवश्यकता होगी है जिसके अन्तर्गत राज्य को सब व्यक्तियों के प्रति समान दृष्टि रखनी चाहिए। अस्तु की भाँति इस विचार का यह भी आधार था कि सत्ता के प्रति दावा न्याय का दावा होता है, बल का नहीं। सद्भावना का व्यक्ति हम दावे को मान सकता है और इस मान्यता में उसके अपने नैतिक महत्व को कोई चोट नहीं पहुँचती। इसका भी अभिप्राय यह था कि नागरिकता के भाव का विकिरण हो। एक सीमित नगर के कानून के स्थान पर अब उसे सम्पूर्ण राज्य सत्ता के कानून के बारे में विचार करना पड़ा। यह कानून बड़ा व्यापक कानून था। प्रत्येक नगर का नागरिक कानून इस कानून का एक अंगमात्र है।

नगर-राज्य के विनाश के समय राजनैतिक दर्शन के सामने सबसे बड़ी समस्या विचारों के पुनः सामंजस्य और आदर्शों के पुनर्प्रसोधन की थी। दर्शन को बौद्धिक दमित का इससे बच कर और कोई प्रमाण नहीं हो सकता कि यह कार्य सफल हो गया। जो बात सम्यक्ता के लिए विनाशकारी मान्य पड़ती थी, वही बात एक नया प्रस्थान बिन्दु बन गई। दो सिद्धान्त—मनुष्य के अधिकारों का सिद्धान्त तथा न्याय और मानवता का सार्वभौम सिद्धान्त—यूरोपीय जनता की नैतिक चेतना में समाविष्ट हो गये। यद्यपि ऊपर से देखने पर इन सिद्धान्तों का बारम्बार घनाश्रय हुआ है, लेकिन ये सिद्धान्त यूरोप के लोक-मानस में इतने गहरे पैठ गये थे कि इन्हें जड़ से नहीं उखाड़ा जा सका। आधुनिक राष्ट्रवाद की महान् दक्षिण भी इन सिद्धान्तों को जड़ से न हिला सकी। स्वतंत्र नागरिकता का सिद्धान्त एक ऐसी स्थिति का सामना करने के लिए स्थापित कर दिया गया जिसमें सार्वजनिक पद की ग्रहण करना

श्रीर राजनैतिक कार्यों को करना कोई विशेष महत्त्व ब्रह्मी रखता था। तथापि, यह आदर्श पूरी तरह गम्याप्त नहीं हुआ। यह एक ऐसी वैधानिक स्थिति श्रीर अधिकार-समूह के रूप में बना रहा जिसमें नागरिक राज्य के मरक्षण की माँग कर सकता था। अतः, यह निदान्त भी बना रहा कि सम्प्राप्त श्रीर प्रयोग, प्रथमतः अधिकार और विशेषाधिकार (prescriptive right and privilege) तथा नियन्त्रणकारी शक्ति को एक उच्चतर निर्णायक के सामने घपना यह श्रीरिचय निः करता चाहिए कि उनकी भी आलोचना श्रीर पटनाल की जा सकती है।

### समवाय श्रीर राजतन (Concord and Monarchy)

पुनराख्यान (reinterpretation) श्रीर पुनरुत्पत्ति के इस कार्य के लिए काफी लम्बे समय की जरूरत थी और इस कार्य को अनेक गोलों में पूरा किया। इस विचारधारा के आरम्भ के बारे में निश्चित रूप में कुछ नहीं कहा जा सकता, लेकिन प्रागे चलकर यह विचारधारा स्टोटिक संप्रदाय की विचारधारा के साथ समीकृत हो गई। यह एब्स के मरान् विद्यालयों में भी चौथा और अन्तिम संप्रदाय था। इसकी स्थापना ईसा के ३०० वर्ष पूर्व में कुछ समय पहले गिडियम के जेनी (Zeno of Citium) ने की थी। लेकिन, इसका अर्थ से या यूनान से अन्य किसी संप्रदाय की अपेक्षा कम महत्त्व सम्बन्ध था। इसका सस्थापक 'फौनेशियन' था। इसका अभिप्राय यह है कि उनके जनको में से एक रोमिटिक रहा होगा। उसके बाद इस विद्यालय के अधिष्ठाता यूनानी जगत् के दूर-दूर के भागों के लोग हुए। ये लोग अधिकतर एशिया माइनर के लोग होते थे। यहाँ यूनानी और प्राच्य लोग काफी घुलमिल गये थे। ईसा पूर्व पहली शताब्दी में एब्स स्टोटिजिज्म (Stoicism) का केन्द्र नहीं रहा। उन्नी समय इसका प्रधान एक एब्सवासी बना। इसका दूसरा सस्थापक क्रिनिप्पस (Chrysippus) सिलीशिया (Cilicia) का रहने वाला था। पार्नेशियस (Panactius) जो स्टोटिजिज्म (Stoicism) को रोम तक ले गया था, रूहोडस (Rhodes) का रहने वाला था। इस प्रकार, स्टोटिजिज्म प्रारम्भ में ही एक हेलेनिस्टिक सम्प्रदाय था, यूनानी नहीं। प्राचीन काल के लोगों का यह भी विचार था कि इस संप्रदाय की शिक्षाओं का हेलेनिस्टिक राजनीति से महत्त्व सम्बन्ध था। उदाहरण के लिए प्लूटार्क (Plutarch) का यह कथन देखिए कि कितने ने कुछ ऐसे ही राज्य की स्थापना की थी जिनका जीनी (Zeno) ने प्रस्ताव किया था। विशेष महत्त्व की बात यह है कि दूसरी शताब्दी के रोमनों को स्टोटिजिज्म बहुत प्रिय लगा था। इस प्रकार, स्टोटिजिज्म यह मानन बन गया जिसके द्वारा यूनानी दर्शन ने रोमन न्यायशास्त्र के आरम्भिक घरण में प्रभाव डाला।

गुरु-गुरु में स्टोटिजिज्म सिनिजिज्म की एक शाखा था। एक अनुभूति के अनुसार जो संभवतः झूठ है, जीनी (Zeno) ने अपनी पुस्तक उम समय लिखी थी, तब यह क्रेटस (Crates) का शिष्य था। इस पुस्तक के कुछ भागों में जान होता

है कि वह डायोजेनीस के द्वारा लिखित पुस्तक के टग की यूटोपिया (Utopia) रही होगी। उनका कहना था कि आदर्श राज्य में मनुष्य एक झुंड की तरह रहेंगे। उनके पास न परिवार होगा और न सम्पत्ति होगी। उनमें पद और जाति के साधारण पर भेदभाव नहीं होगा। उन्हें न धन की आवश्यकता होगी और न भद्रासक्तियों की। जेनो का सिविक विचारकों के छोड़ा मन-भेद था। यह सिविक विचारकों की हयता और गजालीदस्ता से सहमत नहीं था। लेकिन, अपने जीवन के आरम्भिक दिनों में वह सिविक विचारकों में प्रभावित रहा था। उनका नए सम्प्रदाय पर बुरा पनाव पड़ा। स्टोइसिज्म में मरदान्तिक कल्पनावाद (Doctrinaire Utopianism) का कुछ पुट सम्मिलित हो गया था। स्टोइसिज्म हममें कभी छुटकारा नहीं पा सका। ही, जब मिडिल स्टोआ (Middle Stoa) ने स्टोइसिज्म की शिक्षाओं को रोम के प्रयोग के लिए अपनाया तब कल्पनावाद के तत्व को काफी हद तक त्याग दिया गया। जब तक उनके राजनैतिक धर्म में दार्शनिकों के एक काल्पनिक समाज का प्रभाव आया था, वह समझ (Concord) के नये विचार को स्वीकार नहीं कर सकता था। यूनानी और बर्बर के भेद को त्याग देना अच्छा था, लेकिन उसके स्थान पर बुद्धिमान व्यक्ति तथा मूल के अन्तर को अपना लेना बुरा था। इस से डालता में सुधार नहीं होता था।

सम्राज्य के विचार का राजतन्त्र (kingship) के हेलेनिस्टिक सिद्धान्त के धनिक सम्बन्ध था। जेनो के मघनूतिया नरेम एंटीगोनस द्वितीय (Antigonus II) से अच्छे सम्बन्ध थे। एंटीगोनस जेनो का मिष्य था। स्टोइक सम्प्रदाय का एक व्यक्ति एंटीगोनस के पुत्र की शिक्षा देने के लिए नियुक्त किया गया था। इनसे माना जाता है कि स्टोइसिज्म प्रबुद्ध निरबुद्धता (enlightened despotism) की ओर झुका हुआ था। लेकिन, यह स्टोइसिज्म की सामान्य विशेषता नहीं थी। श्री टार्न (Mr. Tarn) का कहना है कि यूनानियों और बर्बरों के बीच समझ स्थापित करने की योजना तिकन्दर की अपनी थी और दार्शनिकों ने इस योजना को बाद में ही ग्रहण किया। यह चाहे बुद्ध भी रहा हो, राजतन्त्र के सिद्धान्तों के खोल स्टोइक सम्प्रदाय से इतर रहे होंगे।<sup>1</sup> उन समय की स्थिति ही कुछ ऐसी थी कि राजनैतिक दार्शनिकों का ध्यान राजतन्त्र की ओर गया। प्राचीन काल में राजतन्त्र को धीरे धीरे विचारकों का ऐसा ध्यान नहीं दिया था। प्रारम्भ में राजतन्त्र को केवल एक यौद्धिक प्रश्न समझा था। लेकिन, सिविकता का साम्राज्य बड़ा विद्वान था और कई नारों में बँटा हुआ था। यूनानी दुनिया का अधिकांश भाग गजायों के गरीब हो गया था। मिथ्र में प्लोलेमीज (Ptolemies), फारस में सेल्यूसिज्म (Seleucids) और

1 W. W. Tarn, *Alexander the Great and the Unity of Mankind* (1933), *Proceedings of the British Academy*, Vol. XIX. See L. K. Goodenough's *Political Philosophy of Hellenistic Kingship* in *Yale Classical Studies* Vol. I (1925) pp. 35 ff. which discusses a group of Pythagorean fragments, of uncertain date preserved in Stobaeus. See also M. H. Fisch "Alexander and the Stoics" *Amer. J. Philology*, Vol. LVIII (1937), pp. 5-9, 12.



मकदूनिया (Macedonia) में एंटिगोनिड (Antigonids) का शासन था। परिषद (Confederations) तक राजाओं के प्रभाव अथवा नियन्त्रण के अधीन थे। मकदूनिया के अतिरिक्त अन्य नये राजतन्त्र निरपुष्ट थे। राजतन्त्र के अभाव में अथवा अथवा कोई सामन्त-प्रणाली ऐसी नहीं थी जो राजतन्त्र और पौराणिकों को मिला सकती। राजा राज्य का प्रभार ही नहीं था, वह धरतुत राज्य ही था। राजा के अतिरिक्त अन्य कोई मगदूनकारी शक्ति नहीं थी जो राज्य की एकता में मूल्य भूषण करती। चूंकि ये राज्य विभिन्न तत्वों में मिल गए थे, अतः उनमें स्थानीय रीति रिवाज और स्थानीय कानून काफी मात्रा में रह गए थे। उनके ऊपर सिर्फ ऐसे नियन्त्रण आरोपित किये गए थे, जो राज्य की दृष्टि में आवश्यक थे। इस प्रकार राजा की विधि अथवा सामान्य विधि और स्थानीय विधि का अन्तर पैदा हुआ। राजा एक विनाश प्रथम में एकता और श्रेष्ठ शासन का प्रतीक बन गया।

ईगिप्टिक्स निरंकुशता में यूनान के इस आदर्श का कभी नहीं त्यागा वि शासन सैनिक निरंकुशता (military despotism) में बढ कर होना चाहिए। एशिया और मिश्र में राजतन्त्र का आचार धर्म में, राजा के देवत्व में पाया गया। वही राजा की मृत्यु के बाद और कभी-कभी तो उसके जीवन काल में ही उसकी उपासना होती थी। सिक्न्दर के समय में राजागर्वा की भी यूनानी शक्तों के देवताओं में गणना होने लगी। पूर्व में राजा को हुर गृह देवी अथवा सपुत्र माना जाने लगा। बाद में रोमन सम्राटों ने भी इस प्रथा को अपनाया। राजा के देवत्व का विचार यूरोप की विचारधारा में प्रवेश कर गया और वह निम्नी-न-निम्नी रूप में वर्तमान काल तक बना रहा। इस सिद्धान्त में अन्ततः यह आवश्यक नहीं था कि राजाजनों के किसी प्रकार का स्थानीय भाव था। जहाँ तक शिक्षित यूनानियों का सम्बन्ध था, इस प्रथा में ऐसी बात नहीं थी जो विशुद्ध रूप से धार्मिक हो। एक आदर्श देवता की श्रेणी में पहुँच जाये इसमें कोई बहुत अचम्ब की भी बात नहीं थी। यूनान के अनेक नगरों में ऐसे वीर अथवा कानून-निर्माता थे जिन्हें यह सम्मान प्राप्त था। नगरों में उसके प्रयोजन और उसके परिणाम राजनीतिक थे। इसकी वजह से सिक्न्दर और उसके उत्तराधिकारियों को एक ऐसी शक्ति प्राप्त हो गई जो नगरों के साथ उनके सन्ध (alliance) को हुर रखने के लिए आवश्यक थी। राजतन्त्रों में भी राजा की सामाजिक उपासना (official cult) का एक सर्वधार्मिक महत्त्व था। यह कुछ-कुछ ऐसा ही था जैसा कि मोजरवी सत्ताधी के राजतन्त्र में राजा के देवी अधिकारों के सिद्धान्त को प्राप्त था। राज्य की एकता और समरूपता (homogeneity) का प्रतिपादन करने के लिए यह सर्वश्रेष्ठ उपसन्ध साधन था। यह प्रकारान्तर से इस बात को कहते हैं कि एक उपासना था कि राजा की शक्ति अधिकार के निम्नी न निम्नी दावे के ऊपर ही आधारित रहती है। इसके अतिरिक्त, इसकी वजह से राजा का कानून राजा के जीवन के बाद भी जारी रहता था। यदि कानून सिर्फ राजा की दृष्टि की अभिव्यक्ति मान होता, तो यह इस स्थिति का कदापि उपासना

न कर पाता। रक्षक (Saviour) भीरु हितकारी (Benefactor) जैसी धार्मिक उपाधियाँ यह प्रकट करती थी कि एक थोड़ा राजा क्या कर सकता था। शक्ति भीरु श्रेष्ठ सामन्य के लिए प्रजाजनो की कृतज्ञता भ्रमसर सच्ची होती थी।

फलतः, हेलेनिस्टिक युग में देवों राजा के एक विशिष्ट मिडान्त का विकास हुआ। इस मिडान्त के अनुसार राजा का कार्य प्रजा का रक्षक करना था। एक सच्चा राजा ईश्वर था क्योंकि वह अपने राज्य में ऐसे ही समरसता स्थापित करता है जिस प्रकार कि ईश्वर सत्कार में समरसता स्थापित करता है। यह बानून और न्याय का जिसके द्वारा सम्पूर्ण सत्कार का शासन चलता है, अवतार होता था। इसी कारण राजा के अन्दर एक ऐसा देवत्व रहता था, जिसमें जननाधारण बसित था। यदि कोई अयोग्य व्यक्ति ईश्वर का आशीर्वाद प्राप्त किये बिना ही राजसिंहासन पर अधिवार स्थापित कर लेता तो उसका विनाश अवश्य-भावी था। परन्तु, उस की मत्ता के पीछे नैतिक और धार्मिक शक्ति रहती थी। उसके प्रजाजन उनकी इस सत्ता का अनुभव करते थे और इसकी वजह से उनकी नैतिक स्वतन्त्रता और गरिमा में कोई कमी नहीं आती थी। उस समय यह विचार बराबर बना रहा कि राजतन्त्र और निरंकुशता दोनों अलग अलग चीजें हैं।

बाग ! यदि मानव प्रकृति से आजापालन की आवश्यकता निकल आती। नदर प्राणी होने के नाते हम आजापालन से बच नहीं सकते, यह हमारी भौतिकता का निरुपेक्ष्य प्रमाण है। हमारा आजापालन का प्रत्येक कार्य नियत आवश्यकता के ही कारण होता है।<sup>1</sup>

### विश्वनगरी

(The City of the World)

देवाण से युक्त राजतन्त्र का आदर्शिकरण स्टोइसिज्म के शास्त्रीय रूप में नहीं दिखाई देता। इसका कारण यह है कि स्टोइसिज्म का क्रमवद्ध निरूपण एथेंस में उस समय हुआ था जब कि यह नगर मक्दूनिया के नियन्त्रण से कुछ स्वतन्त्रता प्राप्त कर चुका था। तीसरी सतासी के अन्तिम चतुर्दश में क्रिमिप्स (Chrysippus) के हाथों में स्टोइक विद्यालय एथेंस का सबसे सम्मानित विद्यालय बन गया। इस काल में स्टोइसिज्म ने अपना यह क्रमवद्ध रूप धारण किया जो उसने अपने सम्पूर्ण जीवन-काल में बनाए रखा। यद्यपि क्रिमिप्स की मंली बड़ी बोधिन थी और उसमें वाचालता का पुट था, लेकिन उसने स्टोइक दर्शन को एक ऐसा रूप देने में सफलता प्राप्त की जिससे कि वह "प्राचीन काल में राजनैतिक, नैतिक और धार्मिक विद्वानों के व्यक्ति के लिए दार्शनिक आश्रय बना रहा।"<sup>2</sup> उसने विश्व राज्य तथा मार्बभूम विधि के विचार को एक भावनात्मक नैतिक अर्थ (positive moral meaning) दिया। सिनिक विचारकों ने इसे नगर-राज्य के प्रतिपद के रूप में ही छोड़ दिया था।

1 Translated by Goodenough, *loc cit* p 89

2 W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens* (1911) p. 261.

स्टोइसिज्म का नैतिक प्रयोजन अन्य अस्तु परवर्ती दशनों की भाँति आत्म-निर्भरता और व्यक्तिगत हित साधन को उत्पन्न करना था। अस्तु, इन सम्प्रदाय को इन बात का निरन्तर अनिश्चय ही रहा कि उमका आदर्श सामाजिक स्वार्थों से ऊपर रहने वाला सत था या कमठ व्यक्ति। स्टोइक और एपिक्यूरियन विचारकों की एक शिक्षा यह भी थी कि ज्ञान का बुद्ध अथ इय ज्ञान में भी निहित है कि व्यक्ति स्वयं को समार से रीच ले। लेकिन, यह इन सम्प्रदाय की प्रधा प्रकृति नहीं थी। इनके दो कारण थे। पहला कारण यह था कि इन सम्प्रदाय ने आत्म-निर्भरता को सरल जीवन के बढोर अभ्यास द्वारा गिवाँ का प्रयास किया। इससे मुख्य गुण थे—दृढ़ता, गहनमोलता व सत्यनिष्ठा और सामाजिक शुभों के प्रति उदासीनता। दूसरे, कर्तव्यनिष्ठा की भावना को धार्मिक शिक्षा द्वारा ही आगेपित किया जाता था। यह धार्मिक शिक्षा काल्विनवाद (Calvinism) की भाँति होती थी। स्टोइक का यह दृढ़ विश्वास था कि गगार में ईश्वर की इच्छा (Divine Providence) सबसे बलवती है। जीवन में प्रत्येक व्यक्ति का पुण्य-बुद्ध कर्तव्य होता है जो उम ईश्वर की ओर न दूरी प्रकार दिया जाता है उस कि सेनापति सिपाही को कोई कार्य सौंपता है। स्टोइक विचारक जीवन की समस्य में भी तुलना किया करते थे। वे कहते थे कि मनुष्य इस जीवा समस्य पर अभिनेता मात्र है। प्रत्येक व्यक्ति का यह कर्तव्य है कि उसे जा भूमिका दी गई है वह उमका अच्छी तरह से निराह करे। यह भूमिका चाहे महत्वपूर्ण हो चाहे महत्तरहीन चाहे सुगपूर्ण हो चाहे दुःखपूर्ण। स्टोइक विचारकों की मूल शिक्षा प्रकृति की एकता और पूरुता अथवा एक गच्छी नैतिक व्यवस्था में धार्मिक विश्वास की थी। उनकी दृष्टि में प्रकृति के अनुसार जीवन का अभिप्राय यह था कि जीवन को ईश्वर की इच्छा के ऊपर छोड़ दिया जाए, मानवी शक्ति से परे की एक ऐसी शक्ति के ऊपर भरोसा किया जाए जो न्यायपूर्ण है तथा मन का समकन ऐसा रखा जाए जो गगार की श्रेष्ठता और भीक्ष्य में विश्वास रखने में उत्पन्न होता है।

इसलिए, मानव प्रकृति और स्वाभाविक प्रकृति के बीच कुछ मूल नैतिक उपयुक्तता है। इन समय में स्टोइक कहा करते थे कि मनुष्य बुद्धिपुक्त है और ईश्वर बुद्धिपुक्त है। उसी देवी शक्ति ने जो समार को प्रतागमान रचती है वनुष्य को आत्माओं में भी स्तुलित छोड़ा है। इसी वजह से गगार के प्राणियों में मनुष्य को विशेष स्थिति दी जाती है। पशुओं व पाग प्रपनी आभ्यवतानुसार गह्व वृत्ति प्रेरणा और शक्तिही होती हैं। लेकिन, मनुष्य के पास बुद्धि हाजी है। वे बोल सकते हैं। उनमें उचित और अनुचित के बिनेव का भाव होता है। इसलिए गगार के समस्त प्राणियों में मनुष्य ही नामाजित जीवन व्यतीत कर सकते हैं। इनके लिए सामाजिक जीवन आवश्यक भी है। मनुष्य ईश्वर के पुत्र है और इसलिए वे एक दूसरे के भाई हैं। स्टोइकों की दृष्टि में ईश्वर में विश्वास रखने का अर्थ सामाजिक प्रयोजनों में और इन बात में कि मनुष्य का इन सामाजिक प्रयोजनों के प्रति कुछ कर्तव्य है, विश्वास रगना है। इन विश्वास में ही स्टोइसिज्म की एक नैतिक और सामाजिक शक्ति बना दिया। इनमें कोई काल्पनिक तत्व नहीं

या यद्यपि यह सही है कि गुरु के स्टोइको ने अपने दार्शनिकों को सामान पर बड़ा दिया था।

इसलिए, स्टोइको के विचार से एक विश्वराज्य है। ईश्वर और आदमी दोनों ही इनके नागरिक हैं। इसका एक सविधान है जो उचित विवेक है। यह आदमियों को इस बात की शिक्षा देता है कि क्या किया जाए और क्या नहीं। उचित विवेक प्रकृति का कानून है। वह हर जगह उचित और न्यायपूर्ण का मानक है। उसके सिद्धान्त अपरिवर्तनशील हैं। वह सब मनुष्यों, शासकों और शासितों के ऊपर समान रूप से लागू होता है। वह ईश्वर का कानून है। क्रिसिप्पस (Chrysippus) ने अपनी *On Law* नामक पुस्तक के गुरु में कहा है, "कानून देवताओं और मनुष्यों दोनों के सभी कार्यों का नियामक है। क्या सम्माननीय है और क्या पशुन है, इस सम्बन्ध में कानून ही हमारा शासक और पथप्रदर्शक होना चाहिए। जो प्राणी प्रकृति से सामाजिक हैं, उनके लिए कानून का आदेश है कि वे बना करें और बना न करें।"

किन्ती स्थान-विशेष के परम्परागत सामाजिक भेदभावों का विश्व राज्य की दृष्टि से कोई महत्त्व नहीं है। गुरु के स्टोइक तिनिक विचारकों की तरह यह कहते रहे कि बुद्धिमान् व्यक्तियों के नगर में किसी प्रकार की नस्लों की आवश्यकता नहीं होगी। उन्होंने यूनानी और बर्बर, कुलीन और जन-साधारण, दाम और स्वतन्त्र, भूमि और गरीब सबको समान बताया। मनुष्यों के बीच एक मात्र भेद यह होता है कि कुछ मनुष्य बुद्धिमान् होते हैं और कुछ नहीं। कुछ मनुष्यों को ईश्वर रास्ता दिखा सकता है और कुछ को वह सींचकर ले जाता है। इसमें कोई संदेह नहीं कि स्टोइकों ने समानता के इस सिद्धान्त को नैतिक सुधार के लिए प्रयुक्त किया था। उनके लिए सामाजिक सुधार एक गौण वस्तु रही थी। क्रिसिप्पस (Chrysippus) का कहना है कि 'प्रकृति' से कोई व्यक्ति दास नहीं है, दास के साथ जीवन भर के लिए श्रौत मजदूर की भाँति व्यवहार होना चाहिए। क्रिसिप्पस का यह कथन अरस्तू के इस कथन से बहुत भिन्न है कि दास एक जीवित उपकरण होता है। विश्व-नगरी में नागरिकता सबको मिल सकती है। यहाँ नागरिकता विवेक के ऊपर आधारित है। विवेक सभी मनुष्यों में समान रूप से पाया जाता है। व्यवहार में, अधिकांश कठोर नीतिवादियों की भाँति स्टोइको के ऊपर भी मूर्खों की सख्या का प्रभाव पड़ा था। रास्ता सीधा है लेकिन द्वार संकरा है। इसे कम ही आदमी पा सकते हैं। लेकिन, फिर भी यहाँ हर आदमी अपनी योग्यता के आधार पर खड़ा है। बाहरी तत्वों से उसे कोई सहायता नहीं मिल सकती।

जहाँ स्टोइसिज्म ने स्थानियों के बीच सामाजिक भेदभावों को कम किया, उग्रने राज्यों के बीच एकता का भी विकास किया। प्रत्येक व्यक्ति के लिए दो कानून हैं, एक तो इस नगर का कानून है और दूसरा विश्व-नगर का कानून है। एक कानून लोकान्तर का है और दूसरा विवेक का। इनमें से दूसरा कानून अधिक महत्त्वपूर्ण है। दूसरा कानून नगरों के बायदे-कानूनों के लिए आदेश प्रस्तुत करता है। लोकान्तर विभिन्न प्रकार के हैं, लेकिन विवेक एक है। लोकान्तर की विविधता के पीछे प्रयोजन

की बुद्ध-न बुद्ध एकता रहनी चाहिए। स्टोइसिज्म ने एक ऐसे विश्वव्यापी कानून की कल्पना की थी जिसकी अनन्त स्थानीय शाखाएँ हों। विभिन्न स्थान परिस्थितियों के अनुसार अलग अलग हो सकते हैं। इस विविधता के कारण यह आवश्यक नहीं है कि विवेकहीनता भी उत्पन्न हो। सन्पूर्ण पद्धति की त्रिवेकशीलता के कारण विविधता विरोध की जन्म नहीं देती। सारन, यह चीज तमरमना (harmony) अथवा दिलों की उस एकता से बहुत भिन्न नहीं है जिसके लिए सिद्धर न प्रार्थना की थी। हैनेनिस्टिक ससार म हर जगह अनेक नगर और स्थानीय स्थानों की जो न्यूनाधिक रूप से स्वायत्तशासी थी। राज्य इन्हें सामान्य अथवा राजकीय विधि द्वारा एकता के सूत्र में ग्रथित रखते थे। नगरों के विवादों को तय करन के लिए विवाचन (arbitration) एक मान्य और सुप्रचलित पद्धति हो गई थी। आन्तरिक शासन में व्यक्तिगत विवादों का निर्णय अन्य नगरों से बुलाए गए न्यायिक आयोगों (judicial commissions) द्वारा होता था। इसने प्राचीन लोक न्यायाधीशों (popular juries) की प्रथा को समाप्त कर दिया था।<sup>1</sup>

इन दोनों ही प्रक्रियाओं में लोकाचारों की तुलना होती थी और न्यायभावना का आश्रय लिया जाता था; इसकी वजह से सामान्य विधि (Common Law) की भी वृद्धि हुई। इन परिस्थितियों में प्राकृतिक विधि का सबसे अधिक प्रभाव रहा। बाद के इतिहास में उच्चतर कानून के सम्बन्ध में स्टोइको के विचार का रोमन कानून के ऊपर अधिक प्रभाव रहा। लेकिन, इसके प्रभाव का स्वरूप प्रारम्भ से ही एक था रहा था। इसने विवेकशीलता और न्यायभावना का एक आदर्श सौमन रखा। एक ऐसे समय में जब कि भावात्मक विधि (positive law) बहुत अधिक लोकाचार पर आधारित थी, इसी कानून की आलोचना करने का एक साधन प्रदान किया। हमारे कथन का सिर्फ यही अभिप्राय नहीं है कि भावात्मक विधि न्यायपूर्ण होनी चाहिए। यूनानियों ने यह भी सदैव विचार रखा कि कानून एक नैतिक संहिता तथा न्याय का एक सामान्य नियम भी प्रदान करता है। स्टोइको ने इसमें दो कानूनों के मिश्रण को जोड़ा—एक तो नगर का लोकाचार का कानून था और दूसरा प्रकृति का अधिक पूर्ण कानून था। यदि हम आलोचना के अन्दर न्याय भावना से काम लें, तो यह स्पष्ट है कि न्याय को कानून के वर्तमान रूप के साथ समीकृत नहीं किया जा सकता। स्टोइको का विश्व-नगर आगे चल कर ईसाई विचारधारा में ईश्वर का नगर बन गया।

### स्टोइसिज्म का संशोधन

#### (The Revision of Stoicism)

स्टोइक दर्शन के सामान्य सिद्धान्त सदैव वही रहे जो क्रिसिपस (Chrysippus) ने तीसरी शताब्दी के अन्त में छोड़े थे। लेकिन, आगे चल कर इन सिद्धान्तों में महत्वपूर्ण परिवर्तन हुए। ये परिवर्तन इन सिद्धान्तों को जनता के लिए बोधगम्य बनाने तथा रोमनों को स्वीकार कराने के लिए आवश्यक हो गए थे। प्रारम्भिक

स्टोइसिज्म की मुख्य कठिनाई सिनिसिज्म के उन तत्वों के आधार पर उत्पन्न हुई थी जो उसके अन्दर अन्तर्निहित थे। स्टोइक दर्शन में सिनिसिज्म की यह प्रकृति बनी रही थी कि बुद्धिमान् व्यक्ति साधारण लोगों से भिन्न होता है। वह जीवन को सामान्य चिन्ताओं से मुक्त रहता है। स्टोइक दर्शन में निरिक दर्शन की यह प्रकृति भी बनी रही थी कि प्रकृति के कानून को विविध लोकाचारों और शक्तियों के साथ समीकृत न किया जाए। पुनर्सांमजस्य का कारण मदेहवादी कार्नियाडीज (Carneades) की अन्तर्बन्दी नकारात्मक आलोचना थी। दूसरी गताब्दी तक स्टोइसिज्म विभिन्न दार्शनिक सम्प्रदायों में एक ऐसी स्थिति में पहुँच गया था कि उनकी आलोचना के लिए एक पूरे नैतिक जीवन की आवश्यकता हो गई थी। कहा जाता है कि एक बार कार्नियाडीज ने मजाब भ कहा था, "यदि किमिष्य न होता, तो मैं कहाँ लेजा?" कार्नियाडीज (Carneades) ने स्टोइसिज्म के प्रत्येक पक्ष की, उसके धर्म-शास्त्र, मनोविज्ञान और प्राकृतिक न्याय के सिद्धान्त की तीव्र आलोचना की। जहाँ तक राजनीति दर्शन का सम्बन्ध है इस आलोचना का सारास यह था। स्टोइक दर्शन का बुद्धिमान् आदर्श एक कल्पना-मात्र है। प्रकृति में उसकी सत्ता नहीं है। वह समस्त भावनाओं और सबेगों को गलत कर देता है। इसलिए वह मानदेतर है। जहाँ तक सिद्धान्त का सम्बन्ध था, यह आलोचना बिल्कुल ठीक थी। लेकिन, स्टोइक बुद्ध अपने सिद्धान्त से ज्यादा अच्छे थे। दूसरे, कार्नियाडीज (Carneades) ने बताया कि नैतिक विश्वासों और व्यवहारों की विषमताओं को देखते हुए न्याय के सार्वभौम विधान में विश्वास करने में कठिनाई होती है। कार्नियाडीज (Carneades) ने स्वयं यह कहा था कि मनुष्यों का व्यवहार स्वार्थ तथा दुनियादारी से नियमित होता है। इस चीज को न्याय का नाम देना छोटे मुँह बड़ी बात है।

इस आलोचना के उत्तर के रूप में स्टोइक दर्शन का पुनर्निर्माण नहीं किया गया, बल्कि उसमें ध्वंसे और अस्तित्व के बुद्धि विचारों का समावेश कर उसका बुद्धि मशीन किया गया। दूसरी गताब्दी के अन्त तक एक विश्वव्यापी महकृति को एक विश्वव्यापी दर्शन की आवश्यकता थी। उसने विश्वव्यापी दर्शन के निर्माण का प्रयास भी किया। इस विश्वव्यापी दर्शन की रचना कई मोतों में तत्वों को ग्रहण करके ही हो सकती थी। इस समय तक यह नगव हो गया था कि चीनी गताब्दी के दार्शनिकों के पास जाया जाए। अब नगर-राज्य का प्रश्न भी जोग प्रायः भूल चुके थे। यह उन बहूत में आसनों में स पृथ्वी भवार था जत्र दर्शन की शास्त्रीय परम्परा की ओर वापिस लौटा गया और इस आधार पर जीवन नया सामाजिक सम्बन्धों का अधिक मानवोचित दृष्टिकोण अपनाया गया। जहाँ तक स्टोइसिज्म (Stoicism) का सम्बन्ध था, यह कार्य स्तोइज्म के पानेटियस (Panactius of Rhodes) ने किया था। यह व्यक्ति दूसरी गताब्दी समाप्त होने के कुछ समय पूर्व स्टोइक सिद्धान्त का प्रतिष्ठापक था। इस परिवर्तन के फलस्वरूप स्टोइक दर्शन की तर्क सम्बन्धी गंभीरता कुछ अन्तर्गत हो गई, परन्तु उसका शिक्षण व्यक्तियों के ऊपर प्रभाव बहुत बढ़ गया। शिक्षित व्यक्ति विविध सम्प्रदायों की दृष्टिकोणों की बातों में नहीं पड़ते थे। किसी सम्प्रदाय का बिना सामाजिक और राजनीतिक प्रभाव पड़ता है, इनकी दृष्टि में यह चीज

प्राथमिक महत्त्व की है कि पानेटियस (Panaetius) ने स्टोइसिज्म का इस ढंग से पुनराध्यायन किया कि अभिजात वर्ग के रोमन लोग उसे समझ सकें। इन लोगों की दर्शन के बारे में कोई जानकारी नहीं थी लेकिन ये यूनान के ज्ञान विज्ञान को आत्मसात् करना चाहते थे क्योंकि रोम में स्वयं ऐसे ज्ञान विज्ञान को उपलब्ध करने की शक्ति नहीं थी। यूनान के विविध दर्शनों में केवल स्टोइसिज्म ही ऐसा था जो आरम्भ-समय, वर्तमाननिष्ठ और सार्वजनिक उत्साह के सद्गुणों पर जोर देता था। रोमन लोग इन गुणों के विशेष कायल थे। स्टोइक दर्शन का विश्वराज्य का सिद्धान्त भी रोमन लोगों के लिए विशेष रचिवर था। इस सिद्धान्त ने रोमन विजय के निर्मम कार्य-व्यापार में आदेशवाद का थोड़ा-सा पुट दे दिया था। स्टोइक दर्शन का रोमन रूपान्तर प्रस्तुत करने का श्रेय पानेटियस (Panaetius) और पौलीबियस (Polybius) नामक दो यूनानी मित्रों को है। इन लोगों के कई अभिजात रोगियों से सम्बन्ध थे। इनकी अपनी एक मण्डली बनी हुई थी जिसमें उन्होंने अपने सिद्धान्तों का प्रचार किया।

पानेटियस (Panaetius) ने स्टोइसिज्म को मानववाद के एक दर्शन के रूप में बदल दिया। उसने कार्नीयाडीज (Carnoades) द्वारा प्रस्तुत श्रापितियों का समाधान किया और इस प्रक्रिया में स्टोइक दर्शन की कठोरता को कुछ कम कर दिया। उसने उच्च तथा जनोपयोगी महत्वाकांक्षाओं और सवेगों के नैतिक श्रोत्रिय को स्वीकार किया और इस बात को अस्वीकार किया कि उच्च व्यक्ति भावनाओं से बिल्कुल रहित हो सकता है। पानेटियस ने आत्मनिर्भरता के स्थान पर सार्वजनिक सेवा, मानवता, सहानुभूति और दया के आदर्शों को सामने रखा। इससे भी ज्यादा महत्त्व की बात यह है कि उसने बुद्धिमान् व्यक्तियों के आदर्श समाज तथा दैनिक सामाजिक सम्बन्धों के विरोध को त्याग दिया। विवेक केवल बुद्धिमान् व्यक्तियों के लिए ही नहीं है, यह सब व्यक्तियों के लिए कानून है। यदि पद, जन्म-जात प्रतिभा और सम्पत्ति के कुछ अपरिहार्य भेद-भावों को छोड़ दिया जाये, तो सभी व्यक्ति समान हैं। सभी व्यक्तियों को कुछ ऐसे न्यूनतम अधिकार अवश्य मिलने चाहिए जिनके बिना मानव गरिमा सम्भव नहीं है। न्याय की यह मांग है कि कानून को ऐसे अधिकारों की रक्षा करनी चाहिए और मनुष्य को यह अवसर देना चाहिए कि वह इन अधिकारों की रक्षा कर सके। इसलिए, न्याय राज्यों के लिए एक कानून है। यह वह सूत्र है जो उन्हें आपस में बाँधे रखता है। इस बचन का यह अभिप्राय नहीं है कि कोई राज्य अन्यायी हो ही नहीं सकता। लेकिन, इन बचन का यह अभिप्राय अवश्य है कि यदि कोई राज्य अन्यायपूर्ण हो जाता है, तो वह समरमता (harmony) के उस आदर्श को छोड़ देता है जो उसे राज्य बनाता है। राज्य का यह सिद्धान्त, जिसका निर्माता सम्भवतः पानेटियस (Panaetius) था, सिसरो (Cicero) में भी पाया जाता है। पानेटियस के मानववाद (humanitarianism) ने सभी रोमन स्टोइकों के ऊपर गहरा प्रभाव डाला।

“मानव जाति की एकता, राज्य में मनुष्य की और इसलिए न्याय की समानता, स्त्रियों और पुरुषों का समान मूल्य, पत्नियों और बच्चों के अधिकारों के

प्रति नम्रता, परिवार में उदारता, प्रेम और पवित्रता, शोधियों के प्रति सहृदयता और दयाभाव, सभी ग्थितियों में घपराधियों को प्राणदण्ड देते समय भी अनुग्रह— ये वे विचार हैं जो परवर्ती स्टोइकों की रचनाओं में भरे पड़े हैं।<sup>12</sup>

पोलीबियस (Polybius) ने रोम का पहला इतिहास और रोम को राजनैतिक नस्थाओं का पहला अध्ययन प्रस्तुत किया। उसका इतिहास रोम की अधीनता में विश्व राज्य की एक तथा मान्य लेता है। वह स्पेन में एशिया माइनर तक की घटनाओं का वर्णन करता है और बताना है कि “रोमनों ने बिन साधनों से और किन सविधान के द्वारा ५३ वर्षों से भी कम समय में मारे समार को अपने चरणों में नत करा दिया।” पोलीबियस (Polybius) ने अपनी छोटी पुस्तक में रोमन सविधान के सम्बन्ध में अपने सिद्धान्त का निरूपण किया है। इस सिद्धान्त पर पानेटियस (Panactius) के विचारों का स्पष्ट प्रभाव है। यह सिद्धान्त स्विमोनिक मण्डली (Seipionic Circle) को भी प्रिय लगा था। पोलीबियस का विचार है कि इतिहास में अन्वय और पतन का अपरिहार्य नियम है।

पोलीबियस ने इनकी व्याख्या अमिश्रित शासन-प्रणालियों की इस प्रकृति के आधार पर की है कि वे अपने विशिष्ट ढंग से विकृत हो जाती हैं। उनका कहना है कि राजतन्त्र अत्याचारी शासन हो जाता है, कुलीनतन्त्र अल्पजनतन्त्र बन जाता है आदि, आदि। प्लेटो ने अपने स्टेट्समैन में और अरस्तू ने अपनी पोलिटिक्स में इस प्रकार के सविधानों का उल्लेख किया था। पोलीबियस ने भी सविधानों का यही वर्गीकरण स्वीकार कर लिया है। तथापि, उसका शासन परिवर्तन सम्बन्धी सिद्धान्त प्लेटो अथवा अरस्तू की अपेक्षा अधिक निश्चित है। पोलीबियस के विचार से रोम की शक्ति का मूल कारण यह है कि उसने अनजाने ही एक ऐसे मिश्रित सविधान को अपनाया है जिसमें विविध तत्वों की मन्तुलिन है। रोमन सविधान में अतिसत राजतन्त्र, सीनेट, कुलीनतन्त्र और जन सभाएँ लोकतन्त्र के तत्त्व हैं। लेकिन रोम के शासन का रहस्य यह है कि इनमें ये तीनों शक्तियाँ एक दूसरे के ऊपर प्रबल रखती हैं और वे शासन को अवनति से बचाती हैं। यदि कोई एक अथवा अधिक शक्तिशाली हो जाये तो शासन की अवनति अवश्यम्भावो है। पोलीबियस ने मिश्रित शासन के पुराने सिद्धान्त को, जो अब बहुत प्रचलित हो गया था, दो दृष्टियों से मनोविषय किया। प्रथमतः, उसने अमिश्रित शासनों की अवनति की प्रकृति को एक ऐतिहासिक नियम बताया लेकिन पोलीबियस का शासन-चक्र सम्बन्धी सिद्धान्त अज्ञान के अनुभव पर आधारित है। यह रोमन सविधान के विकास के ऊपर लागू नहीं होगा। दूसरे, उसका मिश्रित शासन अरस्तू के मिश्रित शासन की भाँति सामाजिक वर्गों का अनुत्पन्न नहीं है प्रत्युत राजनैतिक शक्तियों का अनुत्पन्न है। यहाँ उसने सम्भवतः रोम के एक विशिष्ट कानूनी सिद्धान्त को अपनाया—जिसे अनुसार एक मजिस्ट्रेट अपनी समान

<sup>12</sup> Jacques Denis, *Histoire des theories et des idées morales dans l'antiquité (1836)*, Vol II, pp 191t quoted by Janet *Histoire de la science politique (1913)*, Vol I, p 240.



स्थिति के अथवा अपनी से कम स्थिति के मजिस्ट्रेट के किसी कार्य पर निषेधाधिकार का प्रयोग कर सकता था।

इस प्रकार पोलीबियस ने मिश्रित शासन को प्रतिबन्धों और मन्तुलनों की एक पद्धति प्रदान की। इस पद्धति को माटेस्व्यू ने और अमरीकी संविधान के निर्माताओं ने अपनाया था।

जहाँ तक ऐतिहासिक स्याय्यता का सम्बन्ध है, पोलीबियस का रोमन संविधान का विश्लेषण माटेस्व्यू के अंग्रेजी संविधान के विश्लेषण में अधिक महत्त्व नहीं था। पोलीबियस की योजना में जनता के ट्रिब्यूनो का कोई महत्त्व नहीं है। यह ट्रिब्यून वाद के सर्वप्रधानिक विकास में सबसे महत्त्वपूर्ण मजिस्ट्रेसी बन गये थे। माटेस्व्यू की भाँति ही वह भी विचाराधीन संविधान के केवल संक्रमणकालीन रूप को ही समझ सका। वास्तव में स्टोइक विचारों के रोम में स्थानान्तरण के क्षेत्र में मिश्रित शासन का मिथ्यान्त केवल स्थायी महत्त्व रखता था। इसमें कोई सन्देह नहीं कि रोमन गणराज्य के बाद के दिनों में रोमन कुलीनों को इस बात पर ताज था कि उनके पूर्वजों के संविधान ने अपनी सहजात वृत्ति में यूनान के राजनैतिक विज्ञान की सबसे बड़ी खोज का अनुकरण किया था। इसमें भी कोई सन्देह नहीं है कि स्टोइकों के विश्व-राज्य ने एक प्रकार के भावात्मक साम्राज्यवाद की स्थापना की थी। इस भावना के अन्तर्गत विजेता यह समझ बैठे थे कि वे अपने कंधों पर द्येन जातियों का भार उठा रहे हैं और राजनैतिक दृष्टि से अयोग्य मसारा को शान्ति तथा मध्यवस्था के वरदान दे रहे हैं।

ई० पू० दूसरी सताब्दी के अन्त में एक विशेष ऐतिहासिक परिस्थिति थी। ई० पू० १३३ में टाइबेरियस ग्रेचस (Tiberius Grachus) ने प्राथिक वर्गों के विरोधी दृष्टि से अग्रिम कर मुधार करने का प्रयास किया था। इसके फलस्वरूप दुर्नीतसत्तात्मक गणराज्य के विरुद्ध सन्तुलित शासन-व्यवस्था के पक्ष में प्रतिक्रिया हो गई थी।

मिश्रित राज्य का मिथ्यान्त सिमरो की विचारधारा में बहुत अधिक महत्त्व रखता था लेकिन यह गणराज्य की भंग घाटा थी। साम्राज्य के अधीन विकास की सीधी रेखा विद्वद्ब्यापी रोमन नागरिकता की दिशा में थी। ई० बाद २१२ में काराकाला के आदेश (Edict of Caracalla) और वर्गभेदों के उन्मूलन द्वारा इसे प्राप्त किया गया था। इस आन्दोलन का अभिनय सपनावाद रोमन स्टोइसिज्म की आत्मा के अधिब अनुकूल था। पानेटियस और पोलीबियस के प्रभाव के अधीन स्टोइसिज्म ने जो स्थायी रूप ग्रहण किया था, वह वस्तुतः रोम की आत्मा के पूरी तरह अनुकूल नहीं था।

### स्किपोनिक मण्डली

#### (The Scipionic Circle)

स्किपोनिक मण्डली पर स्टोइसिज्म के प्रभाव का स्थायी महत्त्व यह है कि उसने कुछ ऐसे व्यक्तियों को प्रभावित किया जिन्होंने रोमन न्यायशास्त्र का पहला-पहल अध्ययन शुरू किया था। पानेटियस (Panaetius) ने स्टोइसिज्म का जो

पुनराख्यान किया था, वह शायद बर्ग के इन रोमनों को रोम के पुराने आदर्शों की रक्षा के लिए संबंधित साधन प्रतीत होता था। स्टोइसिज्म ने रोम के पुराने आदर्शों को परिष्कृत किया, उनमें कलात्मक और साहित्यिकता का संचार किया, उन्हें सहानुभूति, सद्भावना और उदारता की भावना दी। रोमनों ने इसका नाम ह्यूमेनिटास (humanitas) रखा। वे इसे सत्ता के नशे में मस्त समाज के लिए, विचरनीय अपनी कोई भी भविष्य की और न विचार, एक उपचार समझते थे। वे इसके द्वारा अपनी विजय की आदर्श रूप भी देना चाहते थे। स्विपोनिक मण्डली के द्वारा उन व्यक्तियों के द्वारा जिनका इस मण्डली के सदस्यों से घनिष्ठ सम्बन्ध था, यह आदर्श रोमन विधि के अध्ययन के एक महत्वपूर्ण वात में प्रभावी हुआ। इन्होंने कोई सन्देह नहीं है कि रोमन न्यायशास्त्र के अध्ययन का शीघ्ररोश करने वाले थे व्यक्ति स्टोइसिज्म (Stoicism) से बहुत अधिक प्रभावित थे।<sup>1</sup>

स्टोइसिज्म के रोम में प्रवेश करने के पहले ही विधि के इतिहास ने रक्षा तय्यार कर दिया था। रोम की विधि भी प्राचीन काल की अनेक विधियों की श्रृंखला में एक नगर की ही विधि रही थी। नगर में भी वह एक छोटे से नागरिक समुदाय की ही विधि थी। इस विधि के अन्तर्गत कुछ धार्मिक, कुछ औपचारिक और कुछ पैतृक समारोहों का समावेश रहता था। यह विधि केवल उन्हीं लोगों के ऊपर लागू होती थी जो जन्म से रोमन होते थे। जब रोम की राजनीतिक शक्ति और सम्पत्ति बढ़ने लगी, तो बहुत से विदेशी भी रोम में आकर रहने लगे। इन विदेशियों को आपस में भी कुछ व्यवहार रखने पड़ते थे और रोमनों के साथ भी। इन व्यवहारों को किसी न किसी प्रकार कानूनी आधार देना भी आवश्यक हो गया। ई० पू० तीसरी शताब्दी के बीच में रोमनों ने इस प्रकार के मामलों को निपटाने के लिए एक विदेशी प्रकार के न्यायाधीश (the *praetor peregrinus*) की नियुक्ति की। चूंकि, इस प्रकार के मामलों में कोई औपचारिक विधि लागू नहीं होती थी, इसलिए प्रक्रिया सम्बन्धी अनेक औपचारिकताओं की अनुमति देनी पड़ी। औपचारिक विधि को वहीं तो न्याय भावना, वहीं उचित व्यवहार और वहीं व्यवहार बुद्धि के आधार पर निर्मित करना पड़ा। इस विधि का मुख्य आधार व्यापारिक व्यवहार की सचाई और ईमानदारी थी। इन प्रकार से एक कारगर विधि संहिता में औपचारिकता नहीं थी। यह सार्वजनिक उपयोगिता और सम्मानजनक व्यवहारों के सम्बन्ध में प्रचलित नियमों के अनुसार थी। कबिलों ने इसका नाम *ius gentium* अर्थात् राष्ट्रों की समान विधि रखा था। इसने निर्माण की प्रक्रिया भी प्रायः वही रही थी जो कि अंग्रेजी व्यापारिक विधि (English Mercantile Law) के निर्माण की रही थी। ब्रित प्रकार कि इंग्लैंड की व्यापारिक विधि को इंग्लैंड की प्रमुख विधि संहिता में शामिल कर लिया गया था, इसी प्रकार *ius gentium* ने रोम की विधि के विनाश पर अंतर डाला था। चूंकि, वह प्राचीन काल के कठोर कानून की अपेक्षा अधिक न्याय-

1. See Cicero on the *Commonwealth*, ed by Sabine and Smith (1929), Introduction, p 36

पूर्ण, अधिक युविनसगत और अधिक उपयुक्त था, अतः उसने रोम के कानून को चमकाने में अन्य तत्त्वों के साथ सहयोग किया।<sup>1</sup>

जस जेंटियम एक वैधानिक संकल्पना थी। इसका कोई विशेष दार्शनिक अर्थ नहीं था। इसके विपरीत जस नेचुरेल एव दार्शनिक शब्द था। जब यूनान के स्टोइक साहित्य का लैटिन में अनुवाद हुआ, उस समय इस शब्द की रचना हुई थी। वास्तव में, ये दोनों शब्द एक दूसरे के पूरक थे। इन दोनों संकल्पनाओं ने एक दूसरे के ऊपर लाभदायक प्रभाव डाला। उन्हें जनता ने सामान्य रूप से स्वीकार कर लिया था। इनका क्रियान्वयन भी कुछ इस प्रकार हुआ कि स्थानीय लोक-आचार की तुलना में इनसे न्याय की अधिक आशा थी। इन्होंने भी विवेक के नियम को व्यावहारिक जीवन के सर्गक में ला खड़ा किया। इस प्रकार स्टोइकों की आदर्श विधि और राज्यों की भावनात्मक विधि (positive law) में सहयोग स्थापित हो गया। इससे न्यायशास्त्र के ऊपर अत्यधिक लाभदायक प्रभाव पड़ा। प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त ने लोकाचारों की प्रबुद्ध आलोचना की। इसने विधि के धार्मिक और औपचारिक स्वरूप को नष्ट कर दिया। इसने विधि के समेश समानता के विचार की अभिवृद्धि की। इसने मन्तव्य (intent) के तत्त्व पर जोर दिया। इसने युक्तिहीन कठोरता को कम किया। संक्षेप में इसने रोमन कर्मीलों के सामने आदर्श रखा कि वे अपने व्यवसाय को उच्च नैतिक धरातल पर प्रतिष्ठित करें।

स्टोइक राजनैतिक दर्शन की पूरी उपलब्धि को समझाने के लिए यह आवश्यक है कि हम दो सौ वर्षों के उस लम्बे रास्ते पर विचार करें जिस पर घरस्तू की मृत्यु के बाद राजनैतिक समाज चलता आया था। ३२२ के एक्स की तुलना में दो शताब्दियों बाद का भूमध्यसागरीय संसार प्राधुनिकप्राय था। यह एक ऐसा ज्ञात समाज था जिसमें उस समय का सारा ज्ञात संसार समाविष्ट था। इसकी यातायात व्यवस्था बड़ी समृद्ध थी और इसमें स्थानीय भेदों का कोई विशेष महत्त्व नहीं था। स्टोइसिज्म ने यह समझ लिया था कि नगर-राज्य का पूरा विनाश हो चुका है। नगर-राज्यों का आत्म-केंद्रित प्रदेशवाद तथा नागरिकों और विदेशियों के बीच का कठोर भेदभाव अनुचित है। वह इस बात को भी व्यावहारिक मानता था कि नागरिकता केवल उन्हीं थोड़े से व्यक्तियों तक सीमित रहे जो शासन के कार्यकलापों में भाग लेते हैं। स्टोइसिज्म ने राजनैतिक आदर्शों का इस प्रकार पुनराख्यान किया जिससे कि वे मर्यादा रोमन राज्य के अनुकूल हो सकें। इसने एक विश्वव्यापी भ्रातृत्व के सिद्धान्त की रूपरेखा प्रस्तुत की। इसमें सभी लोग न्याय के सूत्र द्वारा आपस में बंधे हुए थे। न्याय का क्षेत्र इतना व्यापक था कि इसमें सभी लोग समाविष्ट हो सकते थे। स्टोइसिज्म ने यह सिद्धान्त सामने रखा था कि जाति, पद और सम्पत्ति के भेदों के बावजूद मनुष्य समान हैं। उसका

1. See "The Development of Law Under the Republic" by F. de Zulueta, *Cambridge Ancient History*, Vol. IX (1932), pp. 860ff.

आग्रह था कि नगर-राज्य की तरह महान् राज्य भी एक नैतिक सप है। वह भी नैतिक आधार पर अपने प्रजाजनो ने निष्ठा की मांग कर सकता है। उसके लिए यह आवश्यक नहीं है कि वह अपने पारिविक बल के द्वारा नागरिको से अपने आदेशो का पालन कराए। यद्यपि इन आदेशो की व्यवहार मे अनेक बार भ्रष्टेयता हुई, तथापि यूरोपीय जनता के राजनैतिक आदेशो से वह सदैव के लिए कभी निरस्कृत नहीं हुए।

### Selected Bibliography

- "Roman Religion and the Advent of Philosophy." By Cyril Bailey in the *Cambridge Ancient History*, Vol VIII (1930) Ch 14
- Cyrusippe* By Emile Brehier, Paris, 1910.
- "The Law of Nature" By James Bryce in *Studies in History and Jurisprudence*, Oxford 1901.
- Alexander and the Greeks* By Victor Ehrenberg. Trans. by Ruth F Von Velsen Oxford, 1938.
- "Legalized Absolutism en route from Greece to Rome" By W S Ferguson in the *American Historical Review*. Vol XVIII (1912-13), pp 29ff
- Hellenistic Athens*. By W S Ferguson, London, 1911.
- "The Leading Ideas of the New Period." By W. S. Ferguson, in the *Cambridge Ancient History*, Vol. VII (1928) Ch. I
- "Polybius." By T. R. Glover, in the *Cambridge Ancient History*, Vol. VIII (1930), Ch. I.
- "The Political Philosophy of the Hellenistic Kingship." By E.R. Goodenough, in *Yale Classical Studies*, Vol. I, New Haven, 1928.
- The Politics of Philo Judaeus* By E. R. Goodenough, New Haven, 1938.
- Stoic and Epicurean*. By R.D. Hicks, London, 1910, Chs. III, IV, VIII.
- The Greek Sceptics* By Mary Mill's Patrick, New York, 1929.
- "The History of the Law of Nature" By Sir Frederick Pollock in *Essays in the Law*, London, 1922
- Die Philosophie der Mittlesen Stoa*, By A. Schmekel, Berlin, 1902
- Hellenistic Civilization* By W. W. Tarn London. 1927.
- "The Development of Law Under The Republic". By F. de Zulueta, in *The Cambridge Ancient History*. Vol. IX (1932.), Ch. 21

## सिसरो और रोमन विधिवेत्ता

(Cicero and the Roman Lawyers)

ईसापूर्व पहली शताब्दी के आदि तक के राजनैतिक प्रक्रियाएँ जो सिकन्दर की पूर्व-विजय के साथ प्रारम्भ हुई थी, काफी हद तक पूरी हो चुकी थी। सम्पूर्ण भूमध्यसागरीय विश्व में व्यापक जयल-युयल शुरू हो गई थी और उसने प्रायः एक समाज का सा रूप धारण कर लिया था। नगर-राज्य का कोई महत्त्व नहीं रहा था। उस समय आगकन की तरह राजनैतिक दृष्टि से प्रबुद्ध राष्ट्र नहीं थे। यह दिखाई देने लगा था कि मक्दूनिया, मिस्र और एशियाई राज्यों का उत्तराधिकारी रोम होगा और समस्त ज्ञात सम्य ससार एक राजनैतिक शासन के अधीन संयुक्त होगा। भागामी शताब्दी में ही यह बात सच भी सिद्ध हुई। पहली शताब्दी के शुरू होने तक स्टोइक दर्शन ने विश्व राज्य, प्राकृतिक न्याय, और सार्वभौम नागरिकता के विचारों का प्रसार कर दिया था, यद्यपि इन शब्दों का अर्थ वैधानिक की अपेक्षा नैतिक अधिक था। अब इन दार्शनिक विचारों के और विकास तथा स्पष्टीकरण के लिए पृष्ठभूमि तैयार हो चुकी थी। एपीक्यूरियनों और स्केप्टिकों का नकारात्मक नीतिशास्त्र—'प्रकृति' का व्यक्तिगत स्वार्थ के साथ समीकरण—अब भी चल रहा था, तथापि तत्काल भविष्य स्टोइकों द्वारा विकसित विचारों के साथ था। स्टोइक विचारों का अब इतना प्रचार हो गया था कि वे किसी भी दार्शनिक सम्प्रदाय में घुल-मिल सकते थे और शिक्षित व्यक्तियों की भांति सम्पत्ति हो सकते थे।

इन विचारों में कई ऐसे विद्वानों थे जिनका नैतिक या धार्मिक धर्म तो था लेकिन जिनमें दार्शनिक यथार्थता की कमी थी। इस समय की एक प्रधान प्रवृत्ति यह थी कि विभिन्न सम्प्रदाय एक दूसरे के विचारों को उदार भाव से ग्रहण करते थे। इसके परिणामस्वरूप स्टोइसिज्म का भी शुद्ध स्वरूप, जो क्रिस्टिप्स (Chrysippus) की रचनाओं में मिलता है, विकृत हो गया। यह स्वाभाविक भी था क्योंकि इसके बुनियादी विचार विश्व-संस्कृति में घुल-मिल गये। इन विचारों में एक विचार यह भी था कि ससार पर ईश्वर का दिव्य शासन है, ईश्वर बड़ा विवेकशील और अचञ्छा है। ईश्वर का मनुष्यों के साथ बँसा ही सम्बन्ध है जैसा पिता का पुत्रों के साथ होता है। एक विश्वास यह भी था कि सब मनुष्य आपस में भाई हैं और वे एक समान मानव परिवार के सदस्य हैं यद्यपि उनमें भाषा तथा स्थानीय आचार की विविधता होती है। इसलिए, आचरण में नैतिकता, न्याय और विवेकशीलता के कुछ नियम होते हैं जो सभी मनुष्यों के ऊपर बंधनकारी होते हैं। इन नियमों के मान्य होने का कारण यह नहीं है कि वे भावात्मक विधि (positive law) में निहित हैं और न यह कारण है कि उनका उत्पन्न होने पर दर मिलता है। उनके मान्य होने का कारण यह है कि वे व्यापपूर्ण होते हैं और

भादर के पात्र होते हैं। मूलतः, मनुष्य की प्रकृति 'माभाजिक' होती है। इस विचार में इतनी मयातप्यता नहीं थी जितनी कि भरस्तू के इन सिद्धान्त में थी कि मनुष्य एक ऐसा प्राणी है जो नगर-राज्य की मर्यादा में अपना उच्चतम विकास कर सकता है। इस विचार में सिर्फ यह कहा गया था कि मनुष्य की यह स्वभाविक प्रवृत्ति है कि वह ईश्वर और मनुष्य द्वारा निर्मित बानूनों का पालन करे। इन बानूनों का पालन करके मनुष्य अपनी प्रकृति को पूरा करता है। यदि वह इनके विपरीत कार्य करता है, तो वह अपने को उपहासास्पद बनाता है।

ईसा से एक शताब्दी पहले और ईसा से दो शताब्दी बाद इन विचारों के विकास की दो धाराएँ रही थीं। एक धारा रोमन न्यायशास्त्र पर स्टोइसिज्म के प्रभाव के सदृश में आगे बढ़ती रही। इनमें प्राकृतिक विधि को रोमन विधि के दार्शनिक सन्ध में समाविष्ट कर लिया। दूसरी विचारधारा इन सिद्धान्त के रूप गुम्फित रही कि विधि और शान्त देवी विधान में अन्तर्निहित है और वे मानव जीवन का पथप्रदर्शन करने के लिए हैं। इन दोनों ही अवस्थाओं में राजनैतिक दर्शन में विकास आनुपगतिक रीति से हुआ। इस युग के जिन रचनाकारों पर विचार किया जा सकता है, उनमें अफेले सिमरो का ही महत्त्व है। सिमरो ने रोमन गणराज्य की कुछ विशिष्ट राजनैतिक समस्याओं पर विचार किया है। लेकिन, उनका यह कार्य सन्धि कम महत्वपूर्ण था। इन काल के राजनैतिक सिद्धान्त सामान्य सिद्धान्तों का आनुपगतिक था। एक ओर तो विधि और न्यायशास्त्र का निर्माण किया गया और दूसरी ओर धर्मशास्त्र तथा धार्मिक संगठन का। इस प्रवृत्ति के परिणामस्वरूप जिस राजनैतिक दर्शन का निर्माण हुआ, वह यूनान के राजनैतिक दर्शन से बहुत भिन्न था। तथापि, इस राजनैतिक दर्शन का बाद की शताब्दियों के राजनैतिक दर्शन पर गहरा धरमर पड़ा। यूनान की विचारधारा में विधिवाद (Legalism) का कोई स्थान नहीं था। विधिवाद का अर्थप्रति है कि राज्य विधि की दृष्टि है और उस पर समाजशास्त्रीय न्याय या नैतिक दृष्टि की दृष्टि में नहीं, प्रत्युत वैधिक मर्यादा और अधिकांशों की दृष्टि में विचार होना चाहिए। विधिवाद का विचार रोमन काल से अब तक राजनैतिक दर्शन का एक अभिन्न भाग रहा है। यूनानियों के लिए यह कोई समस्या नहीं थी कि राज्य का धार्मिक मर्यादा में और राजनैतिक दर्शन का धर्मशास्त्र से क्या सम्बन्ध हो। लेकिन रोमन काल में यह एक प्रमुख समस्या रही। यह समस्या मध्ययुग की प्रत्येक समस्या के ऊपर छापी रही और आधुनिक काल तक चली आई है। इसलिए, ईसाई भवत् के शुरू होने के समय और उनके कुछ शताब्दियों बाद तक राजनैतिक दर्शन में जो परिवर्तन हुए, वे अत्यन्त महत्वपूर्ण थे यद्यपि इनके कारण राजनैतिक दर्शन पर दिन्ही व्यवस्थित प्रयोग का निर्माण नहीं हुआ।

इस अध्याय में और इनके बाद के अध्याय में इन दो प्रवृत्तियों—बानूनी और धर्मशास्त्रीय प्रवृत्तियों—पर विचार किया जायेगा। दोनों प्रवृत्तियाँ एक ही समय में प्रचलित थीं। हम पहले सिमरो पर और बाद में सिनेका पर विचार करेंगे। इस तरह हम काल-क्रम का कुछ उल्लेख कर रहे हैं। इस सम्बन्ध में कुछ स्पष्टीकरण देना जरूरी है। विधियेत्ताओं के साथ सिमरो पर विचार करने का कारण यह नहीं है कि

वह कोई महान् न्यायशास्त्री रहा हो। ऐसी बात नहीं है। न यही है कि उसकी रचनाओं को मिफं वकीसो ने ही पढ़ा हो। सिसरो पर विधिवेत्ताओं के साथ विचार करने का कारण यही है कि उनकी विचारधारा घमनिरपेक्ष थी और न विधि-वेत्ताओं की विचारधारा से काफी साम्य रखती है। इसके विपरीत सिनेका व दशन पर घम को स्पष्ट छाप है। सिनेका को ईसाई धर्म सम्बन्धी न्याय के साथ रखने का कारण यह प्रगट करना है कि जब ईसाई धर्म शुरू हुआ था उसका कोई नया राज-नैतिक दर्शन नहीं था। ईसाई धर्म स्वयं ही और बाद में साम्राज्य के कानूनी धर्म के रूप में उसकी स्थापना उन सामाजिक और बौद्धिक परिवर्तनों का फल थी जो काफी लम्बे समय से काम चर रह रहे थे और जिन्होंने उन विचारकों को समान रूप से प्रभावित किया था जिन्होंने नए घम को कभी स्वीकार नहीं किया। इस प्रकार ईसाई धर्म के स्थापकों के राजनैतिक विचार प्रायः वही थे जो सिसरो और सिनेका के थे। ऐतिहासिक दृष्टि से इस बात को मानने का कोई कारण नहीं है कि ईसाई सवत् नै राजनैतिक दर्शन के क्षण में एव नये युग का समारम्भ किया।

### सिसरो

(Cicero)

सिसरो का राजनैतिक दर्शन अपनी मौलिकता के कारण महत्वपूर्ण नहीं है। उसकी पुस्तकें सप्रह मान हैं। इस बात को उसने स्वयं भी स्वीकार किया है। तथापि सिसरो की रचनाओं में एक गुण है और यह गुण काफी महत्व रखता है। सिसरो की कृतियों को सभी पढ़ते थे। जहाँ कोई विचार सिसरो की लेखनी द्वारा लिखबद्ध हो जाता था, वह भविष्य के लिए सुरक्षित समझा जाता था। सिसरो का राजनैतिक दर्शन उस स्टोइसिज्म का एक रूप है जिसे पानेटियस ने रोमन जनता के लिए प्रस्तुत किया था और स्किपोनिक मण्डली को सप्रपित किया था। ईसा की पहली शताब्दी के शुरू में इस दर्शन का क्या रूप था, यह हम सिसरो की रचनाओं से ही ज्ञात कर सकते हैं। सिसरो ने अपने दो राजनैतिक ग्रन्थों रिपब्लिक और लॉस की रचना शताब्दी के मध्यकाल में की थी। गणराज्य के अन्तिम दिनों में, विशेषकर अनुदार और अभिजातीय क्षत्रों में रोम का क्या राजनैतिक दर्शन था, इसका सर्वश्रेष्ठ दर्शन सिसरो का राजनैतिक साहित्य है।

सिसरो का और उसके राजनैतिक दर्शन को समझने के लिए हमें दो बातें भलग भलग समझ लेनी चाहिए—पहली यह कि सिसरो की रचना का तात्कालिक उद्देश्य क्या था और दूसरी यह कि उसका दीर्घकालीन प्रभाव क्या रहा। सिसरो का प्रभाव बहुत अधिक रहा है लेकिन समय की दृष्टि से देखते हुए उसका सारा कृतित्व यदि भसगति नहीं हो पूर्ण भसपन्नता अवश्य थी। सिसरो की रचना का नैतिक उद्देश्य यह बताना था कि सामाजिक सेवा के सम्बन्ध में रोम के परम्परागत गुण बहुत अच्छे हैं और राजनेता का जीवन बहुत अच्छा होता है। वह इन बातों को यूनानी राजदर्शन का पुट देकर रोमन जनता के समक्ष उपस्थित करना चाहता था। सिसरो का राजनैतिक उद्देश्य समय के प्रवाह को पीछे पसटना था। वह गणराज्य के सविधान

को उस रूप में स्थापित करना चाहता था जिस रूप में यह टाइबेरियस प्रेषस के क्रान्तिकारी ट्रिब्युनेट के पहले रहा था। इसी कारण उसने अपने रिपब्लिक प्रवर्धन कनिष्ठ स्किपियो और सेंटिपस को सवादी का पात्र चुना है। जिस समय सिसरो ने लिखा था, उस समय इस चीज में वास्तविकता बहुत कम थी और उसकी मूल्य के एक पोटी वाद बिलकुल वास्तविकता नहीं रही थी।

सिसरो के राजनीतिक दर्शन के इस भ्रम में दो विचार प्रमुख थे। सिसरो इन विचारों को बहुत महत्व देता था। लेकिन उसके युग में इन विचारों का केवल ऐतिहासिक महत्त्व ही रह गया था। यह विचार थे—मिश्रित सविधान की श्रेष्ठता में विद्वान और सविधानों के ऐतिहासिक चक्र का मिश्रण। सिसरो ने इन दोनों विचारों को पोलीबियस से और सबवत पानेटियस से ग्रहण किया था। हाँ, उसने इन विचारों को रोमन इतिहास के सम्बन्ध में अपने ज्ञान के सदर्थ में सजोड़ित करने की प्रबन्ध कीर्तिका की। वास्तव में सिसरो की योजना बहुत प्रशस्त थी लेकिन इस योजना को कार्यरूप में परिणत करने के लिए उसके पास दार्शनिक क्षमता नहीं थी। सिसरो का उद्देश्य एक पूर्ण राज्य (मिश्रित सविधान) के सिद्धान्त का निरूपण करना था। वह इसके सिद्धान्तों को रोमन सविधान (यह सिद्धान्त के अनुसार) के विचार के सदर्थ में स्थापित करना चाहता था। सिसरो का विचार था कि रोम का सविधान सबसे अधिक स्वामी और पूर्ण सविधान था। इस सविधान का निर्माण विभिन्न व्यक्तियों ने विभिन्न परिस्थितियों में, अर्थात् राजनीतिक समस्याएँ उठती गई थीं, उनके समाधान के लिए किया था। राज्य के विकास का वर्णन कर और उनके विविध भगों का एक दूसरे से साथ सम्बन्ध बताने से राज्य के एक सिद्धान्त का निर्माण संभव है, जिसमें कल्पना का कुछ कम से कम रहे। लेकिन दुर्भाग्यवश डिडो में रोमन अनुभव के अनुसार एक ऐसा नया सिद्धान्त निबालने की क्षमता नहीं थी जो उसके मूलानी स्रोतों की प्रबन्धना करता हो। सविधानों के चक्र के सम्बन्ध में पोलीबियस ने भी एक सिद्धान्त प्रस्तुत किया था। उसका कहना था कि प्रशस्त और बुरा सविधान बारी-बारी से चलता रहता है। राजतन्त्र के बाद प्रजातन्त्र प्रचलता है। प्रजातन्त्र के बाद कुलीनतन्त्र, कुलीनतन्त्र के बाद प्रजातन्त्र, प्रजातन्त्र के बाद सैन्य प्रजातन्त्र और फिर सैन्य प्रजातन्त्र के बाद भीड़ का शासन प्रचलता है। तर्क को दृष्टि से यह चक्र ठीक था तथापि यह विचार मुख्यतः नगर-राज्यों के अनुभव के ऊपर आधारित था। सिसरो को यह प्रशस्ती तरह ज्ञात था कि यह विचार रोम के इतिहास के सम्बन्ध में उसके विचारों से मेल नहीं खाता। पर यह हुआ कि वह सविधानों के चक्र के सिद्धान्त की प्रशंसा तो करता रहा तथापि उसने उसकी तार्किक सुन्दरता को भी नष्ट कर दिया। इसी तरह सिसरो मिश्रित सविधान के गुणों की प्रशंसा करता था। उसका खयाल था कि रोम का सविधान भी मिश्रित सविधान है। तथापि, उसने यह स्पष्ट नहीं किया कि रोम की कौनसी सत्त्वर्ण मिश्रित सविधान के किस तत्त्व को प्रगट करती है। इस सम्बन्ध में उसका विवरण टिप्पण की इस व्यंग्योक्ति को सच्चा सिद्ध कर देता है कि मिश्रित सविधान की प्रशंसा करता उसको बाधित करने की प्रयत्ना प्रशंसनीय है। रोम की सत्त्वर्णों के इतिहास



के सदर्भ में राज्य के एक सिद्धान्त को प्रस्तुत करना बहुत श्रेष्ठ कार्य था। लेकिन, इसे एक ऐसा व्यक्ति नहीं कर सकता था जिसने अपना सिद्धान्त यूनानी श्रोतों से बना बनाया से लिया और उसे रोम के इतिहास के विवरण पर लागू किया।

राजनैतिक दर्शन के इतिहास में सिसरो का वास्तविक महत्त्व यह है, कि उसने स्टोइकों के प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त की ऐसी व्याख्या की जो उसके समय से १६वीं शताब्दी तक सम्पूर्ण पश्चिमी यूरोप में सब को ज्ञात रही। यह व्याख्या सिसरो के पास से रोम के विधिबेत्ताओं के पास गई और वहाँ से फ्रेंच के सस्थापकों के पास। इस व्याख्या के महत्त्वपूर्ण भागों को सम्पूर्ण मध्ययुग में अनेक बार दुहराया गया। यह ध्यान देने योग्य है कि यद्यपि रिपब्लिक की मूल पुस्तक बारहवीं शताब्दी के बाद ली गई थी और उसका पता केवल १६वीं शताब्दी में ही चला, उसने महत्त्वपूर्ण अर्थ ग्रामरस्टाइन और एंक्टान्टिपस की पुस्तकों में समाविष्ट हो गए थे। इस तरह से सबको ही उनकी जानकारी हो गई थी। यद्यपि सिसरो के ये विचार मौलिक नहीं थे लेकिन सिसरो ने उन्हें उत्कृष्ट साहित्यिक शैली में प्रस्तुत किया था। सिसरो की रचनाएँ सेंटि साहित्य की अग्रणी निधि हैं। पश्चिमी यूरोप में सिसरो के विचारों के प्रसार का एक प्रमुख कारण उनकी साहित्यिकता भी है। जो कोई भी व्यक्ति बाद की शताब्दियों के राजनैतिक दर्शन का अध्ययन करना चाहता है, उसे सिसरो के श्रेष्ठ अवतरणों को अवश्य ध्यान में रखना चाहिए।

सिसरो की विचारधारा में पहली बात प्रकृति की एक सार्वभौम विधि के सम्बन्ध में है। इस विधि के दो स्रोत हैं। ईश्वर का सत्कार पर दयापूर्ण शासन और मनुष्य की बौद्धिक तथा सामाजिक प्रकृति। अपनी इस प्रकृति के कारण मनुष्य ईश्वर के निकट है। विश्व राज्य का यही सविधान है। यह अपरिवर्तनशील है। यह सब मनुष्यों और सब राष्ट्रों के ऊपर लागू होता है। इसका उल्लंघन करने वाला कोई भी विधान विधि की सजा पाने का अधिकारी नहीं हो सकता। किसी भी वास्तविक अथवा राष्ट्र में यह शक्ति नहीं है कि वह गलत चीज को सही कर सके।

“कानून: केवल एक ही कानून है और वह सभी विवेक है। वह प्रकृति के अनुसार है, वह सब मनुष्यों के ऊपर लागू होता है और अपरिवर्तनशील तथा शाश्वत है। यह कानून मनुष्यों को आदेश देता है कि वे अपने कर्तव्यों का पालन करें। यह कानून मनुष्य को गलत काम करने से रोकता है। इसके आदेश और प्रतिषेध शब्दों आदेशियों के ऊपर असर डालते हैं। लेकिन इनका बुरे आदेशियों के ऊपर कोई असर नहीं पड़ता। इस कानून को माननीय विधान द्वारा अर्थ करना नैतिक दृष्टि से कभी सही नहीं है। इसके संचालन को सीमित करना भी उचित नहीं है। इसको पूरा तरह रद्द कर देना सम्भव है। सीनेट या जनता इसे रद्द नहीं दे सकती कि हम इसके पालन को क्षमिण से बच जायें। इसकी व्याख्या करने के लिए किसी सेन्सटिवेलिफस की जरूरत नहीं है। यह ऐसा नहीं करता कि एक नियम तो रोम में बनाए और दूसरा अर्थ में। यह ऐसा भी नहीं करता कि आज एक नियम बनाए और कल दूसरा। सिर्फ एक कानून होता है। वह शाश्वत और अपरिवर्तनशील है। वह सब कालों में सब मनुष्यों के ऊपर बंधनकारी है। मनुष्यों का केवल एक समान स्वामी और शासक है। वह ईश्वर है। वही इस कानून का निर्माता, व्याख्याता और प्रयोक्ता है। जो व्यक्ति इस कानून का पालन

नहीं करता वह अपने उत्कृष्ट स्वरूप से वंचित हो जाता है। जो व्यक्ति अपने बलविक्र स्वरूप से वंचित होगा उसे कठोरतम दण्ड मिलेगा। यह दूसरी बात है कि वह व्यक्ति ऐसे कुछ परिणामों से बच जाये जिन्हें लोग साधारणतया दण्ड कहते हैं।<sup>1</sup>

जैसा कि सिसरो ने निश्चित शब्दावली में आग्रह किया है, इस शासक कानून के अनुसार सभी मनुष्य समान हैं। वे विद्या बुद्धि में समान नहीं हैं। राज्य के लिए भी यह उचित नहीं है कि वह उनकी सम्पत्ति बराबर कर दे। लेकिन जहाँ तक विद्वान् का सम्बन्ध है, मनुष्यों की मनोवैज्ञानिक रचना का सम्बन्ध है, उनकी उत्तम और अधम सम्बन्धी धारणाओं का सम्बन्ध है, सभी मनुष्य समान हैं। सिसरो का कहना है जो चीज मनुष्य की समानता में बाधा डालती है, वह भूल है, खराब भाव है और झूठी राय है। सभी मनुष्य और मनुष्यों की सभी जातियाँ एक से अनुभव की क्षमता रखती हैं और उचित तथा अनुचित के बीच भेद करने की भी उनमें समान क्षमता है।

“दागण्डिकों की समस्त चर्चाओं का सबसे महत्वपूर्ण निष्कर्ष यह है कि इन न्याय के लिए उपन्यस्त हुए हैं। न्याय का आधार मनुष्य के विचार नहीं प्रत्युत् प्रकृति है। यदि भाव का कारण मनुष्य के अन्तर्गत और साथी मनुष्यों के साथ उसकी एकता को समझ लें तो यह तथ्य बिलकुल स्पष्ट हो जायेगा। मनुष्यों की भावना में जैसी समानता है वैसी समानता और किन्हीं चीजों में नहीं मिलती। यदि पुरी आदतों और गलत विश्वास दुर्बल मस्तिष्कों को नकार दें तो न नोब दते तो मानवबन्धुत्व और समानता का सिद्धान्त बिलकुल स्पष्ट होता।”<sup>2</sup>

प्रो० ए० जे० कार्लायल ने कहा है कि राजनैतिक दर्शन में कोई भी परिवर्तन इतना आश्चर्यजनक नहीं है जितना आश्चर्यजनक परिवर्तन अस्तित्व के इस तरह के अवतरण में दिखाई देता है।<sup>3</sup> अस्तित्व ने जिस तर्क-पद्धति का उपयोग किया था यह तर्क-पद्धति उससे बिलकुल उलटी है। अस्तित्व का विचार था कि स्वतंत्र नागरिकता केवल समान व्यक्तियों के बीच ही रह सकती है। लेकिन चूंकि मनुष्य समान नहीं है इसलिए नागरिकता केवल थोड़े से और सावधानी से चुने हुए व्यक्तियों तक ही सीमित रहनी चाहिए। इसके विपरीत सिसरो का विचार है कि चूंकि सभी मनुष्य कानून के अधीन हैं, इसलिए वे साथ ही नागरिक हैं और उन्हें एक अर्थ में समान होना चाहिए। सिसरो के लिए समानता एक तथ्य नहीं प्रत्युत् एक नैतिक आवश्यकता है। नैतिक शब्दावली में यह कुछ ऐसा ही भाव प्रकट करती है जैसा कि किंगो ईसाई का यह कथन कि ईश्वर व्यक्तियों का आदरकर्ता नहीं है। इतना राजनैतिक लोकतन्त्र का कोई निहितार्थ नहीं है यद्यपि इस तरह की नैतिक धारणा के अभाव में लोकतन्त्र की रक्षा करना बठिन हो जाएगा। सिसरो के कथन का सिर्फ यही तात्पर्य है कि प्रत्येक मनुष्य गरिमा और आदर का पात्र है। मनुष्य

1 *Republic*, III 22 Trans by Sabine and Smith

2 *Laws*, I, 10 28 29 (Trans. by C. W. Keys)

3 *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, Vol 1 (1903), p 8

मानवी बन्धुत्व के दायरे में बाहर नहीं है, उसके भीतर है। यदि वह एक दास भी होता तो अरस्तू के कथनानुसार एक सजीव उपकरण नहीं होता बल्कि त्रिखिप्पस के कथनानुसार जीवन के लिए किराये पर लिया गया एक मजदूर होता है। इसी बात को घटारह शताब्दियों पश्चात् काट ने अपने इस सूत्र में व्यक्त किया था कि मनुष्य को एक साधन नहीं प्रत्युत् साम्य समझना चाहिए। आदर्श के बावजूद है कि त्रिखिप्पस और सिसरो अरस्तू की अपेक्षा काट के अधिक नजदीक हैं। सिसरो के अपने इस नैतिक सिद्धान्त में यह राजनैतिक निष्कर्ष निकलता है कि कोई राज्य उस समय तक स्थायी रूप में नहीं रह सकता जब तक कि वह उन पारस्परिक दायित्वों और पारस्परिक अधिकारों को मान्यता न दे जो नागरिकों को एक सूत्र में बांधे रखते हैं। वस्तुतः, पारस्परिक अधिकारों और दायित्वों की यह स्वीकृति ही राज्य का मूल आधार है। राज्य एक नैतिक समाज है। वह उन धर्मियों का एक समुदाय है जिनके पास सामूहिक रूप से राज्य है और उसका कानून है। इसी कारण सिसरो ने राज्य को जनता का मामला कहा है। यह अंग्रेजों के पुराने शब्द कॉमनवेल्थ (Commonwealth) में साम्य रखता है। एपीक्यूरियन विचारकों और स्वेटिकों के विरोध में सिसरो का यह भी तर्क है। सिसरो की विचारधारा का मूल तत्त्व है कि न्याय एक अन्तर्भूत सद्गुण है। जब तक राज्य नैतिक प्रयोजनों वाला समाज न हो और जब तक वह नैतिक बंधनों से न बंधा हो तब तक वह कुछ नहीं है। उस अवस्था में जैसा कि वाद में ऑगस्टाइन ने कहा, वह एक बड़े पैमाने पर खुली डाकेजनी है। नैतिक कानून अनैतिकता को असम्भव नहीं करता। राज्य भी प्रत्याचारी हो सकता है और अपने प्रजाजनों पर बल के द्वारा शासन कर सकता है लेकिन जिस सीमा तक राज्य यह करता है, उस सीमा तक वह अपने वास्तविक स्वरूप से वंचित हो जाता है।

“तब फिर राज्य जनता का मामला है। जनता मनुष्यों का प्रत्येक समूह नहीं होती, जिसका निम्न ढंग से चाहे संगठन कर लिया जाए। जनता का निर्माण उन समय होता है जब मनुष्य पर्याप्त संख्या में एक दूसरे के नजदीक जायें। इन मनुष्यों में कानून और अधिकारों के बारे में कुछ समझौता होना चाहिए और उनमें यह इच्छा भी होनी चाहिए कि वे एक दूसरे के लाभ के लिए कार्य कर सकें।”

इस प्रकार राज्य एक सामूहिक गस्था है। इस मददगारता का द्वार सभी सदस्यों के लिए खुला हुआ है। इसका उद्देश्य अपने सदस्यों की पारस्परिक सहायता और न्यायपूर्ण शासन के लाभ प्रदान करना है। इन विचारों के तीन परिणाम निकलते हैं। पहला, चूंकि राज्य और उसका कानून जनता की समान सम्पत्ति है इसलिए उसकी सत्ता का आधार जनता की सामूहिक शक्ति है। जनता अपना शासन अपने प्रायः कर सकती है। उसमें अपनी रक्षा करने की शक्ति है। दूसरे, राजनैतिक शक्ति जनता की सामूहिक शक्ति उसी समय होती है जब कि उसका न्यायपूर्ण और

वैधानिक ढंग से प्रयोग हो। जो शासक राजनैतिक शक्ति का प्रयोग करता है, वह अपने पद के कारण करता है। उसका आदेश कानून है और वह कानून की सृष्टि है।

“जिन प्रकार, कानून शासन पर शासन करते हैं, शासक जनता पर शासन करता है। यह कहना सही है कि शासन बोलता हुआ कानून है और कानून मूक शासक है।”<sup>1</sup>

तीसरे, स्वयं राज्य और उमका कानून ईश्वरीय कानून नैतिक कानून अथवा प्राकृतिक कानून के अंगीन है। यह कानून उच्चतर कानून है और मनुष्य की इच्छा व मनुष्य की समस्याओं न परे है। राज्य में बल का प्रयोग बहुत कम होना चाहिए और अनिवाय होने पर उसका प्रयोग उसी समय होना चाहिए जब न्याय और औचित्य के सिद्धान्तों को कार्यान्वित करने के लिए यह अपरिहार्य हो।

शासन के ये सामान्य सिद्धान्त—सत्ता का आधार जनहित होना चाहिए, उसका प्रयोग कानून के अनुसार होना चाहिए और उसका औचित्य केवल नैतिक आधार पर ही सिद्ध किया जा सकता है—सिसरो के रचना काल के कुछ समय बाद ही सर्वत्र स्वीकार कर लिये गये। ये कई शताब्दियों तक राजनैतिक दर्शन के सामान्य सिद्धान्त रहे। सम्पूर्ण मध्ययुग में इन सिद्धान्तों के बारे में कोई मतभेद नहीं था। ये राजनैतिक विचारकों की समान सम्पत्ति बन गये थे। यह अद्वय्य संभव है कि इन सिद्धान्तों के प्रयोग के बारे में लोगों में, उन लोगों में भी जिनको इन सिद्धान्तों में दृढ़ भावना थी, कुछ मतभेद रहा हो। उदाहरण के लिए इस बात से सभी सहमत हैं कि अत्याचारी तिरस्कार के योग्य होता है। उसका अत्याचार जनता के ऊपर भारी अत्याचार है। लेकिन, सिसरो यह स्पष्ट नहीं कर पाता कि लोग अत्याचारी शासन को स्थिति में क्या करें, या लोगों की ओर से कौन व्यक्ति कार्य करे या यह अत्याचार कितना निकृष्ट होना चाहिए जब कि इसके खिलाफ कोई कार्यवाही की जाये। सिसरो यह भवश्य मानता था कि राजनैतिक शक्ति-जनता से प्राप्त होनी चाहिए। लेकिन, उसके इस कथन का अभिप्राय वे राजनैतिक धारणाएँ नहीं थी जो आजकल प्रचलित की गई हैं। सिसरो ने हमें यह नहीं बताया है कि जनता का कौन प्रतिनिधि है, वह जनता का प्रतिनिधि कैसे बन जाता है, या वह जनता ही कौन है जिसका वह प्रतिनिधान करता है। ये सारे प्रश्न व्यावहारिक दृष्टि से अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। राजनैतिक सत्ता का स्रोत जनता है—प्राधुनिक प्रतिनिधि शासन-प्रणालियों को समझने के लिए इस प्राचीन सिद्धान्त का प्रयोग, एक पुनः विचार को नई स्थिति में ग्रहण करना भर था।

### रोम के विधिवेत्ता

#### (The Roman Lawyers)

रोम के न्यायशास्त्र के विकास का स्वर्णयुग ईसा के बाद की दूसरी और तीसरी शताब्दियों के बीच में था। इस युग के महान् विधिवेत्ताओं की रचनाओं का सफ

घौर सफलन Digest (या Pandects) के रूप में किया गया। सघ्राट् जस्टीनियन (Emperor Justinian) ने इस सग्रह को ५२९ म प्रकाशित किया। इस वैधानिक साहित्य के अनुशीला से जिस राजनैतिक दर्शन का साक्षात्कार होता है वह सित्तरो के सिद्धान्तों की पुनरावृत्ति और पुनराख्यान मात्र है।

राजनैतिक सिद्धांत इस सम्पूर्ण रचना का बहुत ही महत्त्वहीन अंश है। राजनैतिक दर्शन से सम्बद्ध अवधारणों की संख्या न तो बहुत अधिक है और न वे बहुत विस्तृत हैं। विधिवेत्ता न्यायशास्त्री थे, दासनिप नहीं। इसलिए, यह कहना बर्तव्य है कि जब कभी कोई दार्शनिक विचार छाता है, तो उस कितनी सम्भारता से ग्रहण किया जाये। पाठक के लिए यह समझना बर्तव्य है कि क्या लेखक उसे धनकरण मात्र समझता था या इसने लेखक के वैधिक निर्णय पर वास्तव में प्रभाव डाला। विधिवेत्ताओं का यह उद्देश्य कदापि नहीं था कि वे किसी राजनैतिक दर्शन का निर्माण करें या विधि में दर्शन का समावेश करें। रोम के विधिवेत्ताओं का दर्शन किसी पारिभाषिक अर्थ में दर्शन नहीं था। यह वेवल कुछ सामान्य नैतिक और सामाजिक सिद्धांतों का सग्रह मात्र था। ये सामाजिक और नैतिक सिद्धान्त अभी बुद्धिमान् व्यक्तियों को ज्ञात थे। वे इन सिद्धांतों को अपने न्यायिक प्रयोजनों के लिए उपयोगी समझते थे। उन्होंने इतिहासों और सित्तरो की परम्परा के दासनिक विचारों को समान रूप से चुना था। इससे रोमन विधिवेत्ताओं की विचारधारा कुछ और भी आश्चर्यजनक समझी है। यदि रोमन विधिवेत्ता चाहते, तो वे ऐपीक्युटियन और स्पेण्टिक विचारकों की रचनाओं में निहित ग्रहणारूपों व्यक्तित्वात् से भी लाभ उठा सकते थे, लेकिन उन्होंने इनका कोई उपयोग नहीं समझा। रोमन विधिवेत्ताओं की राजनीतिक दर्शन में रुचि बड़ी असम्बद्ध और अव्यवस्थित थी इसका अभिप्राय यह नहीं है कि उनके प्रतिष्ठ का कोई मूल्य ही नहीं है। सम्पूर्ण पश्चिमी यूरोप में रोमन विधि को आदर की दृष्टि से देखा जाता था। इसलिए, जो भी विचार इस विधि का मान्य अंग हो, उसे भी सम्मान का पात्र समझा जाता था। पुनरुच, यदि कोई सामान्य सिद्धान्त विधि में निहित होता था, तो उसे सारे विदित व्यक्ति और विधिवेत्ता जान जाते थे। धीरे-धीरे एक दूसरे के कहने सुनने से यह ऐसे व्यक्तियों की जानकारी में भी आ जाता था जो बिलकुल विद्वान् नहीं होते थे। अतः, रोमन विधि यूरोप की सम्यता में इतिहास में एक बहुत बड़ी बौद्धिक शक्ति बन गई। इस विधि ने ऐसे सिद्धान्त और ऐसी श्रुतियाँ प्रदान कीं जिन्हें दायरे में मनुष्य सभी विषयों के बारे में सोचते थे। राजनीति भी इनमें एक विषय था। वैधानिक आधार पर विचार-विनिमय करना, मनुष्य के अधिकारों और दासकों की शक्तियों के सम्बन्ध में तर्क वितर्क करना, राजनैतिक दर्शन निर्माण की एक सर्वस्वोद्भूत पद्धति बन गई।

डाइजेस्ट (Digest) में सन्ततित विधिवेत्ताओं और जस्टीनियन के इन्स्टीट्यूट्स (Justinian's Institutes) की रचना करने वाले विधिवेत्ताओं ने विधि के तीन मुख्य प्रकारों को स्वीकार किया—दीवानी विधि (ius civile), आतरीय विधि (ius gentium) और प्राकृतिक विधि (ius naturale)। दीवानी विधि किसी राज्य विशेष, के अधिनियम (enactments) या परम्परागत विधि (customary law)

है। अब इस विधि को भावात्मक राष्ट्रीय विधि (positive municipal law) कहा जाता है। दोष दोनों विधियों का अंतर स्पष्ट नहीं है। न तो अन्तर्राष्ट्रीय विधि (ius gentium) और प्राकृतिक विधि (ius naturale) का पारस्परिक सम्बन्ध स्पष्ट है और न यही पता चलता है कि इन दोनों का दीवानी विधि (ius civile) न क्या सम्बन्ध है। सिसरो ने इन दोनों शब्दों का प्रयोग किया था, लेकिन उन्हें इन शब्दों के भेद को स्पष्ट नहीं किया। जैसा कि हम पहले अध्याय में कह चुके हैं, अन्तर्राष्ट्रीय विधि (ius gentium) विधिवेत्ताओं का शब्द था। इसके विपरीत प्राकृतिक विधि (ius naturale) शब्द यूनान की दार्शनिक शब्दावली का सँदिन रूपान्तर था। आरम्भिक विधिवेत्ता और सिसरो दोनों ही उनका समान अर्थ समझते थे। इन शब्दों के दो अर्थ मनभे जाते थे। इनका एक अर्थ तो वे सिद्धान्त थे जो सामान्य रूप से मान्य थे और इसलिए विभिन्न राष्ट्रों में समान रूप से प्रचलित थे। इन से उन सिद्धांतों का भी आशय ग्रहण किया जाता था जो बुद्धिजन्य तथा सही रहे हों चाहे वे किसी भी विधि पद्धति में आये हों। इस भेद की उपेक्षा करना अज्ञान या क्योंकि समान सहमति वैधता की कमौटी थी। यह धारणा काफी ठीक मानून पड़ती थी कि जिस निष्कर्ष पर बहुत से राष्ट्र स्वतन्त्रतापूर्वक पहुँचे हैं, वह किसी एक राष्ट्र विशेष के निष्कर्ष से भवस्य ही बेहतर होगा।

ज्यो-ज्यो समय बीतता गया, विधिवेत्ताओं को यह भावश्यक प्रतीत होने लगा कि अन्तर्राष्ट्रीय विधि (ius gentium) और प्राकृतिक विधि (ius naturale) में भेद स्थापित किया जाए। दूसरी शताब्दी के रचनाकार गैस (Gaius) ने इन शब्दों को एक ही अर्थ में प्रयुक्त किया था। लेकिन, तीसरी शताब्दी में अल्टिन (Ulpian) और बाद के लेखकों ने तथा छठी शताब्दी में इन्स्टीट्यूट (Institutes) की रचना करने वाले विधिवेत्ताओं ने इन दोनों के बीच भेद करना आरम्भ कर दिया था।<sup>1</sup> इस भेद ने वैधानिक परिभाषा में यथावश्यकता का समावेश किया, लेकिन इसमें विधि की सूक्ष्म नैतिक आलोचना भी निहित थी। जिस चीज का सामान्य रूप में व्यवहार किया जाता है, हो सकता है कि वह अन्यायपूर्ण और अनुचित हो। अन्तर्राष्ट्रीय विधि (ius gentium) और प्राकृतिक विधि (ius naturale) के भेद का प्रधान आधार दासता है। प्रकृत्या, सब मनुष्य स्वतन्त्र और समान उत्पन्न होते हैं। लेकिन, अन्तर्राष्ट्रीय विधि के अनुसार दासता की अनुमति दी जाती है।<sup>2</sup> यह बताना जरा कठिन है कि विधिवेत्ताओं की दृष्टि में प्राकृतिक स्वतन्त्रता का क्या अभिप्राय था। वे प्राकृतिक स्वतन्त्रता का बड़े आग्रह से प्रतिपादन करते थे। उन्होंने दासों तथा अन्य दलित वर्गों को अनेक वैधानिक परित्राण देने का प्रयत्न किया। इन प्रयत्नों में उन्हें सफलता भी मिली। इसमें ज्ञात होता है कि वे कुछ ऐसी प्रथाओं में त्रिकोणीय वैधानिकता उन समय की समस्त ज्ञात संहिताओं के अनुसार अतिदृश्य थी, नैतिक सन्देह रखते थे। प्रो० कार्लायल के अनुसार विचार कुछ ऐसा था कि

1 A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, Vol I (1903), pp 38ff.

2 *Digest*, I, 1, 4, 1, 5, 4, 4, 12, 6, 64. *Institutes*, 1, 2, 2.

अधिक शुद्ध या अधिक बेहतर समाज में दासता नहीं थी या नहीं होगी। ईसाई धर्म में मनुष्य के पवन की कहानी को सामान्य विस्वाग की वस्तु बना दिया था। इस स्थिति में इस प्रकार के उद्धरणों का यही अभिप्राय समझा जाता था।

रॉम के विधिवेत्ता अन्तर्राष्ट्रीय विधि (*ius gentium*) और प्राकृतिक विधि (*ius naturale*) में कोई अन्तर करते हो या न करते हो, परन्तु इन्हीं विज्ञानियों को संदेह नहीं था कि राज्य विशेष की विधियों से ऊपर भी एक विधि है। सिसरो की भाँति ही उनका विचार था कि श्रौचित्य और न्याय के मुख्य सिद्धान्तों की दृष्टि से विधि युक्तिसंगत, सावैदेशिक, अपरिवर्तनशील और दिव्य होती है। इंग्लैंड की सामान्य विधि (*common law*) की भाँति रोम की विधि भी केवल अशत ही राज्य के द्वारा निर्मित हुई थी। इसलिए रोम के विधिवेत्ताओं ने यह कभी नहीं कहा कि विधि केवल एक सक्षम विधान सभा की इच्छा को ही व्यक्त करती है। यह विचार तो केवल अभी हाल में ही उत्पन्न हुआ है। रोम के विधिवेत्ताओं का विचार था कि प्रकृति कुछ ऐसे आदर्शों निर्दिष्ट कर देती है जिनका समस्त भावात्मक विधि को पालन करना चाहिए। सिसरो की भाँति वे यह मानते थे कि कोई 'प्रबंध' वाचन कानून नहीं होता। सम्पूर्ण मध्ययुग में और आधुनिक वाचन तक इस उच्चतर वाचन की बंधता पर सब लोगो का विश्वास था। नर फ्रेडरिक पोलक (Sir Frederick Pollock) के शब्दों में "रोमन गणराज्य से आज तक प्राकृतिक विधि का मुख्य विचार यह रहा है कि मनुष्य प्रकृत्या एक बुद्धियुक्त और सामाजिक प्राणी है। मनुष्य की यह प्रकृति ही प्रत्येक प्रकार की भावात्मक विधि को परखने की कसौटी होनी चाहिए।"<sup>1</sup>

इसलिए, सिद्धान्त की दृष्टि से भावात्मक विधि (*positive law*) पूरा न्याय और श्रौचित्य के निष्पत्ती की वस्तु है। न्याय (*justice*) और श्रौचित्य (*right*) उसके उद्देश्यों को प्रकट करते हैं और उस के मानकी का निर्माण करते हैं। अल्पियन (Ulpian) के अनुसार सेलस (Celsus) की मन्दावस्ती में यह *res bonae et aequae* है।

"न्याय प्रत्येक व्यक्ति को उसका अधिकार देने का स्थिर और निश्चय प्रवृत्ति है। विधि ने आदेश निम्नलिखित हैं सम्मानपूर्वक रहना, जिस को नुकसान न पहुँचाना, प्रत्येक व्यक्ति को उसका अपनी चीज देना। न्यायशास्त्र मानवों और देवी वस्तुओं का, उचित और अनुचित का अन्वेषण है।"<sup>2</sup>

इसलिए, विधिवेत्ता 'न्याय का अधिकारता,'<sup>3</sup> 'जिसी छाया का अनुवर्तनी नहीं, प्रत्युत एक अच्छे दर्शन का अभ्यासी' है। हमारे लिए यह आवश्यक नहीं है कि हम अल्पियन (Ulpian) के अतिरिक्त कथन का अग्रहण नहीं करें। लेकिन, यह सही है कि रोम के विधिवेत्ताओं ने उत्कृष्ट विधियों का निर्माण किया। इतनी उत्कृष्ट विधियाँ इनमें पहले कभी नहीं बनी थीं। इन विधियों द्वारा प्रसूत परिवर्तनों के कुछ

1 'The History of the Law of Nature,' in *Essays in the Law* (1922), p. 31

2 *Digest*, 1, 1, 10

धार्मिक और राजनैतिक कारण भी थे। तथापि, यह नहीं कहा जा सकता कि उनका व्यवसाय के भादसों से कोई सम्बन्ध नहीं था।

प्राकृतिक विधि का अनिप्राय विधिबोधों का कुछ सुनिश्चित सिद्धान्तों के अनुसार आख्यान करना था। ये सिद्धान्त थे: विधि के समझ समता, बचनबद्धों (engagements) का पालन, न्याययुक्त व्यवहार या न्याय भावना, धर्मों या हूषों की अपेक्षा मन्तव्य का अधिक महत्त्व, आश्रितों की रक्षा, और स्वतन्त्र सम्बन्ध पर आधारित दावों की मान्यता। न्याय-प्रक्रिया को धीरे-धीरे औपचारिकता से मुक्त कर दिया गया, सविदाएँ (contracts) प्रतिज्ञाओं पर नहीं, प्रत्युत् बराबर (agreements) पर आधारित होने लगीं, सम्पत्ति और बच्ची पर पिता या निरीक्षक नियन्त्रण नहीं रहा, विवाहित स्त्रियों की सम्पत्ति और बच्चों पर अपने पतिव्रतों के बराबर अधिकार प्राप्त हो गए, दासों की रक्षा के लिए अनेक परिवारा बनाए गए। कुछ नियम तो उन्हें निर्दयता से बचाने के लिए बनाए गए और कुछ उनके शारीरिक श्रम को कम-से-कम करने के लिए। 'न्यायपूर्वक विधि' के एक प्राथमिक व्याख्याता रुडोल्फ स्टैम्लर (Rudolf Stammler) का मन है कि न्यायविषयक यह भासा रोम के न्यायशास्त्र का गौरव मुकुट है।

“मेरे विचार से रोम के प्राच्यन न्यायशास्त्रियों का यह सांबन्धिक महत्त्व है, वह उनका स्थायी मूल्य है। उनमें यह साहस था कि वे अन्धकारी महत्त्व के साधारण प्रयोग से अपनी आत्मा को ऊपर उठाकर स्थायी महत्त्व के प्रयोग पर विचार कर सके। जब उन्हें किन्हीं सीमित मामलों पर विचार करना होता था, वे अपने सामने सम्पूर्ण विधि के सम्प्रदायिक सिद्धान्त को रखते थे। यह निदान था—जबन में न्याय की अनुभूति।”<sup>1</sup>

यह स्मरण रखना चाहिए कि यद्यपि रोमन विधि में ये सुधार ईसाई सम्बन्ध के बाद किए गए थे, तथापि वे ईसाई धर्म के कारण नहीं किए गए थे। इन सुधारों के ऊपर स्टोइसिज्म (Stoicism) ने उदार प्रभाव डाला था। इस बात का कोई साक्ष्य नहीं मिलता कि ईसाई समाजों ने दूसरी और तीसरी शताब्दियों के महान् न्यायशास्त्रियों के ऊपर कोई प्रभुत्व डाला हो। बाद में कन्स्टेन्टाइन (Constantine) और उसके बाद ईसाई प्रभाव प्रबल देखा जा सकता है, लेकिन वह उपर्युक्त दिशाओं में नहीं था। इसका उद्देश्य किसी-न-किसी प्रकार चर्च अथवा अधिकारियों के लिए एक वैधानिक स्थिति प्राप्त करना अथवा चर्च की नीतियों को बान्धित करने के लिए कुछ सहायता प्राप्त करना था। चर्च ने अपने अधिकारों की रक्षा के लिए निम्नलिखित कानूनी परिवर्तन कराए—वसीयत के द्वारा सम्पत्ति प्राप्त करने का अधिकार, विधियों की अदालतों के क्षेत्राधिकार की स्थापना, दान-दना के कानूनों का निरीक्षण करने की शक्ति, ग्रहण-विरोधी कानूनों का निरस्तन, नास्तिकता और धर्मत्याग के विरुद्ध कानूनों का निर्माण।

अतएव, रोम की विधि ने सिसरो (Cicero) द्वारा प्रतिपादित इस निदान को मूर्त रूप दिया कि शासक की सत्ता जनता से प्राप्त होती है। इन सिद्धान्तों को



अल्पियन (Ulpian) ने निम्नलिखित एक वाक्य में उपस्थित किया है। डाइजेस्ट (Digest) या इंस्टीट्यूट्स (Institutes) में से किसी का भी कोई विधिवेत्ता इससे असहमत नहीं है :

“सम्राट् की इच्छा विधि की शक्ति रखती है, क्योंकि राजविधि के पारण द्वारा जनता अपनी सम्पूर्ण शक्ति और सत्ता उसे सौंप देती है।”<sup>1</sup>

हमें इस सिद्धान्त को विन्दुद्ध वैधानिक अर्थ में समझना चाहिए। यह कुछ ऐसी शब्दावली में व्यक्त किया गया है जिसका निश्चित रूप में कुछ पारिभाषिक महत्त्व है। यह शब्दावली न तो राजा की निरपेक्षता को ही, जो कभी-कभी पहले खण्ड पर प्राधारित की जाती है, उचित ठहराती है और न यह प्रतिनिधिक शासन को ही, जो जनता की प्रभुसत्ता द्वारा बाद में व्यक्त होने लगा, प्रकट करती है। रोम के साम्राज्य-काल में जबकि अल्पियन (Ulpian) ने इसे लिखा, बाद का अर्थ विलकुल मूर्खतापूर्ण होता। अल्पियन के वाक्य के मूल अभिप्राय को सिसरो ने व्यक्त किया है। सिसरो के अनुसार विधि जनता की अपनी सामूहिक क्षमता (Corporate Capacity) में समान सम्पत्ति है। यह विचार इस सिद्धान्त में भी प्रकट होता है कि प्रयागत विधि जनता की गहमति पर आधारित होती है। प्रथा की सत्ता सामान्य रीति-रिवाजों में होती है। यह विचार विधि के श्रोतों के वर्गीकरण में भी प्रकट होता है। विधि जनसभा के अधिनियमन द्वारा, प्लेबियन असेम्बली (plebescita) जैसे जनता के किसी अधिवृत्त अंग द्वारा, सीनेट की आज्ञाप्ति (Senatus Consulta) द्वारा, सम्राट् की आज्ञाप्ति (Constitutions) द्वारा, या अध्यादेश निकालने वाले किसी अधिकारी के आदेश द्वारा बनती है। लेकिन, सभी अवस्थाओं में विधि का श्रोत प्राधिवृत्त होना चाहिए। अनिम विरुद्धपण में विधि के सभी रूप राजनैतिक दृष्टि से समर्थित जनता की कानूनी गतिविधि में निहित हैं। एक दृष्टि से शासन का प्रत्येक स्थापित अंग किसी-न-किसी मात्रा में और किसी न किसी क्षमता में जनता का प्रतिनिधित्व करता है। लेकिन, यहाँ प्रतिनिधित्व का अभिप्राय न तो मतदान के कार्य से है और न मतदान के अधिकार से। ‘जनता’ एक विनिष्ट सत्ता है। वह उन व्यक्तियों से विलगुल भिन्न है जो किसी समय उसका निर्माण करते हैं।

प्राचीन सिद्धान्त के अनुसार विधि एक ‘निर्व्यक्तिक बुद्धि (impersonal reason)’<sup>2</sup> है। इस सिद्धान्त का कुछ तत्त्व अब भी बचा हुआ है। परिणामतः, विधिगत शासन और सफल अत्याचारी शासन में बीच स्पष्ट नैतिक अन्तर है। हो सकता है कि कभी-कभी कानून बराब हो और अत्याचारी शासन कुशल हो। लेकिन, कानून की अधीनता नैतिक स्वतन्त्रता और मानव गरिमा के प्रतिकूल नहीं है। इनके विपरीत दयालु से दयालु स्वामी की अधीनता नैतिक दृष्टि से पतनकारी होती है। रोम की विधि ने सिसरो के इस महत्त्वपूर्ण सूत्र की धारणा को अद्यत रखा था, “हम विधि के सेवक इसलिए हैं जिससे कि हम स्वतन्त्र रह सकें।”<sup>3</sup> यह विद्वान

1. Digest, 1, 4, 1.

2. Pro Cluentio, 5 3, 146.

यूरोप के नीतिशास्त्र में जब तक पहुँच गया था। यह उस विधिशास्त्र में समतल रहा जिसका चरमोत्कृष्ट सम्राटों की व्यक्तिगत निरंकुशता के मध्याह्नकाल में हुआ। उस समय सम्राटों की मत्ता केवल बल पर आधारित होती थी। यह इस विश्वास की शक्ति का सबसे बड़ा प्रमाण है। फिर भी यह एक तथ्य है कि विधि में निहित यह भावना यूरोप की राजनीतिक सम्यता में एक स्थायी तत्त्व था। यह भावना नार राज्य के प्राचीन स्वतंत्र जीवन से घनते घनते आया था। जब रोम में प्राचीन जपू की सी बठोरतम निष्कृणता कायम हा गई थी यह भावना उस समय भी कायम रहा और उसके बाद भी।

### Selected Bibliography

- Roman Stoicism* By E V Arnold, Cambridge, 1911, Ch 12
- A Text Book of Roman Law from Augustus to Justinian* By W W Buckland Cambridge 1921 Ch I
- Classical Roman Law* By W W Buckland in the *Cambridge Ancient History* Vol XI (1936) Ch 21
- A History of Mediaeval Political Theory in the West* By R W Carlyle and A J Carlyle 6 Vols London 1903 36 Vol 1 (1903) parts I and II
- On the Commonwealth* Marcus Tullius Cicero Trans. by George H Sabine and Stanley B Smith Columbus 1929 Introduction
- The Higher Law* Background of American Constitutional Law By Edward S Corwin *Harvard Law Review* Vol XLII (1928 29) pp 149 36
- Rome the Law-giver* By J Declareuil Trans. by E A Parker London 1927 Prolegomena
- Historical Introduction to the Study of Roman Law* By H F Jolowicz Cambridge 1932 Ch XLV
- Original Elements in Cicero's Ideal Constitution* By C.W Keyes
- American Journal of Philology*, Vol XLII (1921) p 309
- The Idea of Majesty in Roman Political Thought* By Floyd S Lear in *Essays in History and Political Theory in Honor of Charles Howard McIlwain*, Cambridge Mass., 1936
- The Growth of Political Thought in the West* By Charles H McIlwain New York 1932 Ch IX
- Cicero a Biography* By Tonsten Petersen Berkeley 1920
- Can Institutiones or Institutes of Roman Law* by Gaius Trans. by Edward Poste Fourth edition revised and enlarged by E A Whittuck with an Historical Introduction by A H J Freenidge Oxford 1904
- Roman Law in the Modern World* 3 Vols by Charles P Sherman Boston 1917 Vol I History
- History of Roman Legal Science* By Fritz Schultz Oxford 1946

## सेनेका तथा चर्च के संस्थापक

(Seneca and the Fathers of the Church)

रोम के साम्राज्यशासित्व का न मनुष्य की सुमानता तथा मानव जाति का एकता के विचार को विकसित किया था। यह विचार नगर राज्य के प्रचलित मूल्यों से बिलकुल भिन्न था। तथापि एक नए दृष्टि से नगर राज्य के विचारों तथा साम्राज्यशासित्वों के विचारों को एक अविच्छिन्न परम्परा में माना जा सकता है। प्लेटो की भाँति सिसरो का भी यह विचार था कि आदर्श व्यक्ति राज्य की स्थापना करे प्रथम राज्य का शासन करने में देवोपम गुणा का परिचय देता है। राजनैतिक सेवा का जीवन मानव जीवन की धरम सफलता है। रोम की विधि में एक केन्द्रित शक्ति व्यवस्था का विमर्श ही होता है। इससे साम्राज्य की प्रशासनिक एकता का पता चलता है और इस पुराने विश्वास की पुष्टि होती है कि राज्य मानव सस्थाओं में सब से ऊँचा है। इस परम्परा में विभक्त विष्टा का कोई विचार नहीं था। यहाँ सेनेका के प्रिय नगर (dear city of Cocrops) और ईश्वर के प्रिय नगर (dear city of God) के बीच किसी प्रकार की अगम्यता नहीं थी। फिर भी अपने युग के सब से प्रमुख रोमन सम्राट् ने पृथ्वी पर नगर और स्वर्ग के नगर के बीच जो विभाजन रेखा खींची थी वह उग दरार की प्रतीक थी जो मनुष्यों के नैतिक अनुभव में आती जा रहा थी। मारकस आरेनियस (Marcus Aurelius) ने ईश्वर द्वारा विहित अपने कर्तव्य के प्रति अपूर्व विष्टा का परिचय दिया है और अधिवासात्मक जीवन के प्रति अपनी उत्सुकता प्रकट की है। इससे ज्ञात होता है कि एक पंगन आत्मा (pagan soul) भी सिसरो के दिना से कितनी भागे बढ़ गई थी। सिसरो ने स्वपिप्पे के स्वप्न (Dream of the Scipio) में कल्पना की थी कि स्वर्ग का पुरस्कार करने प्रविष्टित राजनेतृत्व के लिए ही गुरक्षित रहता है। मारकस की साप्ताहिक विज्ञान का परिचय एक चर्च था। यह साप्ताहिक जीवन में वही उच्च आध्यात्मिक जीवन का प्रवर्तक था। लेकिन यह एक ऐसी भूमि में उत्पन्न हुआ था जो उसके लिए सम्य समय से नकार कर ली गई थी।

सेनेका

(Seneca)

सिसरो ने रोमन नगरराज्य के अन्तिम दिना में अपने विचार प्रस्तुत किए थे। सेनेका ने सिसरो के प्राय एक शताब्दी बाद रोमन साम्राज्य के प्रारम्भिक दिनों में स्वकार्य की थी। इन दोनों मनीषियों के विचारों की तुलना करने पर ज्ञात हो जाता है कि अथ राजनेतृत्व की इस भूमि का सम्बन्ध में कि वह सामाजिक सम्प्रदायों को नहीं तब सफलतापूर्वक मुक्तता मकता है लोगों के विचार बिलकुल

बदल गए थे। यह विरोध इसलिए घोर भी महत्वपूर्ण है क्योंकि दोनों व्यक्तियों के दार्शनिक विचारों में कोई आधा-भूत अन्तर नहीं है। दोनों का ही परिष्कृत उदात्तवाद में विश्वास था। इस विश्वास के अनुसार प्रकृति भलाई और विवेकशीलता से परिपूर्ण है। दोनों ही व्यक्ति गणराज्य के महान् युग को एक ऐसा समय समझते थे जब रोम ने अपनी राजनैतिक परिपक्वता प्राप्त कर ली थी और इसके बाद उरुवा पतन होना आरम्भ हो गया था। उनमें एक महत्वपूर्ण अन्तर है। सिसरो को यह भ्रम है कि वह महान् दिव्य किरणों का संचालक है। नीरो के मन्त्री को ऐसा कोई भ्रम नहीं है। उसके मत से रोम का पतन हो गया है, सब जगह अज्ञान और अंधकार है और निरकुशता अधिपत्य है। सामाजिक और राजनैतिक मामलों में सेनेका (Seneca) बहुत अधिक निराशा का परिचय देता है। निराशा की यह भावना ईसा की दूसरी शताब्दी के सम्पूर्ण लैटिन साहित्य में व्याप्त है।<sup>1</sup> प्रश्न यह नहीं है कि क्या निरकुश शासन की स्थापना होगी। प्रश्न केवल यह है कि कौन निरकुश शासन होगा। जनता के ऊपर निर्भर रहने की अपेक्षा निरकुश शासक के ऊपर निर्भर रहना ज्यादा अच्छा है क्योंकि जनता का गुण्ड इतना दुष्ट और निर्भय होता है कि वह मत्प्राप्ति शासक से अधिक क्रूर हो सकता है। इसलिए, राजनैतिक जीवन से अच्छे भादमी को कुछ नहीं मितता। उल्टे उसे अपनी अज्ञानता से हाथ धोना पड़ता है। राजनैतिक पद धारण करने से अच्छा भादमी अपने साधियों की कोई भलाई नहीं कर सकता। इसी प्रकार, सेनेका ने विभिन्न शासन प्रणालियों के अन्तरो को भी महत्वहीन माना है। ये शासन प्रणालियाँ प्रायः एक-सी अज्ञान-बुरी हैं। कोई भी शासन-प्रणाली विशेष कार्य नहीं कर सकती। फिर भी, सेनेका (Seneca) का यह दृष्टिकोण कदापि नहीं है कि बुद्धिमान् व्यक्ति समाज से दूर हो जाए। सिसरो की भाँति उद्योग भी इस बात का आग्रह किया है कि श्रेष्ठ व्यक्ति को किसी-न किसी क्षमता में अपनी सेवाएँ अवश्य प्रदान करनी चाहिए। सिसरो की भाँति सेनेका ने भी एपीक्यूरियन विचारकों के इस दृष्टिकोण को अस्वीकार कर दिया है कि व्यक्ति को सार्वजनिक हितों की अपेक्षा कर अपने व्यक्तिगत सन्तोष का प्रयत्न करना चाहिए। लेकिन, सिसरो के विपरीत और अपने से पहले के समस्त सामाजिक और राजनैतिक विचारकों के विपरीत, सेनेका ने एक ऐसी सामाजिक सेवा की कल्पना की है जिसके अनुसार न तो राज्य में कोई पद धारण करना ही आवश्यक है और न कोई राजनैतिक कार्य करना ही आवश्यक है। स्टोइको का प्राचीन सिद्धान्त था कि प्रत्येक व्यक्ति दो राज्यों का सदस्य होगा है। इनमें से एक सितित्त राज्य है जिसकी वह प्रजा होता है। दूसरा एक बृहत्तर राज्य है। यह बृहत्तर राज्य समस्त बुद्धिमान् व्यक्तियों से मिलकर बनता है। व्यक्ति इस राज्य का सदस्य अपनी मानवता के कारण होता है। सेनेका ने स्टोइको के इस प्राचीन सिद्धान्त को एक नया रूप दिया। सेनेका के अनुसार बृहत्तर राज्य एक राज्य नहीं, प्रत्युत् एक समाज है। इस समाज

1. See Samuel Dall, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, (1904), Bk. III, Ch. I.

के अर्थन नैतिक अथवा धार्मिक हैं, कानूनी अथवा राजनैतिक नहीं। इस सिद्धान्त के अनुसार बुद्धिमान् और श्रेष्ठ व्यक्ति अपने हाथ में राजनैतिक शक्ति रखने पर भी मानवता की सेवा करता है। वह यह अपने साधियों के साथ नैतिक सम्बन्ध होने के कारण या केवल अपने दार्शनिक चिन्तन के द्वारा ही करता है। अपने सद्बिचारों के कारण मानव जाति का शिक्षक होने वाला व्यक्ति राजनैतिक शासक की अपेक्षा अधिक महत्त्व और अधिक प्रभावशाली होता है। ईसाई विचारकों का कहना है कि मनुष्य की उपायना ही ईश्वर की सच्ची सेवा है। सेनेका का भी इसी सिद्धान्त में विश्वास था।

इस दृष्टि से सेनेका के विचार को जितना महत्त्व दिया जाए कम है। एक शताब्दी बाद मारकस आरेलियस (Marcus Aurelius) के स्टोइसिज्म की भाँति सेनेका का स्टोइसिज्म भी एक धार्मिक विश्वास था। उसने इस सगर में अस्ति और सन्तोष प्रदान करने के साथ-साथ आध्यात्मिक चिन्तन का भी द्वार उन्मुक्त किया। ईसाई धर्म मूर्तिपूजक समाज में विकसित हुआ था। उसमें सांसारिक और आध्यात्मिक स्वार्थों को अलग अलग माना जाना था। उसका विचार था कि 'शरीर आत्मा के लिए जंजीर और अन्धकार है' अथवा 'आत्मा को शरीर के भार में निरन्तर सपने करते रहना चाहिए'।<sup>1</sup> आध्यात्मिक सन्तोष की जड़ती हुई आश्चर्यना ने धर्म को मनुष्य के जीवन में उच्चतर स्थान दिया और उसे लौकिक स्वार्थों से अलग रखा। उन्होंने उसे ऊँची वास्तविकताओं से सम्बन्ध स्थापित करने का एक मात्र साधन माना। अथ प्राचीन काल के लौकिक जीवन की एकता टूट रही थी। धर्म निरन्तर स्वतन्त्र स्थान प्राप्त करता जा रहा था। उसका महत्त्व राजनैतिक जीवन से अधिक था। उस समय की स्थिति में यह स्वाभाविक भी था। धर्म के स्वार्थ उसकी अपनी एक सस्था में व्यक्त होने लगे थे। वह पृथ्वी पर ऐसे अधिकारों और कर्तव्यों को प्रकट करता था जिनका मनुष्य को स्वर्गिक नगर का सदस्य होने के नाते पालन करना पड़ता था। यह सस्था मनुष्य की निष्ठा पर अभिभार रखती थी। इस सम्बन्ध में वह राज्य को हस्तक्षेप करने की बिलकुल अनुमति नहीं देती थी। दो राज्यों के सम्बन्ध में सेनेका की यह व्याख्या ईसाइयों के सिद्धान्तों में भिन्नता-पुसती है। सेनेका और ईसाई विचारकों में और भी कई बातों में साम्य है। इन समानताओं के कारण प्राचीन काल में यह कल्पना भी जाने लगी थी कि सेनेका तथा नया पाल (St Paul) के बीच पत्र-व्यवहार हुआ था। लेकिन, यह बात गलत है।

सेनेका की विचारधारा के दो पहलू और एंगे हैं जिनका उसके दर्शन के धार्मिक तत्त्व से सम्बन्ध था। एक ओर तो वह मानता था कि मनुष्य की प्रकृति में पाप भरा हुआ है। दूसरी ओर उसने नैतिकशास्त्र में मानववाद की प्रकृति थी। बाद के स्टोइसिज्म में यह प्रकृति और स्पष्ट हो गई। यद्यपि सेनेका स्टोइसिज्म के एक पुराने सूत्र को बार-बार दुहराता है कि बुद्धिमान् व्यक्ति आत्म निभर होता है, लेकिन उसकी रचनाओं में आदर्शभूत स्टोइसिज्म का अभिमान और फटोहता काफी कम हो गई है। मनुष्य की दुष्टता का भाव सेनेका को बार-बार परदेखाने पड़ता है।

यह दुष्टता समाप्त नहीं होती। इससे कोई भी व्यक्ति बच नहीं सकता। वास्तविक सद्गुणों की प्राप्ति को प्राप्त करने में नहीं, प्रत्युत मुक्ति के लिए अनन्त संघर्ष करने में है। सेनेका ने पाप और दुःख की चेतना की सार्वभौमिक मनुभूति के कारण ही मानवी सहानुभूति और उदारता की बहुत अधिक महत्त्व दिया है। ये गुण स्टोइसिज्म के कठोर रूपान्तर में नहीं मिलते। ईश्वर के पितृत्व और मानव के भ्रातृत्व का एक अर्थ यह भी हो गया कि मनुष्य सम्पूर्ण मानव जाति के प्रति दया और दयालुता की भावना रखे। ईसाई धर्म में इन चीजों पर विशेष जोर दिया जाता है। ज्यो-ज्यो नागरिक और राजनैतिक गुणों का स्थान नगण्य होता गया, दया, करुणा, दानशीलता, उदारता, सहिष्णुता और प्रेम का महत्त्व बढ़ता गया। इसके साथ ही आश्रितता तथा छोटी के प्रति निर्दयता, क्रोध और कठोरता के भाव की नैतिक दृष्टि से निन्दा की जाने लगी। रोम के प्राचीन कानून (classical law) पर इस मानववाद का असर पड़ा। सम्पत्ति, स्त्रियो, बच्चों और दामो की जीवन रक्षा, अपराधियों के साथ अधिक सद्-व्यवहार, अमहायो की रक्षा आदि ने अन्तर्गत इन मानववाद की भक्त देखी जाती है। यह आश्चर्य की ही बात है कि नैतिक अप्रत्याचार की दृष्टि से ही इन भावना के साथ ही सशक्त मानववादी भावनाओं का उदय हुआ। ये दोनों ही बातें पूर्वपाल की नैतिक धारणाओं में अलग थीं। ये दोनों ही जीवन के अधिक चिन्तनपरक दृष्टिकोण के पदार्थ थे। उन दृष्टिकोण ने जीवन सम्बन्धी उन पुराने विश्वास को रद्द कर दिया था कि सर्वश्रेष्ठ गुण राज्य की सेवा है।

सेनेका ने यह स्वीकार नहीं किया कि राज्य नैतिक परिष्कार का सर्वोच्च साधन है। इसके साथ ही उनमें सम्मति के आडम्बरपूर्ण युग के पक्षों के एक स्वर्ण युग की भी कल्पना की है। अपने उन्मीलित पत्र में सेनेका ने प्राकृतिक अवस्था का अत्यन्त उल्लाह के प्रत्यक्षपूर्ण वर्णन किया है। यह वर्णन रूमो (१८वीं शताब्दी) के वर्णन में मिलता जुलता है। सेनेका का विचार है कि स्वर्ण युग में मनुष्य बहुत सुखी और अयोध थे। वे सम्मति की विलास वस्तुओं के बिना ही सादा जीवन पसन्द करते थे। वे न तो बुद्धिमान ही थे और न नैतिक दृष्टि में पूर्ण ही थे। उनके मदाचरण का कारण प्रकृतिक अवस्था थी, गुण का अभाव नहीं। प्राकृतिक अवस्था में मनुष्य के पाम ध्वनिगत सम्पत्ति नहीं थी और इमतिव वह लोभी नहीं था। लोभ ने मनुष्य की प्रादिन निष्पत्तियों को नाश कर दिया। जब तक मनुष्य स्वतन्त्र थे, उन्हें सामन की या कानून की आवश्यकता नहीं थी। वे अपनी मर्जी में मर में बुद्धिमान और मर के अन्त आदमी की आज्ञा का पालन करने थे। ये व्यक्ति अपने भावियों पर शासन करने में अपने ध्वनिगत स्वार्थ की पूर्ति का कोई प्रयास नहीं करने थे। लेकिन जैसे ही मनुष्यों में अना-सेवा का भाव थाया, वे स्वार्थी और शासक धर्माचारों हो गए। कला की उन्नति ने विलास तथा अप्रत्याचार को जन्म दिया। इस अवस्था में मानव प्रकृति के अप्रत्याचार और बुराईयों को दवाने के लिए कानून और वल प्रयोग भी आवश्यक हो गया। नक्षेत्र में, सामन दुष्टता का आवश्यक इलाज है।

प्लेटो ने अपनी साँझ (Laws) पुस्तक में प्राकृतिक अवस्था का गौरवपूर्ण किया है। सेनेका (Seneca) ने इस विषय का विस्तार से वर्णन किया है। प्राकृतिक

ध्वंसा के इस गौरवगान ने काल्पनिक राजदर्शन (utopian political theory) के क्षेत्र में महत्त्वपूर्ण भूमिका निभायी है। इस दर्शन के दो रूप रहे हैं। एक तो इसने सेनेका और क्लौडियो की भाँति अतीत का गौरवगान किया है। दूसरे, इसने काल्पनिक समाजवादियों की भाँति भविष्य में स्वर्ग-राज्य की स्थापना का स्वप्न देखा है। लेकिन, दोनों ही ध्वंसाग्रो में उसने मानव जाति के दुर्गुणों और भ्रष्टाचारों का उद्घाटन किया है तथा युग की राजनैतिक और आर्थिक विपत्तियों की निन्दा की है। सेनेका का स्वर्ण युग का वर्णन नीरो के शासन-काल में रोमन समाज के पतन के सम्बन्ध में उसके विचारों की अभिव्यक्ति मात्र है। सेनेका का विचार था कि प्राकृतिक अवस्था में व्यक्तिगत सम्पत्ति नहीं थी। लेकिन, विधिवेत्ता इस विचार से सहमत नहीं थे। वे व्यक्तिगत सम्पत्ति को प्राकृतिक विधि के अनुसार मानने से विधिवेत्ता व्यक्तिगत सम्पत्ति की तुलना दासता से किया करते थे। जैसा कि पहले अध्याय में कहा जा चुका है, वे दासता को कभी तो अन्तर्राष्ट्रीय विधि (ius gentium) को वस्तु समझते थे और कभी प्राकृतिक विधि (ius naturale) की। जहाँ सेनेका विधि को पाप या उपचार मानता था, अल्पियन ने उसे सच्चा दर्शन माना है। इस प्रकार, सेनेका और अल्पियन के विचारों में काफी मतभेद है। मनुष्य के पतन की कहानी से यह विचार भी ध्वंसित होता था कि शुरू-शुरू में मनुष्य पवित्र रहा था। ईसाई लेखकों ने मनुष्य की आदिम अवस्था की स्थिति को साम्यवाद माना है। इस स्थिति में बल की आवश्यकता नहीं थी। यदि यह स्वीकार कर लिया जाए कि गरीबी भ्रमीरी से अच्छी है और सन्यास का जीवन लौकिक जीवन में अच्छा है, तो इस प्रकार का दृष्टिकोण दिलचुल आवश्यक होगा।

तथापि, हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि यह सिद्धान्त चाहे तो इसका निरूपण सेनेका ने किया हो या ईसाई लेखकों ने किया हो, किसी भी प्रकार सम्पत्ति अथवा विधि और शासन की निर्दारम्य आलोचना नहीं करता। इस सिद्धान्त का अभिप्राय केवल यह है कि यह केवल द्वितीय सर्वश्रेष्ठ नैतिक आदर्श (ethical second best) को ही प्रवृत्त करता है। पूर्ण समाज में या मानव की प्रकृति परिष्कृत होने पर इनकी कोई आवश्यकता नहीं रहेगी। लेकिन, मानव जाति की जैसी दुष्ट प्रकृति है, उसको ध्यान में रखते हुए व्यक्तिगत सम्पत्ति उपयोगी सत्या हो सकती है और बल द्वारा समर्थित विधि भी अपरिहार्य है। यद्यपि शासन के निर्माण का कारण मनुष्य की दुष्टता है लेकिन यह मानव जाति की पतित प्रकृति में उस पर शासन करने का ही साधन है। इसलिए, सभी अच्छे आदर्शों को उसने आदेशों का पावन करना चाहिए। ईसाइयों का यह एक सामान्य विश्वास बन गया था।

सेनेका ने शासन की मनुष्य की बुराइयों का एक प्रत्यायो इलाज माना है। इससे ज्ञात होता है कि राजनैतिक प्रस्थाओं के सम्बन्ध में मूनार्थियों के जो विचार थे अथवा सिसरो के जो विचार थे, समाज उनसे कितनी दूर हट गया था। राज्य के सम्बन्ध में सेनेका के दृष्टिकोण में और अरस्तू के दृष्टिकोण में कितना अन्तर है। वहाँ तो सेनेका का यह विचार है कि शासन मानव की बुराइयों का प्रस्थायी उपचार है और वहाँ अरस्तू का यह विश्वास है कि नगर-राज्य मान्य जीवन की एक

आवश्यक दल है और वह मानव क्षमताओं के सर्वोच्च विकास का एकमात्र साधन है। सेनेका ने राज्य के कार्य के सम्बन्ध में जो परिवर्तन किया है, उसकी तुलना मानव समानता के सम्बन्ध में सित्तरो के परिवर्तन से की जा सकती है। यदि इन दोनों विचारों को एक साथ ले लिया जाए, तो वे राजनीति के सम्बन्ध में प्राचीन मूल्यों को एकदम बदल देते हैं। नगर-राज्य में नागरिकता को उच्चतम मूल्य माना जाता था। यहाँ नागरिकता किसी विशेष वर्ग का अधिकार नहीं है, प्रत्युत उक्त द्वार सब के लिए खुला हुआ है। नगर-राज्य में राज्य को मनुष्य के विकास की एक मूर्त सस्या माना जाता था। लेकिन, यहाँ राज्य को एक दलप्रवर्ती शक्ति माना गया है जो सामाजिक जीवन को सहाय बनाने के लिए प्रभावहीन वर्ग से संपर्क करती है। यद्यपि मूल्यों के मान में क्रांतिकारी परिवर्तन यहाँ केवल ध्वनित है, लेकिन इसके निहितार्थों पर बाद में शम्भीरता से विचार किया गया और धीरे-धीरे वे ईसाई धर्म के सत्यापकों के राजदर्शन में समाविष्ट हो गये।

### ईसाई धर्म में आज्ञापालन का तत्त्व (Christian Obedience)

पश्चिमी यूरोप के इतिहास में, राजनीति और राजनैतिक दर्शन दोनों की दृष्टियों से, ईसाई धर्म का अभ्युदय सब से महत्वपूर्ण घटना थी। ईसाई धर्म ने यह दावा किया कि वह मानव जाति की आध्यात्मिक चिन्ताओं को राज्य से स्वतन्त्र होकर बहन करेगा। इसका यह भ्रमिप्राय कदापि नहीं है कि प्रारम्भिक ईसाइयों की राजनैतिक धारणाएँ कुछ खास प्रकार की थी और वे अन्य व्यक्तियों से बिलकुल भिन्न थी। ईसाइयों का निर्माण करने वाले स्वयं धार्मिक थे। ईसाई धर्म युक्ति का सिद्धान्त था, वह कोई दर्शन अथवा राजनैतिक सिद्धान्त नहीं था। दर्शन अथवा राजनैतिक सिद्धान्त के सम्बन्ध में ईसाइयों के विचार पैगमों के विचारों से बहुत भिन्न नहीं थे। स्टोइको की भाँति ईसाई विचारक भी प्राकृतिक विधि (Law of Nature), सत्ता के ईश्वरीय शासन, न्याय के सम्बन्ध में विधि और शासन के दायित्व, तथा ईश्वर की दृष्टि में सभी मनुष्यों की समानता में विश्वास रखते थे। इस प्रकार के विचार ईसाई धर्म के उदय के पूर्व ही व्यापक रूप से प्रचलित थे। न्यू टेस्टामेंट (New Testament) में ऐसे अनेक प्रवचन आते हैं जिनसे ज्ञात होता है कि ये विचार ईसाई धर्म में एकदम से समाविष्ट कर लिये गये थे। एक्ट्स (The Acts) के रचयिता ने एपॉस्ट के व्यक्तियों के प्रति सब पाल (St Paul) का यह प्रवचन उद्धृत किया है। यह प्रवचन पढ़ते समय ऐसा प्रतीत होता है मानो कोई व्यक्ति स्टोइकों के भाषण को सुन रहा हो। "हम उसमें ही रहते हैं, उसमें ही पचरण करते हैं और उसमें ही हमारा अस्तित्व है।"<sup>1</sup> मृतों के पुनर्जीवन के सम्बन्ध में नई धार्मिक शिक्षा ही एपॉस्टवासियों के लिए बोधगम्य नहीं है। इसी प्रकार, सब पाल ने गैलेतियन्स (Galatians) को सिखाया है कि धर्म अज्ञान अथवा सामाजिक स्थिति के अन्तर्गत ही स्वीकार नहीं करता :

1. Acts, XVII, 28



“न कोई यहूदी है और न यूनानी, न कोई दाम है और न स्वतन्त्र, न कोई स्त्री है और न पुरुष। ईसा की दृष्टि में सब बराबर हैं।”<sup>१</sup>

संत पाल ने यहूदियों के कानून के विरुद्ध मानव प्रकृति में अन्तर्निहित कानून पर जोर देते हुए कहा है :

“जेंटाइलो के पास कोई कानून नहीं है लेकिन जब वे प्रकृत्या कानून जैसे कार्य करते हैं, तो वे कार्य कानून न होने पर मा कानून बन जाते हैं।”<sup>२</sup>

साधारण रूप से यह कहा जा सकता है कि प्राकृतिक विधि, मानव समानता और राज्य में न्याय की भावश्यकता के सम्बन्ध में चर्च के संस्थापक सिसरो (Cicero) और सेनेका से सहमत थे।<sup>३</sup> यह सही है कि पंगन लेखक उस अन्तःप्रेरित विधि से अपरिचित थे, जो ईसाइयों के विचार से यहूदी या ईसाई धर्मग्रंथों में निहित है। लेकिन, अन्तःप्रेरणा का विश्वास इस विश्वास से असंगत नहीं था कि प्राकृतिक विधि ईश्वरीय विधि है। -

ईसाई धर्म के संस्थापक ने ईसाइयों के लिए यह भावश्यक ठहरा दिया था कि वे बिहित सत्ता का आदेश शिरोधार्य करें। जब पारसियों ने ईसा को रोम की शक्ति से तिलाफ खटा करने का प्रयास किया था, ईसा ने ये स्मरणीय वचन कहे थे :

“जो चाहे सौजर की है, वे सौजर को दे दीजिए और जो चाहे ईश्वर की है, वे ईश्वर को दे दीजिए।”<sup>४</sup>

संत पाल ने रोमनों को लिखे गए अपने पत्र में न्यू टेस्टामेंट की सबसे महत्वपूर्ण राजनैतिक घोषणा की थी :

“प्रत्येक आत्मा को उच्चतर शक्तियों के अधीन होना चाहिए। ईश्वर के प्रतिबद्ध अन्य कोई शक्ति नहीं है। जो भा शक्तिया है, वे ईश्वर से ही निकलती हैं। जो कोई शक्ति का प्रतिरोध करता है वह ईश्वर के आदेश का प्रतिरोध करता है। जो प्रतिरोध करते हैं, उन्हें दण्ड मिलेगा। शासक अशुद्धे काम के लिए आतंक नहीं हैं। वे सिर्फ घरे कामों के लिए ही आतंक हैं। क्या आप शक्ति से नहीं डरेंगे? आप अशुद्धा कार्य कीजिए। इसके लिए आपकी प्रार्थना होगी। अशुद्धे काम के लिए यह ईश्वर का मन्त्री है। लेकिन, यदि आप भुरा काम करते हैं, तो आप डरिए। उसके पास तलवार अशुद्धे के लिए नहीं है। यह ईश्वर का मन्त्री है। जो लोथ फटाव काम करते हैं, उन्हें यह दण्ड देता है। इसलिए आपको उसके अधीन रहना चाहिए, केवल रोष के कारण नहीं, प्रत्युत्तरात्तरात्मा के कारण। इन कारण आप उसे भेंट भी दीजिए। वे ईश्वर के मन्त्री हैं। वे हमेशा सही कार्य करते रहते हैं। उनका जो कुछ भी प्राप्य हो, उन्हें दीजिए। जिन्हें भेंट चाहिए उन्हें भेंट दीजिए। जिन्हें शुल्क चाहिए उन्हें शुल्क दीजिए। जिन्हें डर चाहिए उन्हें डर दीजिए। जिन्हें इज्जत चाहिए उन्हें इज्जत दीजिए।”<sup>५</sup>

1. Galatians, III, 28.

2. Romans II, 14.

3. Carlyle, op. cit., Vol. I (1903), Part III.

4. Matthew, XXII, 21, cf. Mark, XII, 17, Luke, XX, 25

5. Romans, XIII, 1-7; cf. 1 Peter, II, 13-17.

कुछ इतिहासकारों का कथन है और उनका यह कथन सही हो सकता है कि यह भवतरण तथा इसी प्रकार के कुछ और भवतरण भारम्भिक ईसाई सनाओं की भ्राजकतावादी प्रवृत्तियों को रोकने के लिए लिखे गये थे ।<sup>1</sup> यदि ऐसा है तो वे अपने उद्देश्य में सफल हुए । सत पाल के वचन ईसाई धर्म के मान्य सिद्धान्त बन गये । राज्य की भ्राजा का पालन करना ईसाइयों का एक ऐसा गुण बन गया जिसे चर्च के किसी भी उत्तरदायी नेता ने मस्वीकार नहीं किया । सम्भव है कि सेनेका की भाँति सत पाल का भी यह विचार रहा हो कि शासक की शक्ति मनुष्य के पाप का भावपूर्ण परिणाम है । शासक का काम बुराई को दवाना और भलाई को बढ़ाना है । तथापि, जैसा कि पहले कहा जा चुका है, इसका यह भ्रमिप्राय नहीं हो जाता कि शासक के प्रति सम्मान का भाव किसी भी प्रकार से कम बघनकारी शक्ति है ।

सत पाल और न्यू टेस्टामेंट के अन्य लेखकों ने इस बात पर जोर दिया है कि भ्रादेशपालन ईश्वर द्वारा भ्रारोपित कर्त्तव्य है । इस तथ्य के कारण ईसा की रिजा रोम के सर्वधानिक सिद्धान्त से कुछ भिन्न हो जाती है । रोम के विधिवेत्ताओं का कहना था कि शासक की सत्ता जनता से प्राप्त होती है । जहाँ एक बार यहूदी धर्मियों की मान्यता प्राप्त हो जाती है, भ्रोल्ड टेस्टामेंट में यहूदी राज्य की उत्पत्ति के विवरण से यह दृष्टिकोण और भी पुष्ट हो जाता है ।<sup>2</sup> यहूदियों का राजा ईश्वर का भ्रमिपिक्त माना जाता है । परम्परा के अनुसार राजतन्त्र की स्थापना जनता के विद्रोह के परिणामस्वरूप ईश्वर ने की थी । बाद के धार्मिक लेखकों ने भी इस तथ्य की ओर सकेत किया है । इस राजा को एक देवदूत ने भ्रमिपिक्त कर प्रतिष्ठित किया था । एक दृष्टि से ईसाइयों की राज्यत्व सम्बन्धी मान्यता में सदा से ही ईवी भ्रमिभार का सिद्धान्त निहित है क्योंकि शासक ईश्वर का मन्त्री है । लेकिन, धार्मिक नव धार्मिक वाद विवादों ने इन दोनों दृष्टिकोणों के भेद को इतना भ्रमिक बढ़ा दिया है कि पहले भ्रमवा कई शताब्दियों बाद तक इस बारे में किसी का ध्यान ही नहीं गया था । यद्यपि सत्ता का मूल आधार जनता थी, इस बात का कोई कारण नहीं था कि उसका सम्मान करना एक धार्मिक कर्त्तव्य क्यों न हो । इस बात को उल्टे ढंग से यों भी कहा जा सकता है कि यद्यपि शासक ईश्वर की ओर से भ्रादिष्ट होता था लेकिन फिर भी वह अपने पद के किसी विशेष प्रकार के लिए जनता की स्वाभाविक सस्यामों के प्रति ऋणी हो सकता था । वस्तुतः, इन दोनों सस्यामों का मूल भूत उद्देश्य एक सा समझा जा सकता है । सत पाल तथा समस्त ईसाइयों के लिए पद धारण करने वाला व्यक्ति नहीं, प्रत्युत् पद ही सम्मान का पात्र था । शासक के व्यक्तिगत गुण-दोषों का विषय से कोई सम्बन्ध नहीं है । निदृष्ट शासक जनता के पाप का दण्ड होता है और उसका भी भ्रादेश पालन होना चाहिए । विधि-वेत्ताओं के लिए जनता की पसंद प्रयुक्त की जाने वाली शक्ति के सर्वधानिक भ्रम

1. See Carlyle *op cit*, Vol I, pp. 93 ff

2. See. 1 Samuel, VIII—X.

बंधित स्वरूप को प्रकट करती थी। दोनों ही दृष्टिकोणों ने—विधि के दृष्टिकोण ने और धर्मशास्त्र के दृष्टिकोण ने सस्या में निहित सत्ता तथा व्यक्ति की स्वेच्छाचारी सत्ता के अंतर को स्वीकार कर लिया था। इसी कारण बिना किसी धमनगति के ये दोनों दृष्टिकोण एक साथ निभ सकते थे।

### विभक्त राजभक्ति (Divided Loyalty)

इसलिए, विधिसम्मत सत्ता के प्रति आदर एक ऐसा कर्तव्य था, जिसकी कोई भी ईसाई अवहेलना नहीं कर सकता था। लेकिन, फिर भी यह एक अत्यन्त महत्त्व का तथ्य है कि ईसाई दो प्रकार के कर्तव्यों से बंधा हुआ था। यह बात पुरानी पैगम विचारधारा में विलकुल नहीं पायी जाती थी। ईसाई मतावलम्बी को केवल सीज़र को चीजें ही सीज़र को नहीं देनी चाहिएं प्रत्युत् ईश्वर को चीजें ईश्वर को भी देनी चाहिएं। यदि इन दोनों में विरोध हो, तो इसमें सदह नहीं कि उसे मनुष्य का नहीं, प्रत्युत् ईश्वर का आदेश पालन करना चाहिए। इस प्रकार के संधर्ष की समाप्ति किसी भी दृष्टिकोण में हो सकती थी। सेनेका ने नागरिक कर्तव्यों को दूसरे दर्जे पर रखा है। लेकिन, इस बात का कोई साक्ष्य नहीं है कि सेनेका इस सम्भावना से अवगत था। ईसाई पीडित अल्पसंख्यक वर्ग का सदस्य था। इसलिए वह इस सम्भावना से अवश्य अवगत रहा होगा। इस बात को भी अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि मार्कस ऑरेलियस (Marcus Aurelius) जैसा प्रबुद्ध सम्राट् जिसके शासन काल में उत्पीडन अपने चरम उत्कर्ष पर था, अपने इस विश्वास में मग्न था—हालांकि यह बात कुछ अस्पष्ट है कि ईसाई धर्म राज्य के प्रति असीम तथा अविभक्त निष्ठा के रोमन सद्गुण से अवगत था। इससे विपरीत, ईसाई यह समझता था कि उसका धर्म ईश्वर ने उसके पथप्रदर्शन के लिए प्रकट किया है। यह धर्म उसे मुक्ति प्रदान करने वाला है। वह उसे एक ऐसे भवितव्य की ओर ले जा सकता है, जो सांसारिक शक्ति से परे है। इस दशा में ईसाई के लिए यह विश्वास करना स्वाभाविक था कि धर्म ने उसके ऊपर कुछ ऐसे कर्तव्य आरोपित कर रखे हैं जिनसे कोई भी सम्राट् उसे विरत नहीं कर सकता। नागरिक दायित्वों के सम्बन्ध में धर्म भावना की ध्यान में रख कर ही विचार करना चाहिए। इस दृष्टि से यह सिद्धान्त कि प्रत्येक मनुष्य दो राज्यों का नागरिक है, पुराना ही था। लेकिन इस सिद्धान्त का प्रयोग नया था। ईसाई के लिए बृहत्तर राज्य, केवल मानव परिवार नहीं था, प्रत्युत् सांसारिक राज्य, ईश्वर का राज्य था। इस राज्य में मनुष्य शाश्वत जीवन का उत्तराधिकारी था। इस राज्य के अन्तर्गत वह एक ऐसे भवितव्य को प्राप्त कर सकता था जिसे देने में कोई भी सांसारिक राज्य असमर्थ था।

यह सही है कि इस प्रकार की समस्या अकेले ईसाई धर्म ने ही प्रस्तुत नहीं की थी। रोमन सम्राट के अन्य धर्मों में भी ईसाइयत की ये विशेषताएँ पायी जाती थीं। यूनान और रोम के पुराने देशज सम्प्रदाय, यद्यपि उनका विकास राजनैतिक

प्रयोजनो से हुआ था, दूसरी शताब्दी के अन्त तक, पूर्वी देशों में उत्पन्न होने वाले विविध धर्मों के धागे पराभूत हो चुके थे। ईसाई धर्म इन धर्मों में से केवल एक धर्म था। पापग्रस्त और ससार से बलात् पीड़ी को मुक्ति और शाश्वत जीवन प्रदान करने तथा आध्यात्मिक सन्तोष देने की कला के निपुण पुरोहितों के एक वर्ग ने सजा करने की दृष्टि से ये सभी धर्म एक से थे।

“दमन तथा शक्तिहीनता के बोझिल वातावरण में मनुष्यों की हठारा आत्मार्थ प्रयत्न उल्लाह से स्वर्ग के आशापूर्ण आश्रय के लिए आलापित रहती थी।”<sup>1</sup>

उस युग की यही वह सामाजिक भवस्था थी जिसके ऊपर ईसाइयत तथा धर्म्य प्राचीन धर्मों का प्रसार निर्भर था। धार्मिक तथा ससारेतर स्वार्थ की तथा धार्मिक सत्याओं की स्वतन्त्रता की वृद्धि के साथ ही उस पुरानी परम्परा ने साम्रिक धर्म को राज्य का पिछलगू बना रखा था, सम्बन्ध-विच्छेद अपरिहार्य हो गया था। ईसाइयत—राज्य के प्रतिरिक्त चर्च—ने पुराने साम्राज्यिक विचार का अन्तिम स्वर तथा एक नये क्रान्तिकारी विकास का प्रस्थान-बिन्दु प्रकट किया।

विद्वज साम्राज्य धर्म के समर्पण के बिना सर्ववही असम्भव था। प्राचीन काल में लोगों, बर्बलो और नगरो के भुङ्ग में राष्ट्रीयता जैसा कोई प्राधुनिक भाव नहीं था। उस समय लोगों को एकता के सूत्र में बाँधने वाला एकमात्र सशक्त तत्व धर्म ही था। सिकन्दर और उसके उत्तराधिकारियों ने प्रारम्भ से ही इस दिशा में पूर्व की प्रथा क अनुसरण किया था। रोम को भी इसी रास्ते पर चलने के लिए विवश किया गया। पूर्वी प्रान्तों में प्रारम्भिक सम्राटों की जीवन-काल में भी पूजा होती थी और मृत्यु के बाद भी। लेकिन, गणराज्य से साम्राज्य तक आने वाले नवंपादिक प्रतिद्वन्द्वों ने इतनी में इस प्रक्रिया को रोक लिया। लेकिन, सविधानवाद धीरे-धीरे भूटा पड़ता गया। डायोक्लेटियन (Diocletian) की अधीनता में साम्राज्य के पुनर्गठन के साथ और इस सम्राट् द्वारा मिथ्रेयन (Mithraism) को राजधर्म बना लेने के परिणामस्वरूप रोम में भी एक प्रकार की खिलाफत की स्थापना हो गई। लेकिन, यह व्यवस्था भी केवल कुछ ही समय के लिए उपयोगी प्रमाणित हुई। धर्म की शक्ति की वृद्धि ने पहले तो सम्राट् की पूजा का पथ प्रशस्त किया लेकिन, अन्त में सम्राट् की पूजा को असम्भव कर दिया। इस समय धर्म का स्वरूप बदल बन था। धर्म धर्म राज्य का अनुचर मात्र नहीं रहा था। धार्मिक संगठन स्वायत्तता प्राप्त था। वह राज्य के साथ समानता के घरातल पर सजा था और एक प्रकार से उच्च अधिक महत्वपूर्ण हितों का प्रतिनिधित्व करता था। धर्मो धर्म-भावना के कारण ईसाई यह नहीं मान सकता था कि आध्यात्मिक मामलों में सम्राट् का निर्णय अन्तिम निर्णय है। जहाँ धार्मिक और आध्यात्मिक सत्ता के स्रोत के रूप में रोम के दावे व एकात्मकी हटा दिया जाए, वह साम्राज्य के नागरिक धर्मवा संनिध के रूप में निष्प

1. Franz Cumont, *After Life in Roman Paganism* (1923), 140 (इस लेखक का *The Oriental Religions in Roman Paganism*, Ed. trans. (1911), Ch. II भी देखिए।)

पूर्वक सहयोग कर सकता था। चर्च इस बात के लिए तैयार था कि वह लौकिक सत्ता का समर्थन करे, राजभक्ति और आदेशपालन के गुणों की शिक्षा दे तथा अपने सदस्यों को नागरिकता के कर्तव्यों में प्रशिक्षित करे।

ईसाई धर्म की स्थिति की विचित्रता का कारण यह था कि उसने मनुष्य की प्रकृति के दो रूप माने थे तथा मनुष्य के जीवन के ऊपर दो प्रकार का नियन्त्रण स्वीकार किया था। ईसाई धर्म की दृष्टि से आध्यात्मिक और लौकिक हितों में आधारभूत अन्तर था। इसीलिए, ईसाइयों के लिए आध्यात्मिक और राजनैतिक सस्थाओं का सम्बन्ध एक नई समस्या थी। इस विषय पर उसने विचार राजनैतिक दायित्व के सम्बन्ध में पुराने साम्राज्यिक विचार की दृष्टि से राजद्रोहात्मक ही ठहराए जाते। इसी प्रकार, साम्राज्यिक विचार ईसाई धर्म के दृष्टिकोण से मूलतः पंगन और अधार्मिक था। पंगन की दृष्टि में धर्म और नैतिकता के उच्चतम कर्तव्य राज्य में प्रतीकारत्मक रूप में सम्राट के व्यक्तित्व में निहित थे। सम्राट सर्वोच्च नागरिक सत्ता होने के साथ साथ दिव्य भी था। ईसाई की दृष्टि में धर्म के कर्तव्य सबसे ऊँचे कर्तव्य थे और इनके लिए वह सीधे ईश्वर के निकट ऋणी था। ईसाई इस बात को स्वीकार नहीं करता था कि ईश्वर और मनुष्य के सम्बन्ध के क्षेत्र में कोई लौकिक सत्ता हस्तक्षेप करे। इसीलिए, ईसाई इस बात के लिए प्रस्तुत नहीं था कि वह सम्राट के व्यक्तित्व को धार्मिक सम्मान भी प्रदान करे। वह सत्या, जो इस उच्चतर सम्बन्ध पर जार देती थी और जो आत्मा और परमात्मा के बीच सम्पर्क स्थापित करने का साधन प्रदान करती थी उन सस्थाओं से भिन्न और स्वतन्त्र थी, जिनका उद्देश्य केवल भौतिक और लौकिक जीवन यात्रा का निर्वाह करना था। इसीलिए, ईसाई धर्म ने एक ऐसी समस्या को उत्पन्न किया जिससे प्राचीन सत्ता परिचित नहीं था। यह समस्या चर्च और राज्य की थी। इस समस्या में निष्ठाओं का एक ऐसा विभाजन निहित था, जो नागरिकता सम्बन्धी प्राचीन विचार में नहीं पाया जाता था। यदि नैतिक और धार्मिक सस्थाओं को राज्य तथा कानूनी व्यवस्था से स्वतन्त्र और उच्चतर न माना जाता, तो इस बात की कल्पना करना मुश्किल है कि स्वतन्त्रता ने यूरोप के राजनैतिक दर्शन में इतना महत्वपूर्ण भाग लिया होता।

स्थिति यह थी कि कानूनी स्थापना के पूर्व ही चर्च सिद्धान्त तथा धार्मिक संगठन की दृष्टि में बहुत शक्तिशाली हो गया था। इस तथ्य ने उसे साम्राज्य का महत्वपूर्ण भाग बना दिया था। जब तक वह एक ऐच्छिक और अर्धव्य संगठन था, राज्य के साथ उसके सम्बन्ध के किसी सिद्धान्त की आवश्यकता नहीं थी। जब उसकी स्थापना हो गई, आध्यात्मिक मामलों में उसकी स्वतन्त्रता अधिक स्पष्ट दिखाई देने लगी। किसी भी धार्मिक राजनीतिज्ञ ने यह कभी नहीं कहा कि चर्च और राज्य सदैव ही एक-दूसरे से अलग रहकर काम चला सकते हैं। यद्यपि दरीर और आत्मा अलग-अलग हैं, फिर भी उनका घनिष्ठ सम्बन्ध है। इसी प्रकार चर्च और राज्य भी एक-दूसरे से अलग अलग होने पर आपस में सम्बन्धित हैं। राज्य और चर्च एक-दूसरे से स्वतन्त्र थे, फिर भी, वे एक-दूसरे के सहायक थे। ये दोनों ही सत्याएँ हम मरार में और हम संसार के परचातु मानव जीवन का दामन करने के लिए ईश्वर

को घोर से नियुक्त की गई थीं। ईसाई की दृष्टि में राज्य की आज्ञा का पालन करना निश्चित रूप से एक गुण था जो ईश्वर ने अन्य किसी नैतिक दायित्व की भांति ही मनुष्य के ऊपर आरोपित किया है। फिर भी यह एक निरपेक्ष दायित्व नहीं है। कोन्स्टेन्टाइन (Constantine) ने वैधिक रूप से चर्च की स्थापना इच्छित की थी क्योंकि उसका अनुशासन राज्य की सहायता कर सकता था। इसी प्रकार, ईसाई शासक का कर्तव्य था कि वह चर्च को पुष्ट करे और उसकी रक्षा करे। उसके कर्तव्य में यह भी शामिल था कि वह चर्च के सिद्धान्त की पवित्रता की रक्षा करे। यह कर्तव्य शासक के लौकिक स्वरूप के प्रतिकूल नहीं था। इसका अभिप्राय यह भी नहीं था कि शासक को सिद्धान्त का निर्माणक बना दिया गया हो। ईसाई धर्म के अनुसार दो प्रकार के कर्तव्य थे, धार्मिक और लौकिक। इन दोनों में यदा कदा विरोध हो सकता था लेकिन, अन्तिम रूप से ये दोनों एक-दूसरे से अलग नहीं थे। इसके अनुसार दो सत्यागत सगठन भी आवश्यक थे। ये दोनों सगठन एक-दूसरे से अलग-अलग थे, फिर भी उन्हें एक-दूसरे की आवश्यकता थी। सामान्य व्यवस्थाओं में ये सगठन एक-दूसरे की सहायता भी करते थे।

इस सिद्धान्त में सत्य और अस्पष्टता की सम्भावनाएँ स्पष्ट हैं। हम ऐसे किसी ईसाई समाज की कल्पना नहीं कर सकते जिसमें इस प्रकार की कठिनाइयाँ उत्पन्न न हों। ये कठिनाइयाँ स्वयं नैतिक जीवन की जटिलता को ही व्यक्त करती हैं। इसलिए, यह प्रदर्शित करना बहुत आसान है कि चर्च और राज्य वास्तव में स्वतंत्र नहीं थे। जिस समय चर्च की स्थापना हुई थी, उस समय वह सम्राट् की सहायता के ऊपर निर्भर था। बाद में उसकी शक्ति बढ़ गई और वह लौकिक सत्ता के लिए खतरा बन गया। सन्त आगस्टाइन जैसे विचारक में धार्मिक सहिष्णुता के सम्बन्ध में जो अलग-अलग विचार मिलते हैं, उनसे इस समस्या की कठिनाइयों का अनुमान किया जा सकता है। सिद्धान्त रूप से ईसाई धर्म केवल बल के ऊपर आधारित नहीं रह सकता था। ईसाई राजनीतिज्ञ हृदय से यह स्वीकार करता था कि नास्तिकता घोर पाप है। लेकिन, वह ईसाई धर्म का प्रचार उन लोगों के विरोध में नहीं कर सकता था जो अपने प्रजाजनों के सांसारिक और शासक कल्याण के लिए उत्तरदायी थे। अपने जीवन के प्रारम्भ में आगस्टाइन (Augustine) ने मनीशियनों के खिलाफ बल प्रयोग का विरोध किया था। लेकिन बाद में डोनेटिस्टो (Donatists) के साथ अपने वाद विवाद में उसने कहा था कि नास्तिक को स्वयं उसकी आत्मा को नष्ट करने के लिए ही ईसाई धर्म स्वीकार करने के लिए विवश किया जाना चाहिए। इसी प्रकार, यह एक सादा ऐतिहासिक तथ्य था कि कौन्सिल ऑफ़ निकिया (Council of Nicaea) में एरियनों (Arians) को पराजित करने में कोन्स्टेन्टाइन (Constantine) का प्रभाव निर्णायक रहा था। लेकिन, कोई भी ईसाई अपने धर्म की रक्षा किए बिना यह स्वीकार नहीं कर सकता था कि त्रिवैध (Trinity) का परम्परागत सिद्धान्त सम्राट् के आदेश के द्वारा निर्णीत हो गया था। समस्या का केन्द्रबिन्दु यह था कि चर्च और राज्य के क्षेत्राधिकारों को निश्चित कर दिया जाए। यद्यपि, मध्य युग के अन्त तक क्षेत्राधिकार सम्बन्धी प्रश्न उठते रहे थे, तथापि सामान्य परिस्थितियों के लिए

संप्राधिकार की सीमाएँ काफी हद तक स्पष्ट कर दी गई थी। शुरु में मुख्य आवश्यकता प्राध्यात्मिक मामलों में चर्च की स्वतन्त्रता पर जोर देना था।

अम्ब्रोजे, आगस्टाइन और ग्रेगोरी

(Ambrose, Augustine, And Gregory)

इन प्रश्नों के सम्बन्ध में चर्च के अधिकारियों का क्या दृष्टिकोण था और विविध संकल्पनाओं में सूक्ष्म भेद का कितना अभाव था, इस बात को हम चर्च की स्थापना के बाद की दो शताब्दियों के तीन महान् विचारकों के सन्दर्भ से समझ सकते हैं। ये तीन विचारक थे चौथी शताब्दी के उत्तरार्द्ध में मिलान का सन्त अम्ब्रोजे, पाँचवीं शताब्दी के शुरु में सन्त आगस्टाइन और छठी शताब्दी के उत्तरार्द्ध में सन्त ग्रेगोरी। इनमें से किसी भी व्यक्ति ने चर्च तथा राज्य के साथ उसके सम्बन्ध के बारे में किसी व्यवस्थित दर्शन का निर्माण नहीं किया। वे ईसाई विचारधारा के निर्माणकारी युग के व्यक्ति थे और उन्होंने तत्काल महत्त्व के प्रश्नों पर ही विचार किया है। लेकिन, उन सबने ऐसे विचारों को व्यक्त किया है जो ईसाई विश्वासों के आवश्यक अंश थे और जो चर्च तथा धर्म के सम्बन्धों के विषय में ईसाई विचारधारा के एक अभिन्न अंग बन गए। सन्त अम्ब्रोजे ने प्राध्यात्मिक मामलों में चर्च की स्वतन्त्रता पर आग्रहपूर्वक बल दिया है। यह मानने का कोई कारण नहीं है कि इस दिशा में वह अपने युग के ईसाइयों से भिन्न विचार रखता था। लेकिन, सिद्धान्त के सम्बन्ध में उसकी स्पष्टीकृत ने और विरोध के बावजूद उसकी उदाहरणपूर्ण निष्ठा ने उसे एक ऐसी अधिकारपूर्ण स्थिति प्रदान कर दी है कि बाद में बाद-विवादों में जब कभी यह प्रश्न उठा, ईसाई लेखकों ने उसका सहारा लिया। उदाहरण के लिए सन्त अम्ब्रोजे ने स्पष्ट रूप से कहा है कि प्राध्यात्मिक मामलों में चर्च का सभी ईसाइयों के ऊपर, सम्राट् के ऊपर भी अधिकार है। अन्य किसी ईसाई की भाँति सम्राट् भी चर्च का ही पुत्र है। वह "चर्च के अन्दर है, चर्च से ऊपर नहीं है।" उसने सम्राट् वेंलेन्टिनियन (Emperor Valentinian) को अपने एक पत्र में लिखा था, "विशेष ईसाई सम्राटों के निर्णायक हैं, सम्राट् बिशपों के नहीं।" उसने यह कभी नहीं कहा कि नागरिक सत्ता का आदेश नहीं मानना चाहिए। लेकिन, उसने यह अवश्य कहा कि धर्माचार्यों का यह न केवल अधिकार है प्रत्युत् कर्तव्य भी है कि वे प्राचार्यों के सम्बन्ध में लौकिक शासकों का नियमन करते हों। उसने इस व्यवस्था की न केवल शिक्षा दी, प्रत्युत् इसका पातन भी किया। एक प्रसिद्ध अवसर पर उसने सम्राट् थियोडोसियस (Emperor Theodosius) की उपस्थिति में यूकारिस्ट (Eucharist) का समारोह करने से इन्कार कर दिया था। इसका कारण यह था कि सम्राट् थियोडोसियस ने थेसालोनिक्का (Thessalonica) में हरभाकांड करवाया था। एक अन्य अवसर पर उसने इस समारोह को उस समय तक स्थगित रखा जब तक सम्राट् ने एक ऐसे आदेश को

1. ये उद्धरण कालांदल में दिए गए हैं, *op cit*, Vol I, pp 180 ff तथा पाद रिपब्लिका

बापस नहीं ले लिया जिसे अम्ब्रोजे एक बिशप के विशेषाधिकारों के लिए हानिकर समझता था। एक और भवत्तर पर उसने सम्राट् बंलेनटिनियन के आदेश पर एरियनों के प्रयोग के लिए चर्च देना नामजूर किया। उसने कहा, "महलों पर सम्राटों का अधिकार है, चर्चों पर बिशपों का।" उसने लौकिक सम्पत्ति पर बिलेन चर्च की भूमि भी शामिल है, सम्राट् का अधिकार स्वीकार किया। लेकिन, उन्ने कहा कि चर्च की इमारतें आध्यात्मिक उपयोग के लिए हैं और सम्राट् को उन्हें छूने तक का अधिकार नहीं है। तथापि, उसने यह भी नहीं माना कि सम्राट् के आदेशों का बलपूर्वक विरोध किया जाए। वह तर्क करने और मायह करने के लिए तैयार है लेकिन वह जनता को विद्रोह करने के लिए प्रेरित नहीं करता। इसलिए, अम्ब्रोजे के अनुसार लौकिक शासक आध्यात्मिक मामलों में चर्च के आदेश के अधीन है और कम-से-कम धार्मिक सम्पत्ति के सम्बन्ध में सम्राट् का अधिकार सीमित है। लेकिन, चर्च के अधिकार की रक्षा आध्यात्मिक साधनों द्वारा होनी चाहिए, प्रतिरोध द्वारा नहीं। अम्ब्रोजे ने सम्पत्ति के दोनो प्रकारों के बीच स्पष्ट सीमा विभाजन नहीं किया है।

समीक्ष्य युग का सबसे महत्त्वपूर्ण ईसाई विचारक अम्ब्रोजे का महान् गिप्प सत आंगस्टाइन था। उसका दर्शन केवल थोड़ा सा ही व्यवस्थित था। लेकिन, उन्ने प्राचीन काल के समस्त ज्ञान-विज्ञान को आत्मसात् कर लिया था। यह ज्ञान-विज्ञान उसके द्वारा ही मध्ययुग में पहुँचा। उसकी रचनाएँ विचारों की सानु थीं जिन्हें बाद के नैबोलिक और प्रोटेस्टेंट विचारकों ने खोदा है। यहाँ उन सारी बातों की दुहराने की आवश्यकता नहीं है जिनके बारे में वह सामान्य रूप से ईसाई विचारधारा से सहमत था और जिनका इस अध्याय में पहले ही उल्लेख किया जा चुका है। उन्ना सबसे महत्त्वपूर्ण विचार एक ईसाई राज्य का सिद्धान्त है। उसने इतिहास के एक विविष्ट दर्शन का भी प्रतिपादन किया है। इस दर्शन के अनुसार यह राज्य मनुष्य के आध्यात्मिक विकास का चरमोत्कर्ष है। आंगस्टाइन की प्रामाणिकता के कारण यह सिद्धान्त ईसाई विचारधारा का एक अविच्छेद्य भग बन गया। यह सिद्धान्त मध्ययुग में तो चला ही चला, आधुनिक काल तक चलता आया है। इस विषय पर रोमन नैबोलिक ही नहीं, प्रानुत् प्रोटेस्टेंट भी सत आंगस्टाइन के विचारों से प्रभावित रहे हैं।

आंगस्टाइन ने अपनी महान् पुस्तक 'City of God' एक विशेष उद्देश्य की तैवर लिखी थी। पंगनों ने ईसाई धर्म के ऊपर यह आरोप लगाया था कि वह रोम की शक्ति के पतन के लिए और ४१० ई० में एलारिक (Alaric) द्वारा रोम के विनाश के लिए उत्तरदायी है। आंगस्टाइन का मुख्य उद्देश्य इस आरोप का खण्डन करना था। प्रसंगवशात् उसने इस पुस्तक में अपने सभी दार्शनिक विचारों का विकास किया। उसने मानव इतिहास के महत्त्व और लक्ष्य के सम्बन्ध में अपने सिद्धान्त का निरूपण किया और इसी सिद्धान्त के अनुसार रोम के इतिहास को उसके उचित सदर्भ में रचने की चेष्टा की। इसके लिए यह आवश्यक था कि इस प्राचीन विचार को फिर से प्रस्तुत किया जाए कि मनुष्य दो नगरों का नागरिक है— अपने जन्म के नगर का और ईश्वर के नगर का। सेनेका और मार्क्स ने इस



वा जो धार्मिक भ्रम बताया था, वह भ्रॉगस्टाइन की रचनाओं में बिलकुल स्पष्ट हो जाता है। मनुष्य की प्रकृति के दो रूप हैं—आत्मा और शरीर। इसलिए, मनुष्य इस ससार का नागरिक है और ईश्वरीय नगर का भी। मानव जीवन का आधार-भूत तथ्य मानव हितों का विभाजन है। मनुष्य के लौकिक हित उसके शरीर से सम्बन्ध रखते हैं, मनुष्य के पारलौकिक हित उसकी आत्मा से सम्बन्ध रखते हैं। जैसा कि पहले कहा जा चुका है, यह भेद नीतिशास्त्र और राजनीति सम्बन्धी सम्पूर्ण ईसाई विचारधारा के मूल में निहित था।

सत भ्रॉगस्टाइन ने इस भेद को मानव इतिहास का ज्ञान प्राप्त करने की कुंजी मान लिया है। मानव इतिहास सदैव ही दो समाजों के पारस्परिक सघर्ष द्वारा नियन्त्रित होता है। एक और ससार का नगर है। यह मनुष्य की अधोमुखी प्रवृत्ति घाम, क्रोध, मद, लोभ, मोह आदि के ऊपर आधारित है। दूसरी और ईश्वर का नगर है। वह स्वर्गीय शांति और आध्यात्मिक मुक्ति की आशा के ऊपर आधारित है। पहला संतान का राज्य है। इसका इतिहास उस समय से प्रारम्भ होता है जब से संतान ने देवदूतों की भवजा प्रारम्भ कर दी। इसके मूलतत्त्व घसीरिया और रोम के पंगन साम्राज्यों में विशेष रूप से पाये जाते हैं। दूसरा साम्राज्य ईसा का है। यह पहले हिब्रू राष्ट्र में और फिर बाद में चर्च में तथा ईसाई धर्म को भगीकृत करने वाले साम्राज्य में निहित रहा है। इतिहास इन दो समाजों के सघर्ष की नाटकीय कथा है। अंत में विजय ईश्वरीय नगर की ही होगी। शांति केवल ईश्वरीय नगर में ही सम्भव है। केवल आध्यात्मिक राज्य ही स्थायी है। रोम के पतन के सम्बन्ध में भ्रॉगस्टाइन की यह व्याख्या है सभी सांसारिक राज्यों का नाश होना जरूरी है। सांसारिक शक्ति नश्वर और क्षणभंगुर है। यह मानव प्रकृति के उन पक्षों पर आधारित है जिनके कारण निश्चित रूप से लड़ाई तथा साम्राज्य विस्तार की लिप्सा उत्पन्न होती है।

तथापि, इस सिद्धान्त की व्याख्या करते समय और विशेष रूप से इसे ऐतिहासिक तथ्यों के ऊपर लागू करते समय एक सावधानी की आवश्यकता है। भ्रॉगस्टाइन का यह मन्तव्य नहीं था कि सांसारिक नगर को अथवा ईश्वरीय नगर को वर्तमान मानव सत्ताओं के साथ सटीक ढंग से समीकृत किया जा सकता है। जब एक दृश्यमान मानव सगठन था। लेकिन वह ईश्वर का राज्य नहीं था। लौकिक शासन तो बुराई की शक्तियों के साथ और भी कम समीकृत किया जा सकता था। धार्मिक राजनीतिज्ञ जो नास्तिकता के दमन के लिए साम्राज्य की शक्ति का सहारा लेता था, शासन को संतान के राज्य का प्रतिनिधि नहीं बना सकता था। समस्त ईसाइयों की भाँति भ्रॉगस्टाइन का भी यह विश्वास था कि 'सगरत शक्तियाँ ईश्वर की दो हुई हैं।' उसका यह भी विश्वास था कि शासन में बल का प्रयोग पाप के कारण आवश्यक हो जाता है और यह पाप का ईश्वर को घोर से निवारित उपचार है। इसी कारण भ्रॉगस्टाइन ने दोनों नगरों को देखने में अलग-अलग नहीं माना। सांसारिक नगर संतान का और सभी दुष्ट मनुष्यों का राज्य है। स्वर्गीय नगर इस साक में और परलोक में मुक्त आत्माओं का सगम है। सांसारिक जीवन में ये दोनों

समाज एक दूसरे से मिले हुए हैं। वे केवल अन्तिम निर्णय के अवसर पर ही मिल जायेंगे।

लेकिन, इसके साथ ही मॉगस्टाइन का यह विचार अवश्य था कि पैगन साम्राज्य बुराई के राज्य से कुछ मिलते अवश्य हैं यद्यपि वे उसके साथ पूरी तरह समोह्य नहीं हैं। वह चर्च को ईश्वरीय नगर का प्रतिनिधि भी समझता था यद्यपि ईश्वरीय नगर धार्मिक संगठन के साथ समीकृत नहीं किया जा सकता। मॉगस्टाइन की विचार-धारा का एक सबसे महत्वपूर्ण तत्व यह है कि उसने चर्च को एक संगठित सत्ता के रूप में मान्यता दी। मॉगस्टाइन का कहना था कि मनुष्य की मुक्ति और ईश्वरीय जीवन का साक्षात्कार तभी सम्भव है जब हम चर्च को समस्त विश्वव्यापी व्यक्तियों का एक सामाजिक संधि स्वीकार करें। मानव इतिहास में ईश्वर की कृपा चर्च के माध्यम से ही कार्य करती है।<sup>1</sup> इसी कारण ईसाई चर्च के उदय को वह एक युगांतकारी घटना समझता था। ईसाई चर्च का उदय सत् और असत् की शक्तियों के संघर्ष में एक नये युग का सूचक है। अब मनुष्य की मुक्ति चर्च के हितों के साथ जुड़ी हुई है। ये हित अन्य सभी हितों से ऊपर हैं।

इसलिए, मॉगस्टाइन के लिए चर्च का इतिहास अक्षरशः 'सत्ता में ईश्वर का प्रयाण' (The March of God in the World) था। इस कथन को हीगेल (Hegel) ने कुछ सगड़े ढंग से राज्य के ऊपर लागू किया था। मानव जाति एक परिवार है लेकिन उसका अन्तिम भवितव्य इन पृथ्वी पर नहीं, प्रत्युत स्वर्ग में प्राप्त होता है। मानव जीवन में हमेशा ही एक संधि—ईश्वर की सच्चाई और विश्वी आत्माओं की बुराई के बीच संघर्ष—चलता रहता है। समस्त मानवीय इतिहास ईश्वर की मुक्ति की योजना का महान् उद्घाटन है। इस योजना में चर्च का उदय एक निर्णायक घण्टा है। अब जाति की एकात्मता का अभिप्राय चर्च के नेतृत्व में ईसाई धर्म की एकात्मता है। इससे यह अनुमान निकालना आसान होगा कि तर्क की दृष्टि से राज्य को चर्च की 'लौकिक भुजा' (secular arm) बन जाना चाहिए। लेकिन, यह अनुमान आवश्यक नहीं है और परिस्थितियाँ ऐसी थीं कि मॉगस्टाइन संभवतः इस अनुमान को निकाल भी नहीं सकता था। लौकिक और धार्मिक शासकों के सम्बन्ध के बारे में उसका सिद्धान्त अपने युग के अन्य लेखकों की ही भाँति अस्पष्ट था। इसलिए, इस विषय पर बाद में जो वाद-विवाद हुए, उनमें दोनों पक्ष समान रूप से उसका प्रयोग दे सकते थे। लेकिन कुछ बातें ऐसी हैं जिन्हें उन्होंने सदियों तक के लिए सुलझा दिया—राज्य को ईसाई राज्य होना चाहिए, उसे एक ऐसे समाज की सेवा करनी चाहिए जो समान ईसाई धर्म के कारण एक हो, उसे एक ऐसे जीवन की व्यवस्था करनी चाहिए जिसमें धार्मिक हित अन्य समस्त हितों से ऊपर हो। इस राज्य को धर्म

1. यह स्वरूप करना चाहिए कि मॉगस्टाइन के विचार का एक अन्य पक्ष भी है। उसका चरित्र दा पक्षों में बँटा हुआ था—धार्मिक राजनीतिक और ईसाई रहस्यवाद। दूसरे पक्ष में वह ईश्वरीय कृपा को व्यक्तिगत महत्ता का परलोक के साथ सम्बन्ध मानता था। प्रोटेस्टेंट मठों के लेखक उनकी इसी रूप में व्यक्त कर रहे। लेकिन, ऐतिहासिक दृष्टिकोण से और नये युग पर उनके प्रभाव का दृष्टि से पुस्तक में दिया गया अर्थ सत्य नहीं है।

की पवित्रता की रक्षा करते हुए मानव मुक्ति का प्रयास करना चाहिए। जेम्स ब्राइस (James Bryce) का यह कहना नहीं है कि पवित्र रोमन साम्राज्य (Holy Roman Empire) का मिद्दलान्त आंगस्टाइन के ईश्वरीय नगर के ऊपर निर्मित हुआ था। लेकिन, यह मिद्दलान्त साम्राज्य के पतन के साथ ही लुप्त नहीं हो गया। सत्रहवीं शताब्दी के विचारकों के लिए यह समझना बड़ा कठिन था कि राज्य धार्मिक विद्वानों के समस्त प्रदनों में अलग लड़ा हो सकता है। उन्नीसवीं शताब्दी तक म ग्लैडस्टन (Gladstone) यह तर्क कर सकता था कि राज्य की एक अन्तरात्मा होती है जिसकी वजह से यह धार्मिक मूल्य और अर्थों की पहचान कर सकता है। एक अच्छे राज्य को अनिवार्यतः ईसाई धर्मावलम्बी होना चाहिए, आंगस्टाइन ने इस तथ्य का अत्यन्त महत्त्व के प्रतिपादन किया है। उनमें मिगरो तथा ईसा के पहलुओं के अन्य लेखकों के इन विचारों को स्वीकार नहीं किया कि अच्छे राज्य का लक्ष्य न्याय को प्राप्त करना है। आंगस्टाइन का आचार यह था कि मभवत कोई भी पैगन साम्राज्य यह नहीं कर सकता। जब तक राज्य का अधिपति ईश्वर की उपासना नहीं करता, जो उसे करनी चाहिए, तब तक यह कहना विरोधीचित मात्र है कि राज्य प्रत्येक व्यक्ति को उगका देय दे सकता है।<sup>1</sup> आंगस्टाइन ने अपने इतिहास विषयक दर्शन के कारण यह स्वीकार किया कि ईसा के पहलुओं के साम्राज्य कुछ अर्थों में राज्य अवश्य रहे थे लेकिन उगका स्पष्ट मत है कि वे पूरी तरह से राज्य नहीं थे। पूर्ण राज्यों की स्थापना तो ईसाई धर्म के उदय के पश्चात् ही हुई है। न्यायपूर्ण राज्य बहो है जिसमें अच्छे धर्म में विश्वास करना सिखाया जाता है और इस विद्वानों की विधि तथा सत्ता के द्वारा कायम रखा जाता है (बाद की बात आंगस्टाइन ने माफ-माफ नहीं कही है)। ईसाई धर्म के प्रवर्तन के पश्चात् कोई भी राज्य उग समय तक न्यायपूर्ण नहीं हो सकता जब तक कि वह ईसाई धर्म का मतावलम्बी न हो। जिस मामले का चर्च से कोई मध्य-व्य नहीं होता, वह न्यायविहीन होता है। राज्य का ईसाई स्वरूप इस मार्गभोग मिद्दलान्त में निहित है कि राज्य का उद्देश्य न्याय तथा मनु को प्राप्त करना है। विगो-न विगो प्रकार से राज्य का चर्च होना आवश्यक है। कारण यह है कि सामाजिक मगठन का अन्तिम रूप धार्मिक है। हाँ, इस विषय पर बाद-विवाद हो सकता है कि यह सप बया रूप धारण करेगा।

सन्त अम्ब्रोजे (St. Ambrose) और सन्त आंगस्टाइन के राजनैतिक विचारों का यह तर्क जो विवरण दिया गया है, उनमें मुख्य प्राप्ति इसी बात पर है कि धार्मिक मामलों में चर्च को स्वतन्त्र होना चाहिए और सामान्य व्यवस्थाओं में विभक्त रहता है—राजनैतिक तथा धार्मिक। इस स्थिति का अभिप्राय यह था कि केवल चर्च ही स्वतन्त्र न रहे, प्रत्युत् लौकिक शासन भी उस समय तक स्वतन्त्र रहे जब तक कि वह अपने उचित अधिकार-क्षेत्र में कार्य करता है। सन्त पाल ने रोमन

1 आंगस्टाइन ने मिगरो की राज्य-विषयक परिभाषा पर जो आपत्ति की है, उसके अर्थ के सम्बन्ध में विद्वानों में मतभेद रहा है। मा० एच० मैकायेन ने अपने *The Growth of Political Thought in the West*, 1932, pp 154 ff नामक ग्रन्थ में ७० जी० कार्लोविल और जे० एन० ब्रिग्लि की व्याख्या पर टीका ही आपत्ति की है।

के तेरहवें अध्याय में नागरिक आदेशपालन के, सत्तारूढ़ पक्ष के प्रति अधीनता के कर्तव्य का अत्यन्त आग्रहपूर्वक प्रतिपादन किया था। चर्च की बढ़ती हुई शक्ति से इस धारणा पर कोई आघात नहीं पहुँचा। इस युग के धर्माचार्य नागरिक शासन के परमाधिकारी (prerogatives) में कोई हस्तक्षेप नहीं करना चाहते थे। लौकिक शासकों की पवित्रता के सम्बन्ध में सबसे जोरदार दावा उस महान् और शक्तिशाली पोप की रचनाओं में उपलब्ध होता है जिसे मध्ययुगीन पोपशाही का जनक कहा गया है। सन्त गिगोरी (St Gregory) ने लोम्बार्ड्स के खिलाफ इटली की रक्षा करने में अपूर्व सफलता प्राप्त की। पश्चिमो यूरोप और उत्तरी अफ्रीका में न्याय और सुशासन के समर्थक के रूप में उसका प्रभाव भी बहुत बड़ा हुआ था। उसने प्रभाव के फलस्वरूप रोमन चर्च की प्रतिष्ठा बहुत अधिक बढ़ गई। लौकिक शासकों की दुर्बलता ने उसे इस बात के लिए भी विवश कर दिया कि वह राजनैतिक शासकों के कर्तव्यों की धारणा करे। लेकिन धर्माचार्यों में एकमात्र गिगोरी ही ऐसा विचारक है जो राजनैतिक शक्ति के आदेशों का सविनय भाव से पालन करने पर जोर देता है।

गिगोरी का विचार यह मालूम पड़ता है कि एक दुष्ट शासक की आज्ञा का भी मूक होकर सविनय भाव से पालन करना चाहिए। इस बात को तो ग्रन्थ ईसाई लेखक भी स्वीकार कर लेते कि दुष्ट शासक की आज्ञा का पालन होना चाहिए लेकिन यह आशापालन प्रुपचाप निष्क्रिय भाव से हो, इसको कोई स्वीकार नहीं करता। गिगोरी ने अपने *Pastoral Rule* नामक ग्रन्थ में इस बात पर विचार किया है कि बिना अपने अनुयायियों को किस प्रकार की शिक्षा दें। इस पुस्तक में उसने यह भी जोर देकर कहा है कि प्रजाजनो को न केवल अपने शासकों की आज्ञाओं का पालन ही करना चाहिए प्रत्युत् उन्हें अपने शासकों के जीवन की न तो आलोचना ही करनी चाहिए और न उनके सम्बन्ध में कोई निर्णय ही देना चाहिए।

“यदि शासकों के कार्य दोषपूर्ण हो, तब भी उन्हें मूँह की तलवार से काटना नहीं चाहिए। यदि कभी भूल चूक से जबान उनकी आलोचना भी करने लगे तो हृदय को परचात्ताप की भावना से नत हो जाना चाहिए जिससे कि जबान भी अपनी गनती मान ले। यदि जबान अपने से ऊपर की शक्ति की आलोचना करती है, तो उसे उस ईश्वर के निर्णय से डरना चाहिए जिसने उस शक्ति को स्थापित किया है।”

एक ऐसे युग में जब कि सम्राटों द्वारा चर्च के नियन्त्रण की अपेक्षा अराजकता अधिक बढ़ा खतरा हो गया था, शासन की पवित्रता का यह सिद्धान्त अस्वाभाविक नहीं था। यह सही है कि गिगोरी ने पास दोगों, लौकिक और धार्मिक एक प्रकार से राजनैतिक शक्ति थी, लेकिन फिर भी सम्राटों को तित्से गए उसके पत्रों में तथा सन्त अम्ब्रोजे की अर्शनाओं और विरोधों में स्पष्ट अन्तर है।<sup>2</sup> गिगोरी उन कार्यों का विरोध करता है जिन्हें वह अधार्मिक समझता है लेकिन वह आज्ञा का पालन करने से मूँह नहीं मोड़ता। उसका विचार यह मालूम पड़ता है कि सम्राट् को सर्वेष कार्य

1 Quoted by Carlyle, *op cit*, Vol I, p 152, n 2

2 See Letters quoted by Carlyle, *op cit*, Vol I, pp 153 ff

करने का भी अधिकार है वनातें कि वह निन्दा महने के लिए तय्यार हो । "नामव की शक्ति ईश्वर की शक्ति है । सम्राट् से बड़ा केवल ईश्वर है और कोई नहीं । शासन के कार्य अन्तिम रूप से ईश्वर तथा उनकी अन्तरात्मा के प्रीच में है ।

### दो तलवारें

(The Two Swords)

चर्च के सत्यापकों के युग में ईसाई विचारकों ने जिस विचारधारा का विकास किया था, उसके अनुसार एक दुहरे सगठन की आवश्यकता थी । यह दुहरा सगठन दो प्रकार के मूल्यों की रक्षा के लिए आवश्यक था । प्राध्यात्मिक हित और शासकत मुचित चर्च के विषय हैं और वे धर्माचार्यों की शिक्षा के अन्तर्गत आते हैं । सांसारिक अथवा लौकिक हित तथा शान्ति, व्यवस्था और न्याय की रक्षा नागरिक शासन के विषय हैं । शासक इन उद्देश्यों की पूर्ति का प्रयास करते हैं । धर्माचार्यों और नागरिक अधिकारियों के बीच पारस्परिक सहायता का भाव रहना चाहिए । पारस्परिक सहायता के भाव का यह अभिप्राय बड़ापि नहीं था कि यदि अराजकता उत्पन्न हो, तो चर्च हस्तक्षेप न करे या यदि चर्च में भ्रष्टाचार आ जाए, तो राजसत्ता हस्तक्षेप न करे । तथापि, सामान्य धारणा यह थी कि दोनों अंग-अधिकारों को अलग-अलग रहना चाहिए तथा उन्हें एक दूसरे की मर्यादा की रक्षा करनी चाहिए ।

इस सिद्धान्त को अक्षर दो तलवारों अथवा दो सत्ताओं का सिद्धान्त कहा जाता है । पाँचवीं शताब्दी के अन्त में पोप गिलेसियस प्रथम (Pope Gelasius I) ने इस सिद्धान्त का प्रामाणिक विवेचन उपस्थित किया था । आरम्भिक मध्य युगों की यह स्वीकृत परम्परा रही । लेकिन, आगे चल कर जब धर्माचार्यों और शासकों के सम्बन्धों में वाद-विवाद उत्पन्न हुआ, तब यह सिद्धान्त टूटने-भा लगा । वाद-विवाद के युग में भी उदार विचारों के व्यक्ति दुहरे नियन्त्रण के इस सिद्धान्त को अपना आदर्श मानते रहे थे । ये व्यक्ति दोनों विरोधी पक्षा के प्रतिवादी दावों को स्वीकार नहीं करते थे । चूंकि गिलेसियस कुस्तुनुनिया के सम्राट् को लिख रहा था और उसका उद्देश्य पूर्व में बहती हुई नास्तिकता के विरुद्ध पश्चिम में बटूर सिद्धान्त की रक्षा करना था, अतः उसने स्वभावतः सन्त अम्ब्रोस (St. Ambrose) द्वारा निर्दिष्ट पद्धति का अनुसरण किया । सैद्धांतिक मामला में सम्राट् को अपनी मर्जी धर्माचार्यों के अधीन रखनी चाहिए और उसे सिद्धान्त का नहीं, प्रत्युत् सीसो का प्रयत्न करना चाहिए । इसका अभिप्राय यह है कि चर्च को अपने शासकों तथा पदाधिकारियों के माध्यम से समस्त धर्माचार्यों के ऊपर नियन्त्रण रखना चाहिए । यह हमने अनिश्चित अन्य किसी उपाय से स्वतन्त्र तथा स्वशासी सत्ता नहीं हो सकता ।

"सर्वशक्तिमान् ईश्वर की यह दृष्टि है कि ईसाई धर्म के सिद्धांत और पादरी नागरिक विधि अथवा लौकिक अधिकारियों द्वारा नहीं, प्रत्युत् जिसमें और पादरियों द्वारा वासित होगे ।"<sup>1</sup>

इस सिद्धान्त के अनुसार ही गेलेसियस (Gelasius) का प्राप्य है कि जहाँ प्राध्यात्मिक मामलों का सम्बन्ध हो, धर्माचार्यों पर उनके अपराधों के लिए शक्ति प्रदातता में मुकदमा चलना चाहिए, लौकिक प्रदातता में नहीं।

इस व्यावहारिक निष्कर्ष के पीछे जो दार्शनिक सिद्धान्त था, वह एक प्रांगस्टाइन की शिक्षा के अनुसार था। सन्त प्रांगस्टाइन के मत में प्राध्यात्मिक शासन और लौकिक शासन का भेद ईसाई धर्म का एक आवश्यक अंग था। फलस्वरूप ईसाई धर्म का अनुसरण करने वाले प्रत्येक शासन के लिए यह एक नियम था। प्राध्यात्मिक और लौकिक सत्ता का एक ही हाथों में सम्मिश्रण ईसाई धर्म के विरुद्ध है। ईसा के अवतार के पूर्व तो यह सम्भवतः विधिसम्मत हो सकता था, लेकिन अब यह स्पष्ट रूप से संतान का कार्य है। मनुष्य की दुर्बलता और प्राकृतिक अभिमान तथा गृहकार को कुचलने के लिए ईसा ने दोनों शक्तियों को अलग-अलग कर दिया था। ईसा मसीह ने स्वयं राजकीय और प्राध्यात्मिक शक्ति का एक साथ प्रयोग नहीं किया। ईसाई धर्म के अनुसार एक व्यक्ति का एक ही समय में राजा और पादरी होना गैर-मान्य है। हाँ, यह अवश्य है कि दोनों शक्तियों को एक दूसरे की ज़रूरत है।

“ईसाई मजहब को गारंटी अवन के लिए विश्वों का ज़रूरत है और विश्व सम्पूर्ण मानवी में स्वरथा स्थापित करने के लिए साम्राज्य के विविधता का उपयोग करते हैं।”

लेकिन, पादरी का उत्तरदायित्व लौकिक शासन की प्रोक्षा अधिक भारी है। इसका कारण यह है कि पादरी निर्णय-दिवस (Day of Judgement) पर सभी ईसाइयों, जिनमें शासक भी सम्मिलित हैं, की प्रार्थना के लिए उत्तरदायी हैं। शासक को पादरी की ओर पादरी की शासक की शक्ति का कदापि प्रयोग नहीं करना चाहिए।

इसलिए, सार्वदेशिक ईसाई समाज का सिद्धान्त, जो चर्च के मर्यादों से मध्ययुग में आशा, प्राचीन काल के विद्वद्ब्यापि समाज के विचार में वितरित भिन्न था। वह शासक के चर्च और राज्य के विचारों से भी वितरित भिन्न था। वह शासक के विचारों में इसलिए भिन्न था क्योंकि धर्माचार्यों की दृष्टि में चर्च ऐसे व्यक्तियों का विशिष्ट समुदाय नहीं था जो अपनी मर्जी से ईसाई धर्म को स्वीकार कर आपस में मिले हो। उनके विचार से चर्च साम्राज्य की तरह ही सार्वदेशिक था क्योंकि दोनों में ही सभी मनुष्य शामिल थे। मानव जाति दो शासनों के प्रतर्गत एक समाज था। इनमें से प्रत्येक शासन का अपना कानून, विधान और प्रशासन के अपने अंग और अपनी विशिष्ट अधिकार क्षेत्र था। यह सिद्धान्त ईसा से पहले के सिद्धान्त से वितरित भिन्न था। इसका कारण यह था कि इसने मनुष्यों की निष्ठा और आशाकारिता को दो आदर्शों तथा दो शासनों के बीच विभक्त कर दिया था। ईसाई धर्म ने सार्वभौम समाज की धार्मिक व्याख्या प्रस्तुत की। उसने बताया कि मानव समाज का चरम उद्देश्य मुक्ति का प्राप्त करना है। सामारिक राज्य में शासकों की उपस्थिति ही पवित्रता कायम रखनी चाहिए। ऐसा होने पर स्वर्ग का द्वार उन्मुक्त

रहेगा। अपनी इस व्यवस्था से ईसाइयत ने ससार में न्याय का पक्ष रक्ष किया। जूनने सामाजिक अधिकार के विचार के ऊपर ईसाई वर्तमान का भाव आरोपित किया। राज्य की नागरिकता के साथ ही साथ, बल्कि उसके ऊपर, स्वर्गीय समाज की सदस्यता का भाव प्रतिष्ठित किया। इस प्रकार, उसने ईसाई को दुहरे कानून और दुहरे शासन के अधीन कर दिया। ईसाई समाज के इस द्वैध पक्ष ने एक अनुपम समस्या को उत्पन्न किया। यूरोप के राजनीतिक दर्शन की प्रमुख विशेषताओं को निर्धारित करने में इस समस्या का सबसे अधिक हाथ था। मध्ययुग में मुख्य प्रश्न दोनों सत्ताओं के आपसी सम्बन्ध का था। लेकिन इसका प्रभाव सुदूरव्यापी हुआ। प्राध्यात्मिक स्वतन्त्रता के विश्वास और प्राध्यात्मिक स्वतन्त्रता के अधिकार न ही प्राधुनिक काल के व्यक्ति अधिकार और व्यक्ति-स्वातन्त्र्य के विचारों को जन्म दिया है।

### Selected Bibliography

*L' Augustinisme Politique* By H X Arquillere Paris 1934

'The Conception of Empire' By Ernest Barker. In *The Legacy of Rome* Ed Cyril Bailey, Oxford, 1923 (Reprinted in *Church, State and Study*, London 1930)

*The Political Ideas of St Augustine's De Civitate Dei* By Norman H Baynes Historical Association Pamphlet, No 104 London, 1938

*Gregoire le grand* By Louis Brehier, Paris 1938

*A History of Mediaeval Political Theory in the West* By R. W Carlyle and A J Carlyle 6 Vols London, 1903 36, Vol 1 (1903), Part III

*Christianity and Classical Culture* By Charles N Cochrane Oxford, 1940

*Roman Society from Nero to Marcus Aurelius* By S Dill London 1901

*Roman Society in the Last Century of the Western Empire* By S Dill London 1898

*The Life and Times of St Ambrose* By F Homes Dudden 2 Vols Oxford, 1935

*The Political Aspects of St Augustine's City of God* By John Neville Figgis London, 1921

*Introduction a l'etude de Saint Augustine* By Etienne Gilson Paris, 1931, Ch IV

'Gregory the Great' By W H Hutton In *The Cambridge Medieval History* Vol 11 (1913) Ch VIII (13)

*Paganism to Christianity in the Roman Empire* By Walter W Hyde Philadelphia, 1916

'The Triumph of Christianity' By T M Lindsay In *The Cambridge Medieval History*, Vol I (1910), Ch. IV

*The Growth of Political Thought in the West.* By Charles H McIlwain, New York, 1932 Ch V

*The Mind of Latin Christendom* By Edward N Pickman. London, 1937 Ch 2

*The Church in the Roman Empire,* By Sir William M Ramsay Second edition, revised, London, 1893, ch XV

*Die Staats-und Sociallehre des hl Augustinus,* By Otto Schilling Freiburg L B, 1910

'Thoughts and Ideas of the Period' (The Christian Roman Empire) By F H Stewart In *The Cambridge Medieval History* Vol I (1911), Ch XX.



## लोक और उसकी विधि

(The Folk and its Law)

चर्च के सस्थापकों का युग छठी या सातवीं शताब्दी तक आ जाता है। फिर भी, यह प्राचीन युग ही है। ईसा की पहली छ शताब्दियों में विपुल सामाजिक, धार्मिक और राजनैतिक परिवर्तन हुए थे। तथापि सेनेका (Seneca) और सेंट ग्रेगोरी (St Gregory) दोनों ही रोमन थे। इन दोनों विचारकों के लिए साम्राज्य ही एकमात्र राजनैतिक सत्ता थी। राज्य और विधि के सम्बन्ध में दोनों ने विचार काफी हद तक एक थे। यद्यपि अब चर्च एक स्वायत्तशासी सामाजिक सत्ता हो गया था और ग्रेगोरी के समय साम्राज्य के पतनोपरान्त उसके रिक्त स्थान को चर्च ने ग्रहण कर लिया था, फिर भी पुगाने सत्ता की अविच्छिन्नता बनी हुई थी। छठी और नवीं शताब्दियों के बीच में पश्चिमी यूरोप का भाग्य हमेशा के लिए जर्मन आक्रमणकारियों के हाथों में चला गया। इन आक्रमणकारियों ने साम्राज्य के समूह को नष्ट कर दिया। भले ही चार्लमैन (Charlemagne) ने सम्राट की और पागन्तस की उपाधि धारण की हो और लेखकों तथा धर्माचार्यों ने उसके राज्य को रोम का नया अवतार कहा हो लेकिन न तो चार्लमैन ही रोमन था और न उसके अधीनस्थ शासक ही। रोमन साम्राज्य प्रायः पूर्व में फैल गया था। स्वयं रोम में पश्चिमी प्रान्तों में उसकी सत्ता का बिलकुल नाश हो गया था। मूर्तिपूजा के प्रदल पर रोमन चर्च में फूट पड़ गई थी। इस स्थिति में रोमन चर्च पश्चिमी यूरोप का चर्च रह गया था। चूंकि लोम्बार्ड का शासन नास्तिक था, अतः रोम के विदाप ने फ्रैंकिश राज्य के साथ संधि कर ली थी। इस संधि के फलस्वरूप पोप मध्य इटली का लौकिक शासक बन बैठा था। बर्बरा की विजय ने महत्वपूर्ण सामाजिक और धार्मिक परिवर्तन कर दिये थे। इनके कारण विदाल पंमाने पर शासन असम्भव हो गया था। अब पश्चिमी यूरोप राजनैतिक और बौद्धिक दोनों दृष्टियों से केवल धरने ही केन्द्र के इर्द गिर्द घूम रहा था। अब वह सत्ता का अन्तर्देश (hinterland) नहीं रहा था। इस समय सत्ता की गतिविधियों का मुख्य केन्द्र भूमध्यसागर का बेसिन था।

छठी शताब्दी से नवीं शताब्दी तक यूरोप की दशा ऐसी नहीं थी जिसमें अधिक दार्शनिक या सैद्धान्तिक चर्चा होती। जर्मन वंश के प्राचीन ज्ञान विज्ञान की ढीठ से सम्बन्ध भी नहीं पाये थे, उसका विस्तार तो वे क्या करते। चार्लमैन के युग में थोड़ी सी व्यवस्था भी रही थी। उसके समय में ज्ञान का थोड़ा सा पुनरुत्थान भी हुआ था। लेकिन, यह केवल एक घटना मात्र थी। दसवीं और बारहवीं शताब्दियों में उत्तर में नासमैन तथा पूर्व में हूणों के बर्बर आक्रमणों ने यूरोप में पुनः

भराजकता का खतरा उत्पन्न कर दिया। ग्यारहवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में प्राध्यात्मिक और लौकिक शक्तियों का महान् वाद-विवाद पुनः आरम्भ हुआ। इस समय तक राजनैतिक विचार बिल्कुल निष्क्रिय से रहे थे। यह समय सामाजिक और राजनैतिक इतिहास में एक युगान्तर है। यह प्राचीन युग को समाप्त करता है और मध्ययुग को आरम्भ। तथापि, इस सक्रमण-काल में जाने-भनजाने प्राचीन काल के ईसाई विचार ही चलते रहे। धर्मशास्त्रों, चर्च के सत्यापकों और चर्च की परम्परा के प्रति लोगों में श्रद्धाभाव बना रहा। सिसरो जैसे प्राचीन पंगन लेखकों के प्रति भी लोगों का सम्मान कायम था। प्राकृतिक विधि की वैधता और शासकों तथा प्रजाजनो के ऊपर उसका बन्धनकारी प्रभाव, न्यायपूर्वक तथा विधि के अनुसार शासन करने का राजाओं का दायित्व, चर्च तथा राज्य दोनों में सविहित सत्ता की पवित्रता, साम्राज्य (imperium) और चर्च (sacerdotium) की समानान्तर शक्तियों के बीच ईसाई जगत् की एकता—ये कुछ ऐसे प्रश्न थे जिनके ऊपर सभी लोग सहमत थे।

मध्ययुग के शुरू में विधि तथा शासन के सम्बन्ध में नये विचारों का उदभव हुआ। धीरे-धीरे ये विचार युग के सामान्य विचारों में घुल-मिल गये और उन्होंने पश्चिमी यूरोप के राजनैतिक दर्शन पर महत्त्वपूर्ण प्रभाव डाला। इनमें से कुछ विचार जर्मनी के लोगों के थे। तथापि, हमें यह नहीं मानना चाहिए कि जर्मनी के लोगों के विचारों में कोई खास बात थी। विधि के सम्बन्ध में जर्मनों के विचार ऐसे अन्य लोगों के विचारों के समान ही थे जिनका सगठन कवाइली होता है और जो यायावर का जीवन व्यतीत करते हैं। ये विचार रोम की विधि के कुछ प्रयोगों के साथ सम्पर्क होने के फलस्वरूप और कुछ ऐसी राजनैतिक और धार्मिक परिस्थितियों के दबाव में विकसित हुए जो पश्चिमी यूरोप के सभी भागों में एक-सी थीं। इस अध्याय का उद्देश्य इन नए विचारों का सक्षिप्त दिग्दर्शन कराना है। ये विचार भी धीरे-धीरे आरम्भिक मध्ययुग के विचारों में समाविष्ट हो गये और कालान्तर में सर्वस्वीकृत हो गये।

### सर्वव्यापक विधि

#### (The Omnipresent law)

विधि सम्बन्धी नये विचारों में सबसे महत्त्वपूर्ण विचार यह था कि विधि लोक से भयवा जनता से भयवा कबौले से सम्बन्ध रखती थी। एक प्रकार से विधि सम्पूर्ण समुदाय की समान सम्पत्ति थी। समुदाय को एकता के सूत्र में बाँधने वाला तत्त्व विधि ही था। प्रत्येक सदस्य जनता की 'शान्ति' के अन्तर्गत रहता था। विधि का उद्देश्य ऐसे विनियमों की रचना करना था जिनसे शान्ति कायम रहे और बह मग न हो सके। आदिम समाज में लोगों को अपराध का दंड यह मिलता था कि उन्हें विधिबाह्य घोषित कर दिया जाता था। इसके फलस्वरूप अपराधी जनता की 'शान्ति' से बाहर कर दिया जाता था। यदि किसी विशेष व्यक्ति भयवा परिवार के साथ सम्बन्ध होता, तो अपराधी पीडित पक्ष की 'शान्ति' से बाहर कर दिया

जाता था। विधि का उद्देश्य ऐसी व्यवस्था करना था जिसमें मर्घ्य को रोका जा सके और शान्ति की स्थापना की जा सके। इस प्रारम्भिक युग में जर्मनी की विधि लिखी नहीं गई। वह मुख्य रूप से रीति रिवाजों पर आधारित थी। ये रीति रिवाज अनुभूतियों पर निर्भर थे। कबीले का जीवन शान्तिपूर्ण ढंग से इसी ज्ञान के सहारे चलता था। 'विधि प्रत्येक अवस्था में कबीले की अथवा लोक की विधि थी। यह विधि ही लोक अथवा कबीले की दारता थी और वह प्रत्येक व्यक्ति के ऊपर इसलिए लागू होती थी क्योंकि व्यक्ति कबीले का सदस्य था।'<sup>1</sup> इन लोगों की स्थिति को देखते हुए यह स्वाभाविक भी था। लोग प्राचीन जमीन से बंधे नहीं थे। उनका जीवन अभी तक यायावर का जीवन था। कृषि का उनके जीवन में अभी अपेक्षाकृत कम महत्त्व था।

जो बर्बर लोग रोमन साम्राज्य के प्रातर्गत आये, वे अपने साथ अपनी विधि भी लाये। यह विधि प्रत्येक सदस्य की व्यक्तिगत सम्पत्ति बनी रही चाहे वह व्यक्ति ऐसे लोगों के बीच में बस गया हो जो रोमन विधि द्वारा शासित होते थे। जिस समय छठवीं और सातवीं शताब्दियों के बीच में जर्मनी की विधियों को जर्मनी को आयायी में नहीं प्रत्युत् लैटिन में लिपिबद्ध किया गया, उस समय की यह स्थिति थी। प्रोस्ट्रोगोथ, लोम्बार्ड, अंगुलियन, विसिगोथ तथा फ्रैंको की विविध शाखाओं के लिए इस प्रकार की 'बर्बर संहिताओं' (barbarian codes) का निर्माण हुआ। इन संहिताओं में न केवल जर्मन रीति-रिवाजों को ही जर्मन निवासियों के लिए लेखबद्ध किया गया, प्रत्युत् रोमन निवासियों के लिए रोमन विधि का भी निर्माण हुआ। रोमनों के बीच में रोमन विधि का कुछ अंश अब भी प्रशासित होता था। जर्मन उद्भव के लोगों में जर्मन विधि का उपर्युक्त प्रकार अब भी प्रचलित था। चूंकि विभिन्न स्थानों की विधि अलग अलग होती थी, इसलिए इन विधियों में कभी-कभी सम्पर्क हो जाता था। अलग-अलग विधियों वाले पक्षों के मामलों पर विचार करने के लिए विस्तृत नियमों का निर्माण किया गया। आजकल भी ऐसे प्रश्न उठने रहते हैं जिनमें कई राज्यों की विधियों का सम्बन्ध होता है। फलतः, प्राधुनिक विधि में ऐसे मामलों को निबटारने के लिए भी नियम रहते हैं।<sup>2</sup> अब लोक या कबीला अपने इस रूप से बर्चित हो गया और उसकी अन्य समुदायों से पृथक् अपनी विधिपट सात्ता न रही, सब भी यह विचार चलता रहा कि विधि लोक या कबीले की सदस्यता का परिणाम है।

ज्यों-ज्यों जर्मन और रोमन लोगों का सम्मिश्रण बढ़ता गया, इस सिद्धान्त के स्थान पर कि विधि एक वैयक्तिक विशेषता है, यह सिद्धान्त सामने आता गया कि विधि स्थान या प्रदेश से सम्बन्ध रखती है। याद का सिद्धान्त मुख्यतः और

1. Munroe Smith, *The Development of European Law*, 1928, p. 87.

2. बर्बर संहिताओं के संचिप्त ऐतिहासिक विवरण के लिए देखिए Munroe Smith, *op. cit.* Book II.

एकीकृत शासन के लिए अत्यन्त हितकारी है। इस विचार को तीव्र उन्नति का कारण शायद यह है कि राजा प्रशासन को अपने हाथों में केन्द्रित करने में सफल हुए। सातवीं शताब्दी के शुरू में स्पेन के बिसिगोथिक राज्य (Visigothic Kingdom) में रोमन तथा गोथिक प्रजाजनों के लिए समान विधि संहिता थी। फ्रैंकिस साम्राज्य में विधियों की विविधता बहुत अधिक थी। वहाँ यह प्रक्रिया बहुत धीमी धीरे प्रगतिपथित रही। राजा की विधि सर्वत्र प्रादेशिक (यद्यपि सम्पूर्ण प्रदेश के लिए सर्वत्र एक ही नहीं) होती थी। वह पुरानी (व्यक्तिगत) लोक विधि से बेहतर थी और उससे ज्यादा अन्तर्दृष्टि से मान्य होती थी। नवौं शताब्दी के आरम्भ में फ्रैंकिस साम्राज्य के कुछ भागों में अपराधों का दंड प्रादेशिक विधियों के अनुसार, जहाँ ये विधियाँ लिपिबद्ध हो गई थी, दिया जाने लगा था। विवाह जैसे विधि के कुछ अंश ऐसे थे जिनमें चर्च की दिलचस्पी थी। चर्च विधियों की विविधता के विरुद्ध था। यह परिवर्तन किंग प्रचार हुआ, इसका टीक-ठीक वर्णन करना असम्भव है। लेकिन धीरे-धीरे विधि का रूप बदल गया। सुनिश्चित समाज में विधि कबाइली नहीं रहती, वह प्रादेशिक हो जाती है। इस समाज में स्थानीय रीति-रिवाज प्रधान रहते हैं। लेकिन उम समय स्थानीय रीति-रिवाज न तो राजा की विधि के साथ ही समीकृत थे और न सम्पूर्ण राज्य की सामान्य विधि के साथ ही। विधि को, विशेषकर निजी विधि (private law) की विविधता न्यूनाधिक रूप से सब जगह कायम रही। उसका रूप मुख्यतः राजा की इन सफलताओं के ऊपर आधारित था कि वह अपने प्रशासकों के क्षेत्राधिकार को यहाँ तक बढ़ा सकता था। उदाहरण के लिए फ्रांस में निजी विधि अधिकतर स्थानीय रही यद्यपि वहाँ प्रशासनिक विधि काफी पहले एकीकृत हो गई थी। इसके विपरीत इंग्लैंड में, मुख्यतः रोमन राजाओं की महत्तर शक्ति के कारण विधि ने मूलतः सामान्य विधि का रूप धारण कर लिया था।

इस सम्पूर्ण परिवर्तन में जिसने विधि को कबाइली प्रथा से व्यक्तिगत गुण (personal attribute) तथा व्यक्तिगत गुण में स्थानीय आचार (local custom) का रूप दिया, किसो-किसी रूप में यह सिद्धान्त बना रहा कि विधि मूलतः जनता की या लोक की होती है। तथापि, इस विचार का यह अभिप्राय नहीं था कि विधि जनता की सृष्टि होती है, वह उसकी इच्छा के ऊपर निर्भर होती है और वह उसकी इच्छा के अनुसार बनाई जा सकती है। विचारों का क्रम इससे उल्टा था। लोक (folk) एक सामुदायिक सत्ता थी और यह समझा जाता था कि उसका निर्माण विधि ने किया है। यह प्रामाणिकता थी कि किसी प्राणवान् सत्ता को उसके संगठन के सिद्धान्त के साथ समीकृत किया जाए। तथापि, यह धारणा नहीं थी कि विधि का निर्माण किसी व्यक्ति ने अथवा जनता ने किया है। उनके सम्बन्ध में यक्षणा की जाती थी कि वह प्रकृति की किसी भी वस्तु की भाँति स्थायी और अपरिवर्तनशील है। न्यायमूर्ति हीम्स (Justice Holmes) ने एक स्थान पर उसे "प्राकाश में... उपस्थिति" (brooding omnipresence) कहा है। मध्ययुग में विधि के सम्बन्ध में जो धारणा थी, उसके अनुसार प्राकाश में वह अनेकी

नहीं थी। वह उस वातावरण की भाँति थी, जो आकाश से पृथ्वी तक फैला हुआ है और जो मानव सम्बन्धों के प्रत्येक पक्ष में समाविष्ट है। जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, यह सही है कि मध्ययुग में प्रत्येक व्यक्ति चाहे वह व्यावसायिक विधिवेत्ता हो या जनसाधारण हो, प्राकृतिक विधि की वास्तविकता में विश्वास रखता था। तथापि, इस विश्वास ने उस आसाधारण आदर-सम्मान को समाप्त नहीं कर दिया था जो लोगों में विधि के प्रति था। विधि को शाश्वत रूप से सच्चा और कुछ प्रशंसा में पवित्र माना जाता था। उसे ईश्वरीय विधान की भाँति सर्वत्र उपस्थित माना जाता था और समझा जाता था कि वह मनुष्य के जीवन की छोटी से छोटी बात में भी सम्बन्ध रखता है। वह आचार जो जनता की जीवनचर्या में निहित था, किसी भी प्रकार प्राकृतिक विधि से दूर नहीं था। वह विधि के उस महान् वृक्ष की एक पतली टहनो थी जो पृथ्वी से आकाश तक विस्तृत था और जिसकी छाया में सम्पूर्ण मानव-जीवन व्यतीत होता था। जब विधि-व्यवसाय का दुवारा जोर हुआ, उस समय यह बात सिविलियनों और कॅनोनिस्टों दोनों के बारे में सही थी। विधि को सन् (right) और न्यायभावना (equity) के साथ समीकृत किया गया तथा मानवी और ईवी विधि को एक ही वस्तु माना गया।<sup>1</sup> लेकिन, यह सिद्धान्त उस वस्तु का शुष्क विवरण मात्र था जिसे प्रत्येक व्यक्ति स्वतः प्रमाणित मानता था।

### विधि की खोज और घोषणा

#### (Finding and Declaring Law)

एक ऐसे युग में जब कि नित्य ही विधि का निर्माण होना है और ऐसी प्रक्रियाओं द्वारा होता है जिन्हें किसी भी प्रकार ईश्वरीय विधान नहीं कहा जा सकता, विधि की इस धारणा को समझना कठिन होगा कि यह जीवन के सभी सम्बन्धों में स्थापित है और एक ऐसा स्थायी मूकठन है जिसके अन्तर्गत मनुष्य के सारे कार्यकलाप चलते हैं। तथापि, एक ऐसे समाज में जिसमें अधिनियमन के रूप में विधि निर्माण विलकुल नहीं होता था, यह स्वाभाविक नहीं था। जिस समाज का सामाजिक और आर्थिक संगठन सरल होना है, वह धीरे-धीरे बदलता है। वह अपने सदस्यों को तो और भी धीरे-धीरे बदलता हुआ मान्य पड़ता है। अनादि आचार के अन्तर्गत निरुपेक्ष योग्य सारे प्रश्न आ जाते हैं। यह बात एक लम्बे धरमे तक सही रही होगी। जब यह बात सही नहीं रहती, उस समय स्वाभाविक व्याख्या यह नहीं है कि नई विधियों के निर्माण की आवश्यकता है, प्रत्युत यह है कि पुरानी विधि के वास्तविक अर्थ का पता लगाना आवश्यक है। जब कोई स्थिति लम्बे समय तक कायम रहनी है, तब यह भाव उत्पन्न हो जाता है कि वह विधि सगत है और सही है। जैसा कि प्रोफेसर मनरो स्मिथ (Monroe Smith) ने बताया है, इन्क्वेस्ट (Inquest) की सम्पूर्ण प्रक्रिया का जो फ्रेंचिस और नार्मन विधि में प्रयुक्त होते थे और जिसने

1. कालोपल में इस भाष्य के अनेक उद्धरण दिये गये हैं। *op. cit.* Vol. II (1909), Part I, Ch. II-VI, Part II, Ch. II-VI.

घागे चलकर अंग्रेजी जूरी को जन्म दिया, यही अन्तर्भूत निदान्त या ११ इस दृष्टि से यह कहना सही है कि विधि निर्मित नहीं होती, प्रत्युत उसकी खोज होती है। यह कहना अनुचित होगा कि मनुष्यों का एक विशिष्ट वर्ग ऐसा है जिसका कार्य ही विधियों का निर्माण करना है। जब जांच-पड़ताल से या अन्य किसी प्रकार से यह पता चल जाता है कि किसी महत्त्वपूर्ण प्रश्न पर विधि क्या है, तब राजा या अन्य कोई उपयुक्त सत्ता इस खोज को 'सविधि (statute) अथवा एसाइज (assize)' का रूप दे सकती है, जिससे कि इसे सब जान जायें और इसका सख्त पालन होने लगे। लेकिन, किसी कल्पनाशील व्यक्ति को यह नहीं समझ लेना चाहिए कि सविधि ने किसी ऐसी वस्तु का निर्माण किया जो पहले बंध नहीं थी। मध्ययुग में लोकाचार का विधि सम्बन्धी विचारों पर कितना गहरा प्रभाव था, यह इस बात से स्पष्ट हो जाता है कि रोमन विधि के अध्ययन के पुनरुत्थान के पश्चात् भी कुछ विधिवेत्ताओं का विचार था कि लोकाचार लिखित विधि को "स्थापना करता है, उसको रद्द करता है और उसकी व्याख्या करता है।" तथापि, कुछ ऐसे भी लोग थे, जिनका मत इसके विपरीत था। फ्रेंच राजाओं की आज्ञापतियाँ या व्यवस्थाएँ आधुनिक अर्थों में विधियाँ नहीं थीं। वे राजा के प्रतिनिधियों को इन बातों का आदेश दे सकती थीं कि सम्पूर्ण राज्य में या उसके किसी भाग में कुछ विशेष मामलों में उन्हें किस प्रकार का आचरण करना चाहिए, लेकिन उन्होंने तत्कालीन ज्ञान के अनुसार विधि का निर्माण नहीं किया। वे सिर्फ यह बता देती थीं कि राजा को परिपक्व तथा प्रचलित प्रथा के अनुसार विधि को किस रूप में पाया गया था।

विधि की यह घोषणा स्वभावतः सम्पूर्ण जनता के नाम पर अथवा कम से कम ऐसे किसी व्यक्ति के नाम पर की जानी थी जो सम्पूर्ण जनता की ओर से बोलने का हकदार समझा जाता था। चूंकि विधि जनता की होती थी और वह अनादि काल से विद्यमान थी, अतः जब कभी उसके महत्त्वपूर्ण उपबन्धों की घोषणा की जाती, उस समय लोक से परामर्श कर लिया जाता था। उदाहरण के लिए जब छठी शताब्दी के शुरू में ही मेरोविन्गियन राजाओं ने अपनी व्यवस्थाएँ निकालीं, उन्होंने यह भी कहा कि ये आज्ञापतियाँ हमारे प्रमुख व्यक्तियों, या बिशपों और कुलीनों से परामर्श करने के उपरान्त निकाली गई हैं या निर्णय हमारी सम्पूर्ण जनता द्वारा किया गया है। ११ नवीं शताब्दी में भी इस प्रकार की घोषणाएँ लगातार पाई जाती हैं। इन घोषणाओं को देखकर अनुमान होता है कि विधि निश्चित रूप से सारी जनता के नाम से निकाली जाती थी। इसका अभिप्राय यह प्रतीत होता है कि विधि की बंधता में जनता की सहमति एक आवश्यक तत्व रही होगी। 'सहमति' का अभिप्राय इच्छा

1. *Op cit.* p. 143.

2. स्व रदबी और बारहवीं शताब्दी में इन प्रश्न पर निबिलियनों के जो विचार थे, उनका बालांदल ने *op. cit.* Vol. II, Part I, Ch. VI; में तथा बारहवीं और तेरहवीं शताब्दी में कैथोलिकों के विचारों का Part II, Ch. VIII में विस्तृत किया है।

3. M. G. H., Leg. Sect. II, Vol. I, pp. 8ff. में इस प्रकार की आज्ञापतियों के अनेक उदाहरण प्राप्त हो सकते हैं।

का कार्य कम था। इसका अभिप्राय यह स्वीकृति थी कि विधि वास्तव में कथित रूप में ही है। उदाहरण के लिए चार्लमैन (Charlemagne) निम्नलिखित अधिनियम-सूत्र (enacting formula) का प्रयोग करता था 'सम्राट् चार्ल्स ने विषयो, एबटो, काउंटो, ड्यूको तथा ईसाई धर्म के समस्त श्रद्धालु प्रजाजनों के साथ, उनकी सहमति और सलाह से निम्नलिखित व्यवस्था की है जिससे कि प्रत्येक स्वामिभक्त प्रजाजन, जिसने स्वयं इन आज्ञापत्रों की अपने हाथों से मुष्टि की है न्याय कर सके और जिससे कि उसके समस्त स्वामिभक्त प्रजाजन विधि की रक्षा करने की इच्छा कर सकें।'<sup>1</sup> ८६४ के एक लेख में इस सिद्धान्त को सामान्य भवदावली में व्यक्त किया गया है "चूंकि विधि जनता की सहमति और राजा की घोषणा द्वारा बनाई गई है।" इंग्लैण्ड के इतिहास से बारहवीं शताब्दी का एक उदाहरण यह है: "बुइसटोक में, इंग्लैण्ड के आर्क बिशपों, बिशपों और बैरनों, फ्रों और कुलीनों की सम्मति और स्वीकृति द्वारा बन तथा अपनी मृगया के सम्बन्ध में मॉटिलडा के पुत्र, इंग्लैण्ड के राजा लाई हेनरी की यह राजाजा है।"<sup>2</sup>

मध्य युग के आदिकाल अथवा उत्तरकाल से ऐसे अनेक उदाहरण दिए जा सकते हैं जिनसे ज्ञात होता है कि विधि जनता की होती है वह जनता के ऊपर शासन करती है और उसका प्रमाण जनता के द्वारा उसका पालन है। सन्देश की अवस्था में विधि एक ऐसी सस्था द्वारा घोषित की जाती है जो उसके अर्थ को निर्धारित करने के लिए उचित ढंग से संगठित की गई हो। यहाँ दो उदाहरण देना पर्याप्त होगा। एक कहानी का उल्लेख जॉन ऑफ इबेलिन (John of Ibelin) ने किया है। उसका समय तेरहवीं शताब्दी है। वह दो शताब्दी पूर्व जेरुसलम की सविधियों के निर्माण की कहानी का बयान करता है। उसका कहना है कि ड्यूक गॉडफ्रे (Duke Godfrey) ने यूट्रिफान् व्यक्तिगणों से कहा कि इस समय जेरुसलम में विभिन्न देशों के व्यक्ति हैं। आप इन व्यक्तियों के देणों के आचारों का सवसन करें। जब ये आचार सकलित हो गए उसने रीडियार्क, शासकों और बैरनों की सम्मति तथा सहमति से अच्छी-भच्छी प्रथाओं को चुना और आदेश दिया कि इन प्रथाओं और विधियों का जेरुसलम के राज्य में पालन हो।<sup>3</sup> यह बात ऐतिहासिक दृष्टि से निरर्थक है लेकिन इससे यह अच्छी तरह ज्ञात हो जाता है कि लेखक के विचार से विधिसहिता के निर्माण की क्या प्रक्रिया थी। जब विद्वानों से सलाह कर प्रचलित प्रथा का पता लगा लिया जाता है और जब विधि विशेषज्ञ यह समझते हैं कि प्रचलित प्रथाओं की रक्षनकारी होना चाहिए, तब उन्हें लिपिबद्ध कर दिया जाता है और

1 M, G H, Leg Sect II, Vol I, No. 77 चार्लमैन ने इस प्रकार के अनेक उदाहरण दिए हैं। Vol I, Ch XIX

2 Henry II's Assize of Woodstock, 1184 Stubbs, Select Charters, ninth ed (1913), p 188, translations in Adams and Stephens, Select Documents of English Constitutional History, (1901), No 18.

3 Carlyle, op. cit, Vol III (1916), p 43, n. 2

राजा उनको प्रस्थापित कर देना है जिससे कि उसके सम्बन्ध में कोई सन्देह न रहे। जॉन के मन में यह विचार बिलकुल नहीं था कि गोडफ्रे ने या अन्य किसी व्यक्ति ने विधि का निर्माण किया है। विधि की जाँच करने के लिए उन लोगों से सलाह करना आवश्यक ही है, जो विधि का पालन करते हैं।

दूसरा उदाहरण इंग्लैंड का है। यह रोचक है क्योंकि यह उत समय का है जब कि मध्ययुगीन संविधान आकार ग्रहण करने वाला था। लेवेस की सड़ाई (Battle of Lewes, 1264) के बाद जिसकी वजह से मोडेल पार्लियामेंट (Model Parliament) आहूत की गई थी, साइमन डी मोटफोर्ड (Simon de Montfort) के एक अनुयायी ने विजय का उत्सव एक विचित्र कविता में मनाया। इस कविता में उसने विद्रोहियों के विधि सम्बन्धी विचार का निरूपण किया है।

“राज्य को परमार्थ देना चाहिए और उसे शत होना चाहिए कि जनसंख्या का रूप विचार है। जनसंख्या अपनी विधियों को सबसे अच्छा तरह समझता है। देश के सभी लोग इतने भरोसे नहीं हैं कि वे भजनविदों को भ्रष्टाचार करने राज्य के आचारों को जो उन्हें अपने पूर्वजों द्वारा प्राप्त हुए हैं ज्यादा अच्छी तरह न जानते हों।”<sup>1</sup>

देश के आचार को बंधनकारी माना जाता था। संसद का कार्य यह निश्चित करना कि यह आचार वास्तव में क्या था और इसे कार्यान्वित करना था।

यह विश्वास कि विधि जनता की होती है और वह जनता के अनुमोदन तथा सहमति से प्रयुक्त तथा सशोधित होती है, सर्वमान्य था। लेकिन, जहाँ तक शासन की प्रक्रिया का सम्बन्ध है, यह विश्वास बहुत स्पष्ट था। इसमें प्रतिनिधित्व की कोई व्यवस्था नहीं थी। यह सदियों पुराना था। संसदों जैसी प्रतिनिधिक संस्थाओं की स्थापना तो बारहवीं और तेरहवीं शताब्दियों में हुई। इस विचार में कोई संशय नहीं है कि एक बस्ती, बोरो या सम्पूर्ण जनता ही निर्णय कर सके, अपनी शिकायतों को उपस्थित कर सके, अपनी उपायों के लिए जवाबदेही करे या ऐसी नीतियों के लिए अपना अनुमोदन दे जिनके लिए उसे पैसा या सिपाही देने पड़ते हैं। यह प्राथमिक अभिसमय है कि यह सारा कार्य निर्वान्वित प्रतिनिधियों के द्वारा किया जाता है लेकिन हर कोई जानता है कि अभिसमय अक्सर सच्चा नहीं होता। समाज अपने ‘मन’ को थोड़े से व्यक्तियों द्वारा व्यक्त करता है। कारण चाहे कुछ भी हो, ये थोड़े से व्यक्ति ही लोकमत (public opinion) जैसी स्पष्ट वस्तु का निर्माण करते हैं। जब तक समाज का संगठन इस प्रकार का है कि ये थोड़े से व्यक्ति साफ पहचाने जा सकते हैं और जब तक प्रश्न थोड़े होते हैं और उनमें जल्दी-जल्दी परिवर्तन नहीं होता, प्रतिनिधित्व ज्यादा व्यवस्था न होने पर भी कारगर हो सकता है। ऐतिहासिक दृष्टि से प्रतिनिधित्व की व्यवस्था बाद में आई। इसके पहले यह विचार आया कि जनता एक सामूहिक संस्था है। वह अपने सामूहिक मरिदों को अपने दासों तथा स्वाभाविक नेताओं द्वारा व्यक्त करती है। ये नेता कौन थे, ये नेता कैसे बने, वे ‘लोग’ कौन थे जिनका ये प्रतिनिधित्व करते थे, ये प्रश्न प्राथमिक महत्त्व के उत्ती



समय बने जब कि प्रतिनिधित्व को कार्यान्वित करने की व्यवस्था का निर्माण शुरू हुआ। ब्लैकस्टोन के इस सिद्धान्त में कि अंग्रेजी कानून प्रस्थापित नहीं होते क्योंकि प्रत्येक अंग्रेज राजसभ में उपस्थित माना जाता है प्राचीन विचार को एक वैधिक कल्पना (legal fiction) के रूप में अब भी देखा जा सकता है।<sup>1</sup>

### राजा विधि के अधीन

(The King under the Law)

यह विश्वास कि विधि लोक की होती है और लोक की स्वीकृति का उसके मंत्र निर्धारण पर महत्वपूर्ण प्रभाव पड़ता है, इस बात को प्रकट करता है कि राजा विधि का निर्माण करने या उसकी घोषणा करने में केवल एक तत्व है। इस कारण यह आम विश्वास था कि अपने प्रजाजनो की भाँति राजा भी विधि का पालन करने के लिए बाध्य है। यह तो स्पष्ट ही था कि अन्य मनुष्यों की भाँति राजा भी ईश्वर और प्रकृति की विधियों के अधीन था। परन्तु उपर्युक्त बचनव्य का यह वास्तविक अभिप्राय नहीं था और न यह कोई महत्वपूर्ण बात ही थी। यह पहले ही कहा जा चुका है कि विधियाँ देवी और मानवीय अनेक प्रकार की थीं। विधि के इन विविध भेदों का यह अभिप्राय नहीं था कि उनमें बहुत अधिक अंतर था। विधि का क्षेत्र सर्वव्यापक था। यह मान्य जीवन के सभी पट्टुओं का नियन्त्रण करती थी। राजा और प्रजा के सम्बन्ध भी विधि के क्षेत्र के अन्तर्गत आते थे। राजा का कर्तव्य था कि वह विधि का यथासंभव ठग से पालन करे। यदि विधि का स्वरूप स्पष्ट न हो तो उसे अज्ञान काल से चली आती हुई प्रथा के आधार पर विधि का वास्तविक स्वरूप स्पष्ट करना चाहिए और उसका पालन करना चाहिए। राजा ऐसे अधिकारों को विधिसंगत ढंग से रद्द नहीं कर सकता था जो सोनाचार के आधार पर प्रजाजनो को मिले हुए थे अथवा जिनको उसने पूर्वजों ने देश की विधि घोषित किया था। नवी सताब्दी के एक लेखक आर्चबिशप हिकमार ऑफ़ रहीम्स (Archbishop Hincmar of Rheims) ने कहा है

“राजाओं और मन्त्रियों की अनेकी विधियाँ हैं जिनके द्वारा उन्हें उन लोगों का शासन करना चाहिए जो अन्तर् में रहते हैं। उनसे पास ईसाई नरेशों तथा उनके पूर्वजों का राजाशासन है जिन्हें उन्होंने विधिसंगत ढंग से अपने राजभक्त प्रजाजनो की सामान्य स्वतंत्रता से अस्थापित किया है।”

इन राजाशासियों में राजाओं ने अपने प्रजाजनो को अनेक प्रकार के बचन दे रखे हैं कि आपकी यह विधि ही आयेगी जो ‘हमारे पूर्वजों के समय में आपके पूर्वजों के पास थी’<sup>2</sup> और ‘विधि तथा न्याय के प्रतिभूत आप में से किसी का समन नहीं किया जायेगा।’ बाद के सूत्र का अभिप्राय अमूर्त न्याय नहीं था, प्रत्युत सुनिश्चित

1 Commentaries, I, 185

2 Quoted by Carlyle, *op cit.*, Vol 1, p 234, n 1

3 ८६० में कोब्लेन में फ्रैंकिस राज लेखक की एक घोषणा में (M G H, Leg Sect II, No 242, 5)

क्या था, तो लोक की विधि के अन्तर्गत राजा और प्रजा का सम्बन्ध तथा इस सम्बन्ध के आधार पर उत्पन्न होने वाले राजनैतिक सिद्धान्त और स्पष्ट हो सकते हैं। मध्युगोन विचारों के अनुशीलन से ज्ञात होता है कि जनता की सहमति और विधि के प्रति राजा की अधीनता के सम्बन्ध में उस समय क्या धारणाएँ थीं। यह भी साफ प्रकट हो जाता है कि सत्ता का क्या आधार है, इस सम्बन्ध में भी विधि सम्बन्धी विचार बड़े प्रस्पष्ट थे। आजकल के राजनैतिक विचारकों के अनुसार शासक निर्वाचित हो सकता है अथवा वह अपने पद को उत्तराधिकार में प्राप्त कर सकता है। लेकिन, वह दोनों कार्य एक साथ नहीं कर सकता। मध्ययुग के अनेक राजाओं के बारे में आश्चर्यजनक बात यह है कि वे न केवल उत्तराधिकारी और निर्वाचित होते थे, प्रत्युत् ईश्वर की कृपा से शासन भी करते थे। ये तीनों उपाधियाँ वैकल्पिक नहीं होती थी प्रत्युत् एक ही स्थिति के तीन तथ्यों को प्रकट करती थी।

हम एक वास्तविक मामले को लेकर इस प्रस्पष्ट स्थिति का विवेचन करेंगे। जब ८१७ में लुई दि पायस (Louis the Pious) ने अपने पुत्रों के उत्तराधिकार की व्यवस्था करने का सकल्प किया, उसने अपना निर्णय प्रकट किया और उसके आधार पर बताया।<sup>1</sup> उसने पहले तो यह बताया कि किस प्रकार हमारी जनता की पवित्र सभा लोकाचार के अनुसार समवेत हुई थी और किस प्रकार अचानक ही देवी प्रेरणा से उसके राजभक्त प्रजाजनो ने उसे सलाह दी कि राज्य के उत्तराधिकार का प्रश्न सुलभ जाना चाहिए। तीन दिनों के उपवास और प्रार्थना के पश्चात् यह कार्य सम्पन्न हुआ।

“हमारा निश्चय है कि सर्वोक्तिराली ईश्वर की इच्छा से हम और हमारे सारे प्रजाजनों के ज्येष्ठ पुत्र लोथार के निर्वाचन के लिए सहमत हो गये। इसलिए, हमें और हमारे प्रजाजनों को यह विश्वास प्रतीत हुआ कि जब ईश्वर की ही ऐसी प्रेरणा है, तो वह सबकी सहमति से मुकुटाभिषिक्त हो और हमारा सुवराज तथा हमारे साम्राज्य का उत्तराधिकारी बने।”

इसके बाद कनिष्ठ पुत्रों के लिए कुछ व्यवस्था की गई। इसके बाद इन सारे निर्णयों को हमारे हाथों द्वारा लिपिवद्ध तथा पुष्ट कर दिया गया जिससे कि ईश्वर की कृपा से, चूँकि ये निर्णय सबकी समान इच्छा से किए गए हैं, अतः वे सबकी समान निष्ठा के द्वारा अनुल्लपनीय बने रहें।

शासक के चुनाव में तीन आधार रखे गये थे। पहली बात तो यह है कि लोथार सम्राट् का सबसे बड़ा पुत्र था, हालाँकि इस बात पर ज्यादा जोर नहीं दिया गया था। दूसरे वह निर्वाचित हुआ था और उसका निर्वाचन ‘सबकी इच्छा से’ सारी जनता का कार्य कहा गया था। तीसरे, विश्वास किया जाता था कि यह चुनाव ईश्वर की प्रेरणा से हुआ है। लुई (Louis) के मत से लोथार का राजमुकुट सम्बन्धी अधिकार इन तीनों तथ्यों के मेल पर निर्भर था। निस्संदेह विचार यह था कि, ईश्वर की इच्छा के अधीन रहते हुए सामान्यतः राजा का पुत्र ही उसका

उत्तराधिकारी बनेगा। लेकिन, वास्तविक चुनाव के लिए यह आवश्यक था कि प्रत्यासी को सम्पूर्ण जनता के नाम से स्वीकृत किया जाये।

ये तीनों तत्त्व विलकुल वही थे जो राजाशा निवाचने के लिए आवश्यक माने जाते थे। विधि की बंधता अन्तिम रूप से देखी थी। लेकिन वह जनता द्वारा जारी की जाती थी, और उसके पीछे देश के प्रमुख व्यक्तियों के माध्यम से व्यक्त जनता की सहमति रहती थी। यह सही है कि जिम प्रकार विधि के निरूपण की व्यवस्था अस्पष्ट थी, उसी प्रकार निर्वाचन की व्यवस्था भी अस्पष्ट थी। इन बात को नापद कोई नहीं यह सक्ता था कि निर्वाचनों की अहंताएँ क्या हैं। लेकिन, प्रत्येक व्यक्ति के मन में तीन तत्त्वों के सम्मिलन से ऐसा ज्ञात होना है मानो निर्वाचित होने के बाद भी राजा विधि के अधीन रहना था। उत्तराधिकार राजा का अनन्य अधिकार नहीं था। जो व्यक्ति राजा के निर्वाचन में भाग लेते थे, उनके मनाधिकार का आधार उनका पद था। ये कुछ सर्वधानिक अर्थ में निर्वाचक नहीं थे। ८७६ में आर्चबिशप हिनमार (Archbishop Hincmar) ने लेविस तृतीय (Lewis III) को लिखे गये अपने एक पत्र में यह बात विलकुल स्पष्ट कर दी थी -

“मानने मुझे पार्थ का अधिकारी नहीं चुना है, लेकिन मैंने और मेरे सहयोगियों ने, ईश्वर तथा आगे पूर्वजों के अन्य राजमन्त्र प्रदानकों के साथ आपको राज्य पर शासन करने लिए इन शर्तों पर चुना है कि आप विधि का पालन करेंगे।”

इस प्रकार, मध्ययुग के शुरू में राजतन्त्र के लिए तीन प्रकार के दावे प्राप्त में मिले हुए थे। राजा सिंहासन को उत्तराधिकार में प्राप्त करता था, वह जनता द्वारा निर्वाचित होता था और वह ईश्वर की अनुकंपा से शासन करता था। पर्वो-पर्वों सर्वधानिक प्रथाएँ अधिक नियमित और अधिक स्पष्ट होती गईं, निर्वाचन और उत्तराधिकार सम्बन्धी अधिकार का भेद अधिक स्पष्ट होता गया। मध्ययुग के सबसे प्रमुख राजतन्त्र दो थे—साम्राज्य और पोपशाही। इन दोनों सत्ताओं को एक में घटित कर पारिवारिक उत्तराधिकार का विषय बनाने का प्रयास किया गया, तथापि ये दोनों महत्वाएँ निश्चित रूप से निर्वाचनात्मक हो गईं। नवधान-निर्माण से पोपशाही ने पय-प्रदर्शन किया। अथारहवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में घर्मा-घावों द्वारा पोप के निर्वाचन की एक क्रम बद्ध प्रक्रिया की स्थापना हुई। इसके पहले पोप का निर्वाचन बहुत कुछ अनौपचारिक रीति से होता था और इन निर्वाचन में रोम के मुसीनवर्म अथवा साम्राज्य की राजनीति का महत्त्व हाथ रहता था। १३५६ में चार्ल्स चतुर्थ (Charles IV) ने साम्राट् के निर्वाचन की प्रक्रिया को अन्त-निष्ठा कर दिया। इस प्रकार, उसने साम्राज्य को एक ऐसा सर्वधानिक प्रयोग दिया जिसे निश्चित कर दिया कि निर्वाचक कौन कौन लोग होंगे और उनकी संख्या क्या होगी। इस प्रलेख ने यह भी तय कर दिया कि गारे निर्णय बहुमत से होंगे। पीस और इग्लैण्ड के राज्यों में जेप्टाधिकार का सिद्धान्त चलना रहा। यह सिद्धान्त सामन्ती उत्तराधिकार की प्रथा के अनुकार था। इसमें कोई गन्देह नहीं है कि

सामन्तवाद के अधीन आनुवंशिक राजतन्त्र अधिक सशक्त हो सकता था। लेकिन, इन राज्यों में भी लम्बे समय तक यह धारणा प्रचलित रही कि राजा किसी न किसी रूप में जनता के चुनाव से बना है। उदाहरण के लिए ११६६ में किंग जॉन राजसिंहासन पर बैठा। उसे ज्येष्ठाधिकार के सिद्धान्त से राजगद्दी नहीं मिली थी। इतिहासकार मैथ्यू पेरिस (Matthew of Paris) ने एक वक्तव्य में जो कैंटरबरी के धर्मविद्वान् हबर्ट (Archbishop Hubert of Canterbury) द्वारा दी गई बतलाई गई थी, किंग जॉन (King John) के उत्तराधिकार को, निर्वाचन का परिधान बताया था।<sup>1</sup> उत्तराधिकार के बंध अधिकार के निश्चित होने के बाद भी निर्वाचन का विचार लोगों के दिमाग से पूरी तरह लुप्त नहीं हुआ। उदाहरण के लिए बार शासक में राजा के उत्तराधिकार का प्रश्न निश्चित करना आवश्यक हो गया, उस समय लोग यह तर्क कर सकते थे कि राजतन्त्र सिद्धान्ततः निर्वाचनात्मक है।

राजा सिंहासन पर चाहे तो निर्वाचन द्वारा बैठता और चाहे आनुवंशिकता के आधार पर, वह शासन ईश्वर की कृपा से ही करता था। इसमें किसी को भी संदेह नहीं था कि लौकिक शासन की उत्पत्ति देवी है, राजा ईश्वर का प्रतिनिधि है, जो लागू भव्य रीति से उसका विरोध करते हैं, वे “शैतान के प्रजाजन और ईश्वर के शत्रु” हैं। इसके साथ ही इन शब्दावलिओं का उस समय ऐसा कोई विच्छिन्न नहीं था जैसा कि ‘देवी अधिकार’ शब्दों का सोलहवीं शताब्दी में हो गया। इन शब्दों का उस समय यह अर्थ कदापि नहीं था कि प्रजाजनों को राजा के आदेशों को सविनय भाव से मानना ही चाहिए चाहे वे आदेश न्यायपूर्ण हों और चाहे अन्यायपूर्ण। उस समय आनुवंशिक उत्तराधिकार का सिद्धान्त पूरी तरह मान्य नहीं था। फर्जन्स यह सिद्धान्त कि राजा की सत्ता देवी होती है, राजवर्षीय बंधता (dynastic legitimacy) के सिद्धान्त का ऐसा रूप ग्रहण नहीं कर सकता था जैसा कि सोलहवीं और अठारहवीं शताब्दियों के बीच में ‘देवी अधिकार’ शब्द से ध्वनित होता था। चूंकि उस समय ऐसा सशक्त और समन्वित राजतन्त्र, जिसका प्रधान राजा हो, नहीं था, पर सविनय आज्ञापालन का कर्तव्य भी वह नैतिक महत्त्व नहीं प्राप्त कर सकता था, जो उसने बाद के राजनैतिक दशक में प्राप्त किया। राजा स्वयं देश की विधि से आवद्ध माना जाता था। यदि वह देश की मूल विधि का अतिक्रमण करता, तो इसका विरोध करना एक नैतिक और कानूनी अधिकार था। इसे सविहित सत्ता के प्रति ईर्ष्या कर्तव्य की अवहेलना नहीं समझा जाता था। इस अवस्था में अव्यवस्था उत्पन्न करने वालों के खिलाफ सन प्रिगोरी के सविनय आज्ञापालन सम्बन्धी वचन अवश्य उद्धृत किये जाते।

1 Stubbs, *Select Charters*, ninth edition (1913) p 265 translated in Adams and Stephens, *Select Documents of English Constitutional History*—(1901), No 22 जैसा कि कहा गया है, सम्भवतः हबर्ट ने ऐसा भाषण नहीं दिया। लेकिन, इसका कोई विरोध महत्त्व नहीं है। इस कथन से लोक भाव का ज्ञान प्राप्त हो जाता है। मैथ्यू ने घटना के पचास वर्ष बाद लिखा था। उसका विवरण यह बता देता है कि निर्वाचन का विचार कितना अस्पष्ट था।

स्वामी और सेवक

(Lord and Vassal)

इस विचार में कि विधि जनता की होती है और वह समाज में ऊपर से लेकर नीचे तक मनुष्य के समस्त सम्बन्धों का नियमन करती है, कुछ सर्वैधानिक सिद्धान्तों के बीच छिपे हुए थे। वे सिद्धान्त थे . राज्य का निगमात्मक स्वरूप (Corporate nature of the realm), प्रतिनिधित्व और राजमुकुट की वैधिक सत्ता। लेकिन, मध्ययुग के शुरू में इन विचारों में स्पष्टता नहीं थी और उन्हें समुचित सर्वैधानिक व्यवस्था में संस्थाओं का रूप भी नहीं दिया गया था। मध्ययुग में सर्वैधानिक व्यवस्था का विकास सामाजिक और धार्मिक प्रबन्धों तथा सामन्तवाद की भ्रष्ट विचारधारा के आधार पर हुआ था। विनोग्रेडाफ (Vinogradoff) का यह कहना सही है कि मध्ययुग में सामन्ती संस्थाओं की उसी प्रकार प्रधानता रही जिस प्रकार कि प्राचीन काल में नगर राज्य की। दुर्भाग्यवश, सामन्तवाद की परिभाषा करना असम्भव है। इसके दो कारण हैं—(१) इसके अन्दर घनेक प्रकार की संस्थाएँ पाई जाती हैं, और (२) इसका विकास विभिन्न स्थानों तथा कालों में अलग-अलग ढंग से हुआ है। दूसरे कारण के फलस्वरूप तारीखें बिल्कुल भविष्यसनीय हैं। कुछ स्थानों में दासता जैसी सामन्ती व्यवस्था पाँचवीं शताब्दी तक में थी। लेकिन, सामन्तवाद का पूरा विकास फ्रेंचिश साम्राज्य के विघटन के पश्चात् हुआ। उसने ग्यारहवीं और बारहवीं शताब्दियों में सामाजिक और राजनैतिक संस्थाओं पर अपना पूरा भार डाला। इस अवस्था का तथ्यों के अनुसार कोई सामान्य विवरण नहीं दिया जा सकता। लेकिन, इस विविधता के पीछे ऐसी व्यवस्था और कुछ ऐसे विचार अवश्य थे जो पश्चिमी यूरोप के अधिकांश भागों में दिखाई देते थे। इन व्यवस्थाओं और विचारों के आधार पर कुछ सैद्धांतिक निष्कर्ष निकलते हैं। इसलिए, उनकी परीक्षा करनी आवश्यक है यद्यपि विविध देशों में उनका इतिहास अत्यन्त अटल-सा रहा है।

सामन्ती व्यवस्था का मूल जन्म यह था कि व्यवस्था जो कभी-कभी भराजकता की हद तक पहुँच जाती थी, के युग में बड़े राजनैतिक और धार्मिक इकाइयों असम्भव थी। इसलिए, उस समय शासन छोटे छोटे होते थे। उस समय की परिस्थिति में यह ठीक भी था। धार्मिक जीवन का प्रधान मसाला कृषि था। गाँव अपनी पहरतो को खेती-बाड़ी से पूरा कर लेते थे और इस प्रकार वे आत्मनिर्भर इकाइयाँ थे। यह युग उस समय समाप्त हुआ जब कि बारहवीं शताब्दी में व्यापारिक नगरों का उदय हुआ। तथापि, सामन्तवाद के सबसे महत्वपूर्ण राजनैतिक प्रभाव इस तारीख के बाद ही प्रकट हुए। चूंकि धन का एक मात्र महत्वपूर्ण प्रकार भूमि ही था, इसलिए प्रत्येक वर्ग राजा से लेकर तिपाही तक भूमि की उपज के उपर ही निर्भर रहता था। जमीन पर इस छोटे से समुदाय का नियन्त्रण था। इस समुदाय के अपने रीति-रिवाजों पर आधारित विनियम होते थे। गाँव को छोटे-

छोटे पुत्रित्त कार्य भी करने पड़ते थे।<sup>1</sup> समाज और शासन का संगठन मूलतः स्थानीय था। इस बुनियाद के ऊपर ही सामन्ती व्यवस्था का भवन खड़ा हुआ था। उस समय निरन्तर भ्रष्टव्यवस्था रहती थी और सत्तार के साधन बहुत सीमित थे। इस भ्रष्टव्यवस्था में कोई केन्द्रीय शासन शीवक और सम्पत्ति की रक्षा जैसे प्राथमिक कर्तव्यों को नो पूरा नहीं कर सकता था। इस भ्रष्टव्यवस्था में छोटे से भूमि स्वामी अपना छोटी शक्ति के भादमी के लिए एक ही रास्ता खुला हुआ था, वह किसी ऐसे व्यक्ति के ऊपर आश्रित हो जाता जो उसकी सहायता कर सकता। इस सम्बन्ध के दो पक्ष होते थे, यह व्यक्तिगत सम्बन्ध भी था और सम्पत्तिगत भी। बड़ा भादमी छोटे धारदमी की रक्षा का दायित्व अपने ऊपर लेता था। इसके बदले में छोटा भादमी उसकी सेवा करने के लिए तैयार रहता था, वह उसे अपनी जमीन का स्वामित्व सौंप देता था और इस धर्त पर काश्तकार बन जाता था कि सेवाओं अपना पदार्थों के रूप में सपान चुकावेगा। इस प्रकार, बड़े भादमी की सम्पत्ति और शक्ति बड़ जाती थी। छोटे भादमी की पीठ पर एक शक्तिशाली सरसक रहता था जिसका हित और कर्तव्य उसकी रक्षा करना था। जब यह प्रक्रिया ऊपर से नीचे को कार्य करती थी, तब भी यही परिणाम होता था। राजा या सामन्त (Abbot) अपनी जमीन का उपयोग उसी समय कर सकता था जबकि वह उसे किसी काश्तकार को सौंप दे और काश्तकार बदले में उसकी सेवा करे या उसे सपान दे।

“सम्पूर्ण व्यवस्था कुछ ऐसी थी कि देश की सम्पूर्ण भूमि देश की सेवा में रण जाती थी या जो लोग सेवा करते थे, उन्हें अपनी सेवाओं के बदले में जमीन की उपज, परिश्रमिक या वेतन प्राप्त होता था।”<sup>2</sup>

इस प्रकार, वैयक्तिक दृष्टि से सामन्तवाद भूमि-काश्त की एक ऐसी पद्धति था जिसमें स्वामित्व का स्पान पट्टा (leasehold) जैसी कोई चीज ले लेती थी। इस बात की आजकल के एक न्यायशास्त्री ने इस प्रकार रक्षा है

“आवश्यक स्वामित्व का अर्थ जेदनब्यारी हित होता है। यह अधिकार विधियों में अधिकृत होता है। जब यह वास्तव होता है या बच रहता है, तब दुबारा अधिकृत होने पर पुनः बीवनब्यारी हित बन जाता है।”<sup>3</sup>

अधिकृत स्वामी की यह व्यवस्था सम्पूर्ण समाज में ऊपर से नीचे तक चलती थी। इसके अन्तर्गत शासन के समस्त प्रधान कार्य आ जाते थे। यदि भूमि व्यवस्था पर सर्वसम्पत्त दृष्टि से विचार किया जाए, तो राजा ही भूमि का एकमात्र स्वामी प्रतीत होगा। उसके बँरन जमीन के काश्तकार होंगे। उन्हें जमीन कुछ विभिन्न सेवाओं के बदले मिलेगी। बँरनों के नीचे और काश्तकार होंगे। इस क्रम में सबसे नीचे भूमिदास होंगे। इन भूमिदासों (serfs) की मेहनत पर सभी व्यवस्था

1 इनमें से भी भूमि-व्यवस्था के विवरण के लिए देखिए • W. J. Ashley, *The Economic Organisation of England* (1914) Lecture I

2 Munroe Smith, *op cit*, p 165

3 Munroe Smith, *op cit*, p 172

टिकी होती है। वैन को बदले में राजा की सैनिक सेवा ही सामान्य रूप से करनी पड़ती थी। इसलिए, राज्य की सेना सामन्ती सेना होती थी। प्रत्येक काश्तकार को विशिष्ट तरीके से सशस्त्र कुछ भ्रादमी देने पड़ते थे। वैन अपने भ्रादमियों पर नियन्त्रण रखता था। राज्य की आय कुछ तो राजा के अपने क्षेत्र से आती थी, बाकी भाग उसे अपने काश्तकारों से लगाम के रूप में नियत अवसरों पर प्राप्त होती थी। उस समय सामान्य कराधान का काम रिवाज था। वैन को अपने क्षेत्र में न्याय का भी प्रशासन करना पड़ता था। राजा के अधिकारी इसमें हस्तक्षेप नहीं करते थे। सामन्ती विधि का सिद्धान्त इस उचित में प्रकट होता है "भ्रादमी का भ्रादमी स्वामी का भ्रादमी नहीं है।" राजा इस प्रकार भी रियायतें कम से-कम देना चाहते थे। इंग्लैंड के दशवितशाली नॉर्मन राजाओं ने अपने सामन्तों की स्वामि भक्ति की धारणा में यह धारणा भी समा रखी थी 'मैं अपने स्वामी राजा के प्रति ऋणी हूँ।'

फलतः, सामन्तवाद ने राजनैतिक शक्ति के तीन महान् उपकरणों पर सबसे अधिक प्रभाव डाला—सेना, राजस्व और अदालतें। इन तीनों अवस्थाओं में राजा का अपने अधिकार प्रजाजनो से परोक्ष सम्बन्ध ही रहता था। सामन्तवाद में स्वामी और सामन्त का सम्बन्ध उस सम्बन्ध से मूलतः भिन्न था जो प्राधुनिक राज्य में प्रभु तथा उसके प्रजाजन के बीच माना जाता है। स्वामी और सामन्त का सम्बन्ध बहुत कुछ व्यक्तिगत आधार पर था। सामन्त अपने अधिपति के प्रति निष्ठा और यत्न का भाव रखता था। इस व्यवस्था में राजनैतिक अधीनता का भाव रहता था। लेकिन, इस व्यवस्था में कभी कभी छोटी-छोटी श्रेणी के भ्रादमी राजा के प्रति निष्ठावान् न रह कर अपने आसन अधिकारियों के प्रति निष्ठावान् रहा करते थे। दूसरी ओर सम्पत्ति सम्बन्ध बहुत बृद्ध सविदा जैसा था। इसमें प्रत्येक पक्ष अपने निजी हित को काममें रखता था और दूसरे पक्ष के साथ इसलिए सहयोग करता था क्योंकि इसमें 'दोनों पक्षों' का लाभ था। तथापि, भूमि पर राजा का स्वायत्त सन्ततोगत्या उसकी शक्ति बढा देता था। चूंकि सामन्तवादी व्यवस्था के सञ्चालन में अनेक विरोधी प्रवृत्तियाँ कार्य करती थीं, अतः उसके निष्कर्ष निकालने में अत्यन्त सावधानी की आवश्यकता है।

पहली बात तो यह है कि अधिपति और सामन्त के बीच कर्तव्य उभयपक्षी था। यह बिलकुल बराबर का नहीं था क्योंकि सामन्त को अपने अधिपति के प्रति निष्ठावान् रहना पड़ता था और उसकी आज्ञा का पालन करना पड़ता था। अधिपति के लिए यह आवश्यक नहीं था। सामन्त को धन कई कार्य भी करने पड़ते थे। उसे सैनिक सेवा करनी पड़ती थी, अधिपति की अदालत में हाजरी बजाती पड़ती थी तथा वास्तव उत्तराधिकार जैसे महत्त्वपूर्ण अवसरों पर अनेक प्रकार के मंगलान करने पड़ते थे। ये विशिष्ट कर्तव्य सीमित थे। उदाहरण के लिए सामन्त को कितनी और किस प्रकार की सैनिक सेवा करनी है, यह तय था। सामन्त का कर्तव्य इससे अधिक नहीं था। दूसरी ओर अधिपति को अपने सामन्तों की सहायता और रक्षा करनी पड़ती थी। उसे उन आचारों भयवा पाठों का भी पालन करना पड़ता था जो सामन्तों के अधिकारों और सुविधाओं की व्याख्या करते थे। सिद्धान्त

मे, सामन्त अपनी काश्त को छोड़कर अपनी पराधीनता से छुटकारा पा सकता था। लेकिन, व्यवहार में ऐसा कम ही होता था। यदि अधिपति सामन्त को उसके अधिकारों से वंचित करता, तो सामन्त जमीन अपने पास रख सकता था और अपने दायित्वों से हाथ खींच सकता था। इसलिए, राजा का अपने प्रजाजनों को यह वचन देना कि वह उन्हें उस विधि को प्रदान करेगा जिसका उनके पूर्वज उसके पूर्वजों के समय में उपभोग करते थे, तत्कालीन व्यवस्था की, जो निश्चित रूप से विद्यमान थी और जिसे विद्यमान होने का अधिकार प्राप्त था, एक स्वीकृति मान थी। इस सामन्ती व्यवस्था में पारस्परिकता, ऐच्छिक कार्य सम्पादन और गम्भीर सविदा का एक ऐसा भाव था जो प्राधुनिक राजनैतिक सम्बन्धों से पूरी तरह सुप्त हो गया है। यह स्थिति कुछ ऐसी थी कि जब तक नागरिक की स्वतन्त्रताएँ मान्य न हों, वह एक निश्चित सीमा से भागे कर देना अस्वीकार कर दे, निश्चित समय से परे सैनिक सेवा न करे या दोनों चीजों से इनकार कर दे। इस दृष्टि से राजा की स्थिति सिद्धान्त में तो दुर्बल थी ही, वह व्यवहार में दुगनी कमजोर थी। सामन्ती राजतन्त्र प्राधुनिक राज्य की तुलना में बहुत अधिक विकेंद्रित प्रतीत होता है। दूसरी ओर सामन्ती भूमि व्यवस्था के अन्तर्गत कभी-कभी राजा या विरोध रूप से कोई परिवार वेदखली (escheat) जैसे विधियुक्त उपायो द्वारा अपनी शक्ति में वृद्धि कर सकता था। फ्रांस में कैपेटियन वंश (Capetian dynasty) की शक्ति स्वयं सामन्ती के क्रियान्वयन के कारण ही सीधे ही बढ़ गई थी।

दूसरे, अधिपति और सामन्त का सम्बन्ध राजा और प्रजा के सम्बन्ध से इसलिए भी भिन्न था कि इसने निजी अधिकारों और सार्वजनिक कर्तव्यों के भेद को स्पष्ट नहीं किया। सामन्तवाद के अन्तर्गत सम्पत्ति का मुख्य रूप भूमि थी, लेकिन ऐसा अनिवार्यता न था। किसी भी मूल्यवान् पदार्थ को सम्पत्ति समझा जा सकता था—मिल चलाने का अधिकार, चुगी एकत्रित करने का अधिकार, शासन के किसी पद को धारण करने का अधिकार। सार्वजनिक प्रशासन की सम्पूर्ण व्यवस्था भूमि-व्यवस्था के प्रचलित स्वरूप के अनुसार थी। सार्वजनिक पद भी भूमि की भाँति ही एक पुस्तनी वस्तु बन गया था। इस प्रकार, पद पर एक व्यक्ति का और उसके उत्तराधिकारियों का हमेशा के लिए उत्तराधिकार हो जाता था। जब सामन्त का किसी सम्पत्ति पर अधिकार होता था, तो इसके बदले में उसे विधिप्रकार की सार्वजनिक सेवा करनी पड़ती थी। तथापि, सार्वजनिक सेवा सम्पत्तिगत अधिकार की आनुपणिक थी। इसका परिणाम यह हुआ कि सार्वजनिक अधिकारी अपने पद पर राजा के अधिकारों के नाते नहीं प्रत्युत् अपने परम्परागत अधिकार के नाते स्थित रहता था। उसकी यह सत्ता प्रत्यायित नहीं प्रत्युत् निजी होती थी। स्पष्टतः, राजा को जिन इम प्रवृत्ति को सीमित करने की उसकी योग्यता पर निर्भर थी। लेकिन, इस प्रवृत्ति से यह स्पष्ट हो जाता है कि सामन्ती सत्ताएँ कितनी अनौपचारिक थी। राजा के इंद गिंद के व्यक्ति अपने सामन्ती कर्तव्य के रूप में उसके दरबार में हाजरी बजाते हैं। जब तक उनका स्टेटस स्पष्ट है, इस प्रकार के प्रश्न ही नहीं उठते कि वे किसका प्रतिनिधित्व करते हैं और किससे परामर्श किया जाना



बाहिए । वे सविदागत दायित्व को पूरा करने वाले व्यक्ति अधिक हैं, तावेंजनिक तैयक कम ।

### सामन्ती दरवार

#### (The Feudal Court)

अधिपति और उसके सामन्त वा दरवार एक विशिष्ट सामन्ती सस्था थी । यह वास्तव में अधिपति और उसके आदमियों की एक परिषद् थी जो उनकी सामन्ती व्यवस्था के बारे में उठने वाले विवादों को तय करती थी । जब कभी अधिपति या सामन्त यह समझता कि उसने अधिपति का अधिकारण हुआ है तो दोनों के साम् एक ही उपचार रहता था । दोनों दरवार के अन्य सदस्यों से शरील कर सकते थे कि वे उचित निर्णय करें । उस समय की प्रथा में यह बात नहीं थी कि राजा प्रथम अधिपति अपनी दायित्व प्रथम अधिपति की मर्जी के अनुसार ही निर्णय कर लें । चार्टर प्रथम अधिपति की प्रथागत अधिकारों की बढोता से रक्षा की जाती थी । इंग्लैंड के हेनरी द्वितीय (Henry II of England) ने अपने दरवार में एक मुकदमे का जो निर्णय किया था (११५४ ई०), उससे यह बात स्पष्ट हो जाती है । ऐबट ऑफ़ मार्टिन (Abbot of St Martin) और गिल्बर्ट डे बेल्लोत (Gilbert de Balliol) कुछ जमीनों पर सामान रूप से दावा करते थे । यह मुकदमा इसी के बारे में था । ऐबट ने अपने दावे को प्रमाणित करने के लिए एक चार्टर पेश किया । गिल्बर्ट का दावा कमजोर था । उसने कहा कि चार्टर पर तील नहीं है । राजा हेनरी ने कहा कि, "यदि ईश्वर की दृष्टि से तुम इस चार्टर को झूठा प्रमाणित कर दो, तो यह मेरे लिए इंग्लैंड में एक हजार पौण्ड के बराबर होगा ।" लेकिन, गिल्बर्ट के पास कोई प्रमाण नहीं था । इस पर राजा ने मुकदमे का निर्णय कर दिया

"यदि सच्चाई इती प्रकार के चार्टर और प्रमाण के द्वारा यह निद कर दें कि उनका सम्मान स्थान पर इस प्रकार का अधिकार है, तो फिर मेरे लिए यह सारा स्थान उदै देने के अधिकार और कोई चारा नहीं रहेगा ।"<sup>१</sup>

इस प्रकार, सिद्धान्त में सामन्ती दरवार प्रत्येक सामन्त को यह गारण्टी देता था कि विशिष्ट करारों अथवा चार्टर और देश की विधि के अनुसार पीपर उनके सामने की सुनवाई करेंगे । दरवार का निर्णय उनके सदस्यों की सहमति सहित के द्वारा बर्णान्वित किया जाता था । कुछ प्रतिवादी मामलों में यह निर्णय राजा के खिलाफ भी पला जाता था । मैग्नाकार्टा की ११वीं धारा में राजा जॉन ने २५

१. सामन्ती दरवार के उदाहरण के लिए जेरुसलम के सैटिन राज्य के इंग्लैंड की क्विरण देखिये । L. La Monte, *Feudal Monarchy in the Latin Kingdom of Jerusalem, 1100—1201* (1932), Ch. IV. सैटिन राज्य मध्य विचारों का प्रथम उदाहरण है । इसका क्विरण इसकी स्थापना के दो शताब्दियों बाद किया गया था । राजा क्विरण में बना होता है कि उस समय का विशिष्ट तथा अन्य प्रकार के सिद्धान्त था थे, सामन्त को बना होना चाहिए और अन्य देशों में स्थापित सस्थाएँ अपने मूल देश से अलग बढकर होनी हैं ।

बैरनो की एक समिति को चांटेर लागू करने का अधिकार दिया गया है। यह समिति राजा के ऊपर आरोपित विवशता को बंध रूप देने की एक चेष्टा थी।

“यह पञ्चम बैरन, सम्पूर्ण देश की स्वीकृति से, उन समय तक अपनी शक्ति भर इनका दमन और बलपूर्वक नष्टोत्थन करेंगे, जब तक कि उनके निर्णय के अनुकार काय नहीं हो जाते।”

इसी प्रकार, एमाइजेज ऑफ जेरुसलम (Assizes of Jerusalem) ने यह निश्चित कर दिया था कि दरबार द्वारा निर्धारित अपनी न्यायपूर्ण स्वतन्त्रताओं की रक्षा के लिए सामन्त अपने अधिपति को बाध्य कर सकते हैं। आदर्श सामन्ती संगठन में राजा ‘समकक्षों में प्रथम’ (primus inter pares) था। खुद दरबार या दरबार और राजा दोनों मिलकर सयुक्त शासन करते थे। इस शासन में आधुनिक राज्य के विधायी, कार्यकारी और न्यायिक सभी प्रकार के कार्य सम्मिलित थे। इसके साथ ही दरबार के सदस्यों के सविदागत सम्बन्ध ने जिसमें राजा भी शामिल था, जिसमें एक स्थान पर सत्ता का केन्द्रण नहीं होने दिया। इस व्यवस्था में विधि-नात विद्रोह की सम्भावना कितनी स्पष्ट है, इस पर कुछ कहने की आवश्यकता नहीं है।

### सामन्तवाद और राज्य

#### (Feudalism and Commonwealth)

ऊपर जिस स्थिति का वर्णन किया गया है, वह भ्रमसर रहती थी, लेकिन वह सिद्धान्त या व्यवहार में मध्ययुगीन राजतन्त्र के वास्तविक स्वरूप को प्रकट नहीं करती थी। इस स्थिति में विधिगत विद्रोह का निरन्तर खतरा बना रहता था। राजा और उसके सामन्तों का सविदागत सम्बन्ध मध्ययुगीन राजतन्त्र के सिद्धान्त की पूरी व्याख्या नहीं करता। सिद्धान्त और व्यवहार दोनों ने मिलकर वित्तमुक्त भिन्न प्रकार के विचार पैदा कर दिए थे। सामन्त अपने स्वामी के प्रति श्रद्धा और आदेश पालन का जो भाव रखता था, वे सामन्ती श्रद्धा के ऐसे तत्त्व थे जो राजा को अपने राज्य में अद्वितीय स्थिति प्रदान करते थे। इस बात में किसी की संदेह नहीं था कि राजा ईश्वर का कृपापात्र है और केवल कुछ असाधारण परिस्थितियों को छोड़कर राजा का विरोध करना गैर-कानूनी है। रोमन् के तेरहवें अध्याय में सन्त पाल के बचन और धार्मिक पालन के सम्बन्ध में सन्त प्रिगोरी के उपदेश सिद्धान्तन कभी अस्वीकृत नहीं किए जा सकते थे। सामन्तवाद की यह प्रवृत्ति अवश्य थी कि वह सार्वजनिक सत्ता को दबा दे और उसके स्थान पर व्यक्तिगत सम्पत्तियों का एक जाल-भा विद्या दे। लेकिन, रिस पब्लिका (res publica) को उस पुरानी परम्परा को पूरी तरह बर्दाश्त समाप्त नहीं किया गया जो सितरो, रोमन विधि और चर्च के सत्पापको के माध्यम से मध्ययुग में आई थी। यह सिद्धान्त कि जनता राज्य का निर्माण करती है, वह अपनी विधि के धनुमार संगठित होती है और अपने शासकों के माध्यम में एक सार्वजनिक सत्ता का निर्माण करती है, सामन्तवादी तत्त्वों के साथ पुनः मिला गया था। नवी और बारहवीं शताब्दियों के बीच में यह प्राचीन परम्परा मुख्य रूप से धार्मिक लेखकों द्वारा कायम रखी गई। नवी शताब्दी में इस परम्परा के अस्तित्व का साक्ष्य हिकमार ऑफ र्हीम

(Hincmar of Rheims) देता है। यह परम्परा बारहवीं शताब्दी में भी कायम रही इसका प्रमाण यह है कि इसने जॉन ग्राफ सेलिसबरी (John of Salisbury) के *Polycraticus* जैसे ग्रंथ का निर्माण किया। यह ग्रंथ राजनीति के ऊपर मध्य युग का पहला प्रतिष्ठित ग्रंथ है। यद्यपि जॉन ग्राफ सेलिसबरी की पुस्तक ऐसे समय में लिखी गई थी जब कि सामन्तवाद अपने चरमोत्कर्ष पर था लेकिन इस पुस्तक की मुख्य रूपरेखा प्राचीन पद्धति की ही थी।<sup>1</sup> राज्य के इस सिद्धान्त से प्रभावितगर्वा राजा को बहुत लाभ हुआ क्योंकि यह सावजनिक हित का नाम मात्र का प्रतिनिधि तथा कुछ शक्तों में सावजनिक शक्ति का अधिष्ठान बना रहा। इस दृष्टि के कारण ही सामन्ती राजा राष्ट्रीय राजतन्त्र के विकास का बीज बन गया।<sup>2</sup>

संशय में मध्य युग में राजतन्त्र के बारे में दो विचार थे। एक विचार के अनुसार राजा का अपने सामन्तों के साथ सविदागत सम्बन्ध था और वह स्वयं इसमें एक पक्ष था। दूसरे विचार के अनुसार राजा राज्य का प्रभान था। यह दोनों विचार पुनर्निर्मित हुए थे। सामन्ती विचारका वे राजतन्त्र के सम्बन्ध में जो विचार थे उससे इन दोनों विचारों के सम्मिश्रण की पुष्टि होती है। यह सव्य माना जाता था कि राजा का निर्माण विधि के द्वारा हुआ है और वह विधि के अधीन है। इसके साथ ही यह भी सामान्य रूप से माना जाता था कि उसके खिलाफ कोई आदेश जारी नहीं होगा और अपनी अदालतों की सामान्य प्रक्रिया द्वारा उसे विवश नहीं किया जाएगा। ब्रैक्टन (Bracton) की *De legibus et Consuetudinibus Angliae* पुस्तक के अवतरण इन दो विचारों के अवतरण को प्रकट करते हैं।

‘राजा के राज्य में उसके बराबर कोई नहीं होना चाहिए क्योंकि इससे यह निश्चय भग हो जायगा कि बराबर अपने बराबरों के ऊपर अधिकार नहीं रख सकता। उसमें बड़ा या उससे अधिक शक्तिशाली भी कोई नहीं होना चाहिए क्योंकि तब वह अपने प्रजाजनों के ही नाचें रह जाएगा। यह भ्रमभ्रम है कि छोटे लोग उनके बराबर ही जिनके पास ब्याप्त शक्तियाँ हैं। राजा को और किसी व्यक्ति के अधीन नहीं होना चाहिए। उसे ईश्वर के और विधि के अधीन होना चाहिए क्योंकि विधि राजा का निर्माण करती है। इसलिए, राजा को चाहिए कि वह विधि को वह बीज दे दे जो विधि ने राजा को दी। वह बीज है—राज्य और अधिकार, देता कोई राजा नहीं है, जहाँ विधि नहीं, इच्छा शासन करती हो।’<sup>3</sup>

ईश्वर के प्रतिनिधि के नाते राजा को याच करना चाहिए और स्वयं अपने मापनों में भी विधि की व्यवस्था को स्वीकार करना चाहिए। यदि वह ऐसा नहीं

1 इस पुस्तक के एक अध्याय का अंग्रेजी अनुवाद जॉन डिकिन्सन ने किया है। इसकी भूमिका में देखिए—*The Statesman's Book of John of Salisbury* (1927) pp. XVIII ff

2 लुचैर (Luchaire) ने *Institutions monarchiques de la France sous les premiers Capetiens* second edition (1891) Bk 1, ch 1 में कैपेटियन राजतन्त्र में पार्लियामेंट के अस्तित्व और सामन्ती शक्ति के साथ उनके नेद पर प्रकाश डाला है।

3 F 5 b कार्लायल (Carlyle) ने अन्य सामन्ती विधिविचारों से भी इसी प्रकार के उद्धरण दिए हैं। *op cit*, Vol III Part I ch IV

करता, तो वह शंतान का प्रतिनिधि हो जाता है। लेकिन, उसके प्रजापनों के पास इसके भलावा धोर कोई रास्ता नहीं है कि वे उसे ईश्वर के निर्णय पर छोड़ दें। फिर भी, ग्रैवटन का विचार यह था कि संभवतः *Universitas regni et baronagium* राजा के दरबार को बुराई को दूर कर सकती है और उसे करनी चाहिए।<sup>1</sup> उसने एक भवतरण में जो अब समसामयिक शेषक माना जाता है, अनियन्त्रित राजा को नियन्त्रित करने का औचित्य सिद्ध किया है:

“लेकिन, राजा से भी ऊँचा ईश्वर है। विधि भी राजा से ऊँची है क्योंकि विधि ने राजा का निर्माण किया था। इसी प्रकार राजा का दरबार है। राजा के बाउंट और बैर हैं। वे बाउंट इसलिए कहलाते हैं क्योंकि वे राजा के साथी हैं। जिनके साथ होते हैं, उनका एक स्वामी भी होता है। इस प्रकार, यदि राजा निरबुरा हो प्रथा विधि विहीन हो, तो उन्हें उसके उपर प्रकृता रख देना चाहिए।”<sup>2</sup>

इन भवतरणों में राजा और दरबार दोनों ही दिखाई देते हैं। एक क्षमता में राजा राज्य का प्रमुख भू-स्वामी है। दरबार में उसके काइतकार हैं। एक सत्ता के रूप में दरबार का उद्देश्य उन कठिनाइयों को दूर करना है जो इस सविदागत सम्बन्ध में उनके बीच उठती हैं। दूसरी क्षमता में राजा भयवा लोक में निहित सार्वजनिक सत्ता का प्रमुख वाहक है। इस सत्ता पर कुछ भ्रमों में उसके दरबार का भी अधिकार है यद्यपि यह बात पूरी तरह स्पष्ट नहीं है। पहली क्षमता में राजा के विरुद्ध उसके दरबार के भ्रम सदस्यों की ही भाँति कार्यवाही की जा सकती है। दूसरी क्षमता में उनके खिलाफ कोई आदेश नहीं निकाला जा सकता और विधि के प्रति उसका उत्तरदायित्व अन्ततोगत्वा उसकी अपनी अन्तरात्मा पर निर्भर है। एक दृष्टिकोण सामन्तवाद की इस विशिष्ट प्रवृत्ति को प्रकट करता है कि सार्वजनिक सत्ता को निजी सम्बन्धों में मिला दिया जाए। दूसरा दृष्टिकोण राज्य की उस भवतरण परम्परा को प्रकट करता है जिसमें राजा मुख्य शासक होता है। संभवतः, इन दो विचारों के समन्वय और सम्मिश्रण ने ही सामन्ती दरबार को एक ऐसा स्रोत बना दिया जिससे उत्तर मध्ययुग के संवैधानिक सिद्धान्त और संस्थाएँ विकसित हुए। विभिन्नीकरण की प्रक्रिया द्वारा अनेक प्रकार की सार्वजनिक संस्थाओं का निर्माण हुआ और वे विभिन्न प्रकार के सार्वजनिक कार्यों को करने लगीं। इन संस्थाओं में मुख्य थीं—राजा की परिषदें, न्यायालय जो विभिन्न प्रकार के मामलों पर विचार करते थे और अन्त में संसद। प्रोफेसर मैकाइवेन (Professor McIlwain) ने काफी स्पष्टता से यह सिद्ध कर दिया है कि सत्रहवीं शताब्दी के गृहयुद्ध तक

1. F. 171b. Carlyle, *op. cit.*, Vol. III., p. 71. n. 2.

2. F. 34. Carlyle, *op. cit.*, Vol. III, p. 72; n. 1. On this passage see G. E. Woodbine's edition of *De legibus*, Vol. I (1915), pp. 332 f.; F. W. Maitland, Bracton's Notebook, Vol. I (1887), pp. 29ff.; Ludwig Ehrlich, "Proceedings against the Crown (1216-1377)," *Oxford Studies in Social and Legal History*, Vol. VI (1921), pp. 48 ff.; 202 ff. On Bracton's extraordinary treatment of the dictum *quod principi placuit* in F. 107, see McIlwain, *op. cit.*, pp. 195 ff.

संघर्ष संसद को विधानमण्डल नहीं, प्रत्युत् दरवार ही समझते थे। इस विचार के द्वारा सार्वजनिक सत्ता का सिद्धान्त अधिक स्पष्ट रूप में प्रकट हुआ, लेकिन यह सत्ता प्रकृते राजा के व्यक्तित्व में कभी केन्द्रित नहीं रही। जब राजा निरकुश हो गया, तभी ऐसा हुआ। लेकिन, यह मध्ययुगीन राज्यों की नहीं, प्राधुनिक राज्यों की बात है। मध्ययुग का राजा अपनी परिवर्द्ध के द्वारा या अपने दरवार के द्वारा कार्य करता था। इन सत्ताओं ने परामर्श के अपने अधिकार को किसी न किसी रूप में कायम रखा। प्रतिनिधित्व, कराधान, विधानमण्डलों द्वारा विधिनिर्माण, धर्म का पर्यवेक्षण और शिकायतों को दूर करने के लिए आवेदन आदि संवैधानिक विचार इसी शुरुवात से निकले। कम से कम इंग्लैण्ड में विधिनिर्माण का अधिकार अन्तिम रूप से राजा द्वारा नहीं, प्रत्युत् संसद राजा (King-in-Parliament) द्वारा निर्णीत हो सका।

### Selected Bibliography

*Civilization during the Middle Ages.* By G. B. Adams. Revised edition New York, 1922. Ch. IX.

*The King's Council in England during the Middle Ages.* By J. F. Baldwin, Oxford, 1913, Ch. I.

*A History of Mediaeval Political Theory in the West.* By R. W. Carlyle and A. J. Carlyle. 6 Vols. New York and London, 1903-36. Vol. I, Part IV, The Political Theory of the Ninth Century, Vol. III, Part I, The Influence of Feudalism On Political Theory.

"Proceedings against the Crown (1216-1377)", By Ludwik Ehrlich. In *Oxford Studies in Social and Legal History*, Vol. VI, Oxford, 1921.

*Law and Politics in the Middle Ages.* By Edward Jenks. New York, 1898.

*The Growth of Political Thought in the West.* By C. H. McIlwain, New York, 1932. Ch. V.

*Constitutional History of England.* F. W. Maitland Cambridge, 1911. Period I.

"Roman Law", By H. J. Roby. In *Cambridge Mediaeval History*, Vol. II (1913), Ch. III.

*The Development of European Law.* By Munroe Smith. New York, 1928.

"Foundations of Society (Origins of Feudalism)". By Paul Vinogradoff. Second edition. London, 1911.

"Customary Law". By Paul Vinogradoff. In *The Legacy of the Middle Ages.*, Ed. by G. C. Crump and E. F. Jacob. Oxford, 1926.

## अभिषेक सम्बन्धी वाद-विवाद (The Investiture Controversy)

ग्यारहवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में सामाजिक और राजनैतिक विचारों के क्षेत्र में पुनः अपूर्व बौद्धिक जाग्रति के दर्शन होते हैं। प्राचीन काल के जो विचार ईसाई धर्मपितामहों (Christian Fathers) की परम्परा में अक्षत रहे थे, उन्हें दुबारा नया आलोक प्राप्त हुआ। इसके परिणामस्वरूप आगामी शताब्दियों में एक अत्यन्त समृद्ध और उर्वर सभ्यता का निर्माण हुआ। भ्राजकता से पुनः व्यस्तता का जन्म हुआ। भव विरोधकर, नॉर्मन राज्यों ने ऐसी प्रशासनिक क्षमता और राजनैतिक स्थिरता का परिचय दिया जो यूरोप ने रोमन काल से नहीं देखी थी। सामन्तवाद ने एक निश्चित पद्धति का रूप धारण किया और उससे ऐसे सर्वांगिक सिद्धान्त निकले जो मध्ययुग से आधुनिक यूरोप तक चले आये। पहले इटली में और बाद में उत्तर में ऐसी उद्योग और वाणिज्य व्यवस्था का निर्माण किया गया जिसके आधार पर मौलिक तथा मानवोचित कला व साहित्य का निर्माण हुआ। प्राचीन ज्ञान विज्ञान की महत्वपूर्ण खोजों ने दर्शन और विद्या की नई प्रेरणा दी। दक्षिण फ्रांस और इटली के रवेना (Ravenna) तथा बोलोग्ना (Bologna) नामक नगरों में न्यायशास्त्र (Jurisprudence) का अध्ययन हुआ। इस अध्ययन के फलस्वरूप रोमन विधि का पुनरुत्थान हुआ और वह समतायुक्त वैधिक तथा राजनैतिक समस्याओं पर लागू की जाने लगी। इस बौद्धिक जागरण ने ज्ञान-विज्ञान की प्रत्येक शाखा पर प्रभाव डाला। स्वभावतः राजनैतिक दर्शन भी इनसे प्रभावित हुआ।

ग्यारहवीं और बारहवीं शताब्दियों का राजनैतिक साहित्य पोरों और सम्राटों के इन वाद-विवाद से भरा पड़ा है कि लौकिक तथा धार्मिक सत्ताओं की क्या सीमाएँ हों। तथापि, इस साहित्य का विस्तार भास्करयंजनक है। दिसरों के अभिषेक के प्रश्न की लेकर जिन अनसूत राजनैतिक पुस्तक-मुक्तिनामों का निर्माण हुआ, उनमें तुलना में भरसू की मृत्यु से ग्यारहवीं शताब्दी तक रचित राजनैतिक साहित्य परिमाण की दृष्टि में केवल कुछ ही पन्नों में आ जायेगा। अमरुद्ध विद्वत्तापूर्ण अनुसंधान के विषय के रूप में दर्शन शास्त्र की अन्य शाखाओं की अपेक्षा राजनैतिक सिद्धान्त का विकास धीरे-धीरे हुआ। तेरहवीं शताब्दी तक ने धर्म-शास्त्र और अध्यात्म-शास्त्र का इतना जोर था कि उन्होंने राजनैतिक दर्शन को साव-ना रखा था। चौदहवीं शताब्दी से राजनैतिक दर्शन के अन्य अधिक लिये जाने लगे और उस समय से अब तक यह परम्परा चल रही है, लेकिन राजनैतिक ग्रन्थों की रचना इनसे कुछ शताब्दियों पूर्व ही शुरु हो गई थी। इन प्रारम्भिक ग्रन्थों में से बहुत से अब भी बचे हुए हैं। उनसे ज्ञान होता है कि इस विषय में लोगों की रुचि बराबर बनी रही थी। राजनीति की कुछ मूल समस्याएँ और प्रश्न

ग्यारहवीं शताब्दी में ही उत्पन्न हो गये थे। वाद की शताब्दियों में उनका निरन्तर विवाद होता रहा।

### मध्ययुगीन चर्च राज्य

(The Medieval Church State)

लौकिक और आध्यात्मिक सत्ताओं के सम्बन्ध में ग्यारहवीं शताब्दी में जो वाद विवाद आरम्भ हुआ उसका मूल गैलेगियन का दो तन्वारों का सिद्धांत (Theory of the two swords) था। इस सिद्धांत का हम पहले ही वर्णन कर चुके हैं। इस सिद्धांत में ईसाई धर्मपितामहा की शिक्षा का रूप में आ गई थी। लौकिक और आध्यात्मिक का भेद शरीर और आत्मा का भेद ईसाई धर्म का एक आधारभूत सभ्य है। ग्यारहवीं शताब्दी के सम्बन्ध विचार के अनुसार— और इस विचार की कई शताब्दियों बाद तक अस्वीकार नहीं किया गया— ईश्वर ने मानव समाज के शासन के लिए आध्यात्मिक और लौकिक दो शक्तियाँ की निष्पन्न किया है। आध्यात्मिक सत्ता का प्रयोग पादरी और लौकिक सत्ता का प्रयोग साम्राज्य करते हैं। वे दोनों इस सत्ता का प्रयोग देवी तथा प्राकृतिक विधि के अनुसार करते हैं। ईसाई व्यवस्था में अनुसार कोई भी व्यक्ति आध्यात्मिक और लौकिक सत्ता का एक साथ प्रयोग नहीं कर सकता। पादरी या शासन विधी से भी यह अपेक्षा नहीं की जाती थी कि वे अपनी शक्ति का प्रयोग मनचाहे ढंग से कर। दोनों ही विधि के अधीन थे और प्रकृति तथा मनुष्य के दबी विधान में एक आवश्यक भाग करते थे। इसलिए सिद्धांततः दोनों सत्ताओं में कोई संघर्ष नहीं होता चाहिए। लेकिन हो सकता है कि दोनों सत्ताओं के मानवी प्रतिनिधि अभिमान धरणा शक्तिक्षिप्ता के कारण विधि द्वारा नियत अपनी सीमाओं को तोड़ जायें। दबी विधान के अनुसार तो दोनों सत्ताओं को एक दूसरे की सहायता करनी चाहिए।

मंच कहा जाए तो इन विचारों के घेरे में तो राजकुल के अथवा चर्च का और न राग्य ही। मनुष्यों का कोई ऐसा समुदाय नहीं था जो धर्म के राज्य का या धर्म के चर्च का संचालन करता हो। सभी मनुष्य दोनों में शामिल थे। गन्त पांगरटाइन ने अपने ग्रन्थ *Omly of God* में यह शिक्षा दी थी कि सत्ता में केवल एक ही समाज है और वह है ईसाई समाज। ग्यारहवीं शताब्दी के लिए यह बात सच भी थी। ईश्वर के अधीन इस समाज के दो प्रधान थे—पope और सम्राट। समाज के दो सिद्धांत थे—प्राकृतिक का आध्यात्मिक गुणा और राजा का लौकिक शासन। अभिचारियों के भी दो पदनापन (herarchies) थे। लेकिन दोनों सत्ताओं या समाजों में कोई विभाजन नहीं था। इन दोनों पद लोगों के बीच का विवाद कर्मानिक था क्योंकि एक ही राज्य के दो प्राधिकारियों के बीच भी विवाद उत्पन्न हो सकता है। प्रश्न यह था कि सत्ता की क्या उचित सीमाएँ हो दोनों अपनी अपनी सीमाओं में रहने हुए क्या-क्या कर सकते हैं। जिस समय चर्च और राज्य के बीच विवाद आरम्भ हुआ था उसका यही रूप था। लेकिन ज्यों-ज्यों समय

बीतता गता, मूल प्रश्न पीछे रह गया और उसके वैधिक पहलू अधिकाधिक उभरते आए। लेकिन, शुरू-शुरू में विवाद दो अधिकारी वर्गों में था। प्रत्येक वर्ग को कुछ मूलसत्ता प्राप्त थी और वह उस सत्ता की सीमाओं के अन्तर्गत कार्य करने का दावा करता था।

दोनों सत्ताओं के पृथक्करण का सिद्धान्त पूरी तरह कभी कार्यान्वित नहीं हुआ था। अपने कर्तव्यों के पालन में ये सत्ताएँ एक-दूसरे के निरन्तर सम्पर्क में रहती थीं और एक-दूसरे की सहायता करती थीं। जब वाद-विवाद प्रारम्भ हुआ, तब दोनों पक्ष ऐसे अनेक ऐतिहासिक कार्यों की ओर संकेत कर सकते थे जिनसे ध्वनित होना था कि दोनों पद-सोपान एक-दूसरे का नियन्त्रण करते रहे हैं। रोम के पतन काल में प्रिगोरी महान् ने अतुल लौकिक शक्ति का प्रयोग किया था। धार्मिक परिपक्व और व्यक्तिगत धर्माचार्य अनाचारों के लिए राजाओं की उत्संन करने में अम्ब्रोजे (Ambrose) के दृष्टान्त का अनुसरण करते थे। जिन प्रमुख व्यक्तियों की सहमति से विधियों का निर्माण होता था, उनमें बिशापो की भी गणना होती थी। शासकों को चुनने और अक्षय करने में बिशापों का भी बड़ा हाथ रहा था। पिपिन (Pippin) ने फ्रेंकिस राज्य में मेरोविन्गियन राजवंश को हटाने के लिए पोप की अनुमति चाही थी और उसे यह अनुमति प्राप्त हो गई थी। ८०० में चार्ल्स महान् का प्रसिद्ध राज्याभिषेक समारोह हुआ था। यह चर्च में विहित सत्ता द्वारा फ्रेंकिस राजाओं के लिए साम्राज्य का स्थानान्तरण माना जा सकता था। यह कुछ-कुछ समुद्र (Samuel) द्वारा यहूदी राजपद की स्थापना के सादृश्य पर ही था। राज्याभिषेक की शपथ का सब लोग धार्मिक महत्त्व मानते थे। अन्य शपथों की भाँति वह भी नैतिक मामलों में चर्च की अनुशासनात्मक शक्ति के अन्तर्गत आती थी।

सब मिलाकर, ग्यारहवीं शताब्दी तक जब कि धार्मिक और साम्राज्यिक क्षेत्राधिकारों के प्रश्न को लेकर वाद-विवाद प्रारम्भ हुआ, पोप के ऊपर सम्राट् का नियन्त्रण अधिक था, सम्राट् के ऊपर पोप का नियन्त्रण कम था। यह बात रोमन काल में विशेष रूप से सही थी। चार्ल्समैन (Charlemagne) अपने साम्राज्य के विभिन्न भागों में जाँच-पड़ताल के लिए अपने अधिकारियों को भेजा करता था। वह इन अधिकारियों को हिदायतें भी देता था। इन हिदायतों के पढ़ने से यह स्पष्ट हो जाता है कि वह चर्च के आदेशियों तथा जनसाधारण के आदेशियों में कोई अन्तर नहीं मानता था तथा वह चर्च के शासन का भी पूरा उत्तरदायित्व अपने ऊपर लेता था। लिओ तृतीय (Leo III) ने अपनी जाँच-पड़ताल की शक्ति स्वयं पोप के कथित अपराधों तक विस्तृत कर दी थी। दसवीं शताब्दी में पोपसाही बहुत बढ़नाम हो गई थी। इस समय सम्राटों—ओटो प्रथम (Otto I) से हेनरी तृतीय (Henry III) तक ने चर्च में अनेक सुधार किए। उन्होंने धार्मिक नियमों के अनुसार प्रिगोरी छठे (Gregory VI) और वदनाम बेनेडिक्ट नवें (Benedict IX) को अक्षय तक कर दिया। पोप का निर्वाचन रोम नगर की हल्की पंडीशियन राजनीति की कन्दुक झींझा बन गया था और इसके कारण अनेकों अवांशनीय



कुरीतियाँ उत्पन्न हो गई थी। इन कुरीतियों को दूर करने में सम्राटों का काफी हाथ था। सम्राट् पोपो के निर्वाचन में अपने प्रभाव का उपयोग करते थे, इसके कई नीति सम्बन्धी कारण भी थे। धर्माचार्यों की दृष्टि में रोम के स्थानीय पड़्यन्त्रा को देखते हुए यह प्रभाव शक्यकर था, लेकिन इसने आध्यात्मिक मामला न चर्च की स्वतन्त्रता के लिए भी गहरा पैदा हा गया था।

### चर्च की स्वतन्त्रता

(The Independance of the Church)

ग्यारहवीं शताब्दी के वाद विवाद की एक विशिष्ट पृष्ठ भूमि थी। अत्र चर्च में आत्म-चेतना और स्वतन्त्रता का भाव आने लगा था। धर्माचार्य अब चर्च को एक स्वतन्त्र आध्यात्मिक शक्ति बनाना चाहते थे। चर्च का यह अधिकार भी था कि वह स्वतन्त्र आध्यात्मिक शक्ति का रूप धारण करे। ग्रॉगस्टाड्ट की परम्परा यूरोप को एक ऐसे ईसाई-समाज के रूप में प्रस्तुत करती थी जिसका मगार के इतिहास में अद्वितीय स्थान था, क्योंकि इसने पहली बार तीव्र शक्ति को देवी शक्त की सेवा में लगा दिया था। इस सिद्धान्त के अनुसार सामन का न्याय सम्बन्धी प्राचीन आदर्श अपने चरम उत्कर्ष की पहुँच गया। इस सिद्धान्त के अनुसार मनुष्य को तो उचित अधिकार प्राप्त होना ही चाहिए, ईश्वर को भी उसकी उपासना मिलनी चाहिए। कुस्तुनुनियामें धार्मिक नीति राजदरबार के अधिष्ठित हो गई थी। गेलेसियस (Gelasius) ने इसका विरोध करते हुए कहा था कि पादरी का उत्तरदायित्व शाश्वत मुक्ति होने के कारण राजा के उत्तरदायित्व से बड़ा है। यदि आध्यात्मिक उद्देश्यों का वही महत्त्व था, जो ईसाई धर्म मानता था और यदि चर्च वास्तव में वे सस्थाएँ थी जो इन उद्देश्यों को प्राप्त कर सकती थी, तो इस प्रकार का निष्कर्ष विलकुल सही था। ग्यारहवीं शताब्दी की बढती हुई जायति ने और ग्रॉगस्टाड्ट की परम्परा के प्रभाव ने इस शिक्षा को वाकी कारण बना दिया। ग्यारहवीं शताब्दी से पहले ऐसी परिस्थितियों का अभाव था जिनमें चर्च अपने प्रभाव को पूरी तरह व्यक्त कर पाता। ईसाई सभ्यता के उत्कर्ष ने ईसाई समाज के आदर्श को व्यावहारिक रूप दिया। ईसाई समाज के अन्तर्गत ईसाई राज्य ने पीछे प्रेरक शक्ति चर्च को हाँका चाहिए।

नवीं शताब्दी में ही जब चार्ल्स के शासन-काल में विद्वत्ता का योडा-सा पुनरुत्थान हुआ था, धर्माचार्य ईसाई समाज में चर्च के दावों की बात करने लगे थे। उदाहरण के लिए आर्कबिशप हिकमार ऑफ रूहीम्स (Archbishop Hincmar of Rheims) ने लिखा था:

“यदि वे सामारिक विधियों अथवा मानवी रूटियों के द्वारा अपने मन की बात करना चाहते हैं, तो करने दीजिये लेकिन, उन्हें समझ लेना चाहिए कि यदि वे ईसाई हैं तो निर्णय के दिन उनका निर्णय रोमन या सलिक या गुडोब्रियन विधि के अनुसार नहीं, अपितु देवी मरीया विधि के अनुसार होगा। ईसाई राज्य में राज्य की विधियाँ ईसाई अर्थात् ईसाई धर्म के उपरुक्त होनी चाहिए।”

नवीं शताब्दी का पुरुत्थान चल्पकालीन था, लेकिन इसी बीच में चर्च में कुछ ऐसे परिवर्तन हो रहे थे जिन्होंने ग्यारहवीं शताब्दी के स्थायी पुनरुत्थान के समय ईनाई राज्य के दावों को ज्यादा प्रभावशाली बना दिया। इन परिवर्तनों ने चर्च व शान्तगंत पोप की सत्ता और धार्मिक संगठन का केन्द्रीकरण कर दिया और धर्माचार्यों को ईनाई शासन की साधना के लिए अधिक उपजा से प्रेरित किया। पहले परिवर्तन का सम्बन्ध नवीं शताब्दी में फ्राइडो-इसिडोरियन डेक्रीटल्स (Pseudo-Isidorian Decretals) नामक दल-प्रपचों से था। दूसरे परिवर्तन का सम्बन्ध दसवीं शताब्दी में क्लुनिय के सुधारों (Cluniac reforms) से था।

झूठी धर्म प्राज्ञप्तियों (False Decretals)<sup>1</sup> को उपस्थित करने का उद्देश्य विगपो की स्थिति को मजबूत करना, विशेषकर लौकिक शासकों द्वारा उनकी पद-च्युति और सम्पत्ति की जल्दी को रोकना, अपने क्षेत्राधिकार के घमण्ड माने जाने वाले पादरियों के ऊपर अपने नियन्त्रण का दृढ़ करना, और उनको अपनी परिषदों (synods) के प्रतिरिक्त अन्य क्रिया निरोधन से स्वतन्त्र करना था। इन उद्देश्यों को प्राप्त करने के लिए वे धार्मिकविशेषों की सत्ता को कम करना—बोकि धार्मिकविशेष लौकिक शासकों के अधिकतां हो लवते थे और पोपों की शक्ति को बढ़ाना चाहते थे। इन प्राज्ञप्तियों ने विगपो को यह अधिकार दे दिया कि वे अपने मामले भी रोम में अपील कर सकते थे और जब तब उनके मामले का निर्णय न हो जाय, वे अपनी पदच्युति और सम्पत्ति की हानि से बच सकते थे। पोप का दरबार बिना भी धार्मिक मामले का निर्णय बड़ी ही शक्तिशाली भाषा में करता था। इसलिए, नवीं शताब्दी की ये झूठी धर्माज्ञप्तियाँ इस प्रवृत्ति को प्रकट करती हैं कि चर्च को फ्रेंचिस क्षेत्र में पोप की गद्दी में केन्द्रित किया जाये, विश्व को चर्च के शासन को एक इनाई बनाया जाए, उसे सीधे पोप के प्रति उत्तरदायी बनाया जाये और धार्मिकविशेष की स्थिति को पोप और विश्व के बीच एक मध्यस्थ क्री-सी रहने दिया जाये। स्थूल रूप से रोमन चर्च में यही शासन प्रणाली प्रचलित हो गई थी। पोप की सत्ता का सामान्य रूप से बढ़ाने का कोई तत्काल उद्देश्य नहीं था। इन दिनों में कोई तात्कालिक प्रभाव भी नहीं हुआ। लेकिन जब ग्यारहवीं शताब्दी में इन झूठी धर्म प्राज्ञप्तियों को सब लोग सच्चा मानने लगे थे, उस समय इन प्राज्ञप्तियों के आधार पर ऐसे धर्मज्ञों तक उपस्थित किये गए कि चर्च को लौकिक नियन्त्रण से स्वतन्त्रता प्राप्त हो तथा धार्मिक शासन में पोप ही सर्वोन्मा रहे। पोप और सम्राट् के बाद विवाद का एक कारण यह भी था कि अब पोप चर्च का वास्तविक प्रधान हो गया था और वह सुशासन के लिए सम्राट् के ऊपर निर्भर नहीं था।

1 ये १०० के अधिक जल्दी पत्र में और कहा जाता था कि ये पहली बार शताब्दियों के पोपों द्वारा लिखे गए थे। कुछ पुराने आनादिक साहित्य में बहुत-सा झूठा परिपूर-विषय भी मिला था कई थीं। उन्हें भी इसमें शामिल किया जाता था। ये चर्चों १५० के पत्र-पत्र के द्वारा प्रदेता में सामने आर। देखिए P. Fournier, "Etudes sur les fausses decretales, *Revue d'histoire ecclesiastique de Louvain*, Vol VII (1906) pp 33, 301, 543, 761, Vol VIII (1907), p. 19

दूधरी चलना शिम्ने चर्च की स्वतन्त्रता की दृष्टि को बहुत अधिक बढ़ा दिया ऐबट ऑफ क्लनी (Abbot of Cluny) की अधीनता में मठों का समेकन और उनके गुणवत्ता का प्रवाह था।<sup>1</sup> क्लनी की स्थापना ए. ड. ९१० में हुई थी। इसके संगठन में एक महत्त्वपूर्ण विशेषता यह थी कि इसमें अपने-आपने नामों का प्रबन्ध करने तथा अपने प्रधानों को चुनने की पूरी आजादी थी। इसके विवाह में दूधरी महत्त्वपूर्ण बात यह थी कि जब नये मठ बनते थे या पुराने मठ उसके साथ मिला दिए जाते थे, तब इन शाखाओं का नियन्त्रण भी जनक मर्यादा के ऐबट के हाथों में ही रहता था। इस प्रकार, क्लूनिघव मठ सम्प्रदायियों की अलग-अलग मर्यादाएँ नहीं थीं। वे वास्तव में एक प्रधान के अधीन एक केन्द्रीकृत संगठन थीं। इसलिए, वे चर्च के प्रन्दर गुधार के विचार को फैलाने में पूरी तरह सक्षम थी। पुनः, गुधार के उद्देश्य प्रायः वही थे जिन्होंने क्लनी मठों का विचार किया था। सिमोनी (Simony) या धार्मिक पदों की बिक्री एक बहुत बड़ी बुरीति थी जिसे तत्काल दूर करने की आवश्यकता थी। इस बुरीति का सम्बन्ध धर्मोपदेशियों को लौकिक शासन के कार्य में नियुक्त करने से था। इस बुरीति का रूप केवल यही नहीं था कि पर लेने जाते थे प्रत्युत यह भी था कि जो धर्मोपदेशी राजनैतिक सेवा करते थे, उनको पुरस्कार दिया जाता था। इसलिए, जब धार्मिकता कायों की उच्चता का अनुभव हुआ, तो यह मार्ग स्वाभाविक था कि पोपशाही को अवनति के गर्त से निकाल कर उच्च स्थान पर प्रतिष्ठित किया जाए और धार्मिक मामलों में पोप का स्वायत्तशासी नियन्त्रण रहे। जब पादरी लौकिक शासन के कार्य में फँसने लगे, जागृत धर्मोपदेशियों को सर्व मबदापना दिखाई दिया। १०५६ की कैंटरबरी परिषद् में यह कोशिश की गई कि कार्डिनल के निर्वाचकमण्डल में पोप का अमबद्ध रीति से निर्वाचन हो। गुधार धन्दोलन की यही दिशा थी। गुधार का अभिप्राय यह था कि चर्च स्वायत्तशासी गमात्र हो जाए, उसकी नीति और प्रशासन धर्मोपदेशियों के हाथों में रहे। इस गुधार की प्रगति का यह अभिप्राय था कि पोप और सम्राट् में प्रबन्ध संपर्क हो।

चर्च के प्रन्दर धष्टाचार फैल गया था और वह निरन्तर बढ़ रहा था। चर्च की स्वतन्त्र होने की दृष्टि के मूल में वही भावना कार्य कर रही थी। नवी शताब्दी से काफी पहले ही चर्च के आदमी बड़े-बड़े जमींदार हो गए थे। चार्ल्स मार्टेल (Charles Martel) ने चर्च की जमीन के काफी बड़े हिस्से को सामन्ती व्यवस्था के रूप में बदल दिया था। यह कार्य उगने सारासेन (Saracens) की सहायता की परंप्रवस्था के लिए किया था। ज्यों-ज्यों सामन्तवाद का विकास होता गया, चर्च के आदमियों ने भी इस व्यवस्था को अपनाया। उस समय शासन इस व्यवस्था के अनुसार ही चलता था। धर्मोपदेश्यों को भी जमींदार होने के नाते कुछ सामन्ती सेवाएँ करनी पड़नी थी। उगने भी अपने कुछ सामन्त होते थे जो उनकी सेवा करते थे। यद्यपि धर्मोपदेश्यों अपने लौकिक कर्तव्यों का शासन अपने प्रतिनिधियों के माध्यम से करते थे,

1 E. Sackur (E. Sackur) ने इसका मानक विवरण दिया है *Die Clunacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Entwicklung*, 2 Vols (Halle, 1892 ff)

फिर भी उनके स्वायं मुख्य रूप से सामन्तो कुलीनवर्ग के साथ समीकृत थे। उच्च धर्माचार्य अपने धन तथा प्रतिष्ठा के कारण लौकिक राजनीति के प्रत्येक प्रश्न में गहरी दिलचस्पी रखते थे। वे ऐसे मँगनेट हो गए थे जिनकी शक्ति और प्रभाव को कोई भी राजा उपेक्षा नहीं कर सकता था। सामन्तवाद के प्रतिरक्षा के लिये उच्च शिक्षा प्राप्त भी ये। इसके कारण राजा अपने राज्य के उच्च पदाधिकारियों को उनमें से ही चुनता था। जैसा कि हम पहले अध्याय में बता चुके हैं, रोम के पतन के पश्चात् चर्च सार्वजनिक सत्ता और नागरिक व्यवस्था के प्राचीन आदर्शों का मुख्य अधिष्ठान रहा था। राजा की ऐसी नीति को कार्यान्वित करने में बिस्के समन्त राजा के नियन्त्रण की स्थापित करने की आवश्यकता होती, धर्माचार्य योग्यतम व्यक्ति थे। इसलिए, ग्यारहवीं शताब्दी में, कुछ तो स्वयं सामन्ती व्यवस्था के कारण और कुछ सामन्ती व्यवस्था से परे की बातों के कारण, धर्माचार्यों की लौकिक राजनीति में गहरी दिलचस्पी थी। उच्च धर्माचार्यों के व्यक्तित्व में चर्च का संगठन और राज का संगठन दोनों ही समाहित थे। यह बात इतनी सच थी कि दोनों पद-सोनामों को इस आधार पर पृथक्ता कि धर्माचार्य अपने राजनैतिक कर्तव्यों को त्याग दें, बिलकुल असम्भव-सी थी।

इस महान् वाद-विवाद की कहानी मध्ययुग के प्रत्येक इतिहास में बरिष्ठ है। यहाँ उनके केवल कुछ सिद्धान्तों की चर्चा करना ही पर्याप्त होगा। १०७३ में प्रिगोरी सप्तम पोप की गद्दी पर बैठे। उसके गद्दी पर बैठने के साथ ही यह महान् वाद-विवाद शुरू हुआ। शुरू-शुरू में यह वाद-विवाद बिशपों के पद-ग्रहण से धर्माचार्य उच्च धर्माचार्यों के चुनाव में लौकिक शासकों के भाग से सम्बन्ध रखता था। प्रिगोरी ने १०७५ में बिशपों के चुनाव में लौकिक शासकों का हस्तक्षेप बिलकुल बन्द कर दिया। प्रगले वर्ष सम्राट हेनरी चतुर्थ (Emperor Henry IV) ने प्रिगोरी को पदच्युत करने का प्रयास किया। बदले में पोप ने सम्राट को धर्म-बहिष्कृत घोषित कर दिया और उसके सामन्तों को सामन्ती शपथ नहीं दिलाई। १०८० में हेनरी ने प्रिगोरी के स्थान पर उसके एक विरोधी को पोप की गद्दी पर बिठाने की चेष्टा की। प्रिगोरी ने हेनरी के राजमुकुट के लिए रूडोल्फ मॉफ स्वाबिया (Rudolf of Swabia) के दावों का समर्थन किया। इन दोनों मुख्य अभिनेताओं की मृत्यु के बाद एक प्रमुख घटना यह हुई कि हेनरी पंचम (Henry V) और पास्चल द्वितीय (Paschal II) में इस आधार पर एक समझौता हो गया कि धर्माचार्य अपने समस्त राजनैतिक कर्तव्यों को त्याग दें। लेकिन, व्यवहार में यह असम्भव प्रमाणित हुआ। ११२२ में वर्म के समझौते (Concordat of Worms) के साथ वाद-विवाद का पहला चरण समाप्त हो गया। इस समझौते के अनुसार सम्राट ने मुद्रा और दण्ड (ring and staff) जो आध्यात्मिक सत्ता के प्रतीक थे, के साथ पदग्रहण कराने का तकनीकी अधिकार त्याग दिया। लेकिन, उसने राजाधिकार देने और बिशपों के चुनाव में भावाज रखने के अधिकार को कायम रखा। लेकिन, इस तारीख के बाद भी यह वाद-विवाद समय-समय पर बारहवीं शताब्दी के अन्त तक प्रायः उसी ढंग से चलता रहा। यहाँ हम दोनों विरोधी पक्षों के विचारों का परिचय प्राप्त कर सकते हैं।

ग्रिगोरी साप्तम और पोपवादों

(Gregory VII and the Papalists)

ग्रिगोरी के इण्टिकोमू को समझने के लिए यह समझना आवश्यक है कि उक्त वर्ष में अपने पद के बारे में क्या विचार था यद्यपि उस समय यह प्रश्न पर कोई विवाद नहीं था। साथ ही, यदि ग्रिगोरी की पोप के पद के बारे में विनिश्चित धारणा न होती, तो साम्राज्य के साथ उक्त विवाद भी उक्त रूप धारण न करता। ग्रिगोरी के इण्टिकोमू से पोप सम्पूर्ण वर्ष का प्रभुत्वकारी प्रधान था। वह बिज्या को नियुक्त और अदृश्य कर सकता था। उक्त सामिक प्रतिनिधि (legate) बिज्या तथा वर्ष के अन्य अधिकारियों में उच्चतर स्थिति का उपभोग करता था। यही कारण बौगिल की धंटाव हुआ सकता था और आज्ञापिता को लागू कर सकता था। पोप की आज्ञापितियों को कोई रद्द नहीं कर सकता था। यदि कोई मामला एक बार पोप की अदालत में आ जाता था, तो उस पर अन्य कोई शक्ति नहीं दे सकती थी। अतः, ग्रिगोरी का वर्ष में सामान सम्बन्धी विद्वान्त राजतन्त्रात्मक था। यह सामन्ती राजतन्त्र नहीं था, प्रत्युक्त साम्राज्यिक रोम की परम्परा न राजतन्त्र था। ईश्वर तथा देवी विधात (divine law) के अधीन पोप सर्वोच्चस्थितासी था। पोप-वादों का यह पैदाइश विद्वान्त (Patristic theory) आगे चल कर स्वीकार अवश्य हो गया था, लेकिन उस समय को देखते हुए यह एक नई बीज थी और ग्यारहवीं सताब्दी में एक ही समय में सामान्य नहीं थी। इन विद्वान्त में वास्तविकता नहीं थी। ग्रिगोरी को उन्ने विद्वान्त में अत्यन्तप्रभुत्व नैदा हो जाती थी। जिस समय सामन्तवाद में अन्तर्गत विवेकान्तरण की दृष्टियों प्रयत्न हो रही थी पोप ने सर्वोच्चता तथा धर्म विद्वान्त को भी धर्मित रखा था। वर्षों राजनीतिक पुर्ननिर्माण में भी उक्त इन विद्वान्त का समय पहले उपयोग किया।

अभिषेक सम्बन्धी वाद विवाद में दोनों पक्षों के अलग अलग क्या था उसको रीब-टीब बताया यदि सामन्तवाद नहीं तो कठिन अवश्य है। इनका कारण यह है कि दोनों ही पक्ष को एक-दूसरे के पुराने विद्वान्त की जितने अनुसार अना-धन संत में दोनों स्वतन्त्र थे, स्वीकार करते थे। लेकिन, दोनों ही पक्ष एक-दूसरे को उपनिषत् करते थे जिसे कि यह वे यह विद्वान्त धर्म ही जाना था। यह बात साम्राज्यवादियों के बारे में सच थी। साम्राज्यवादी एक ऐसी स्थिति चाहते थे जो यदि विद्वान्त में नहीं, तो कम-से-कम तन्त्र में साम्राज्य को पोप के मामलों में अविनाशी आवाज दे दे। उक्त पक्ष विद्वान्त की दृष्टि के दुबल था, यद्यपि पूर्वदृष्टान्तों की दृष्टि के यह मजबूत था। अतः, उनकी स्थिति यथावत ही हो गयी थी। उन्होंने नीतिवत् स्वतन्त्रता के सम्बन्ध में अपने लक्ष्य का आधार गेलानियन विद्वान्त (Gelasian theory) को बताया। इसके विपरीत ईसाई मूल्यों की पुनर्स्थापना को देखते हुए वर्ष के शक्ति अन्तर्गत थे। लेकिन यह विद्वान्त उन्ने समय तक विद्वान्त हो सकता था जब कि वर्ष नेतृत्व और निर्देशन की दृष्टि यहण करता। लेकिन, उन्ने धर्म तब यह नहीं किया था। सम्भवतः कोई भी पक्ष दूनों पक्ष की सत्ता को नहीं हथियाना चाहता था। दोनों पक्षों के दावों का मूल्योक्त करना

मुद्रिकत है। इसका कारण यह है कि ग्यारहवीं शताब्दी में कानूनी संकल्पनाओं का जिनका दोनों पक्षों ने प्रयोग किया था, ठीक-ठीक धर्म, निश्चित नहीं हो सका था। रोमन तथा धार्मिक विधान के विकास के उपरान्त ही इन संकल्पनाओं का धर्म निश्चित हो सका था।

सदाचार सम्बन्धी प्रश्नों के बारे में चर्च का अधिकार मान्य था। डिगोरी ने हेनरी चतुर्थ का जिस आधार पर विरोध किया, वह वास्तव में चर्च के इस अधिकार का ही स्वाभाविक लेकिन प्रतिवादी विकास था। धर्म-बहिष्कार के अपराध के बारे में डिगोरी केवल अपराधी धर्माचार्य के विरुद्ध ही कार्यवाही नहीं करता था, प्रत्युत वह लौकिक शासक के विरुद्ध भी कार्यवाही करता था जो समान रूप से दोषी था। जब डिगोरी ने विशापो को पदाभिषिक्त करना प्रस्वीकार कर दिया और उसने देखा कि सम्राट उसकी आज्ञा नहीं मान रहा है, तो उसने अपनी आज्ञा को धर्म-बहिष्कार के दंड के साथ लागू करने का प्रयास किया। यह खूद कोई नई चीज नहीं थी लेकिन डिगोरी ने इसके साथ यह भी बात जोड़ दी कि धर्म-बहिष्कृत राजा ईसाई समाज से बाहर होने के कारण अपने प्रजाजनो की सेवाएँ और निष्ठा कायम नहीं रख सकता। उसने यह तो नहीं कहा कि चर्च अपनी इच्छानुसार शपथों को मंग कर सकता है लेकिन उसने यह अवश्य कहा कि चर्च अन्तरात्मा की प्रदातक है और वह निष्पक्ष शपथ को वैधानिक रूप से व्यर्थ घोषित कर सकता है। डिगोरी ने अपनी इस कार्यवाही का आधार चर्च का यह अधिकार बताया था कि वह ईसाई समाज के प्रत्येक सदस्य के ऊपर नैतिक अनुशासन का प्रयोग कर सकता है। सेंट अम्ब्रोस (St. Ambrose) की भाँति उसका भी यह तर्क था कि लौकिक शासक स्वयं ईसाई होता है और इसलिए नैतिक तथा आध्यात्मिक मामलों में वह चर्च के नियन्त्रण में रहता है। इसका धर्म यह हो जाता है कि धर्म-बहिष्कृत करने के अधिकार के साथ-साथ अपराध करने का अधिकार भी शामिल था। हाँ, इसके लिए कुछ कारण अवश्य होने चाहिये। चर्च नागरिकों से कह सकता था कि वे सम्राट के प्रति निष्ठा न रखें। इसका ध्वनिताप यह निकलता था कि लौकिक शासक की समन्वयकारी सत्ता समाप्त हो गई थी, इस धर्म में नहीं कि चर्च लौकिक शासन के कार्यों को करता, प्रत्युत इस धर्म में कि चर्च ऐसा अन्तिम न्यायालय हो गया था जिनके निर्णय पर शासक की वैधता निर्भर रहती थी।

हम यह नहीं कह सकते कि डिगोरी अपनी नीति के ध्वनितापों के बारे में और उसके पक्ष में दी गयी युक्तियों के बारे में स्वयं कहीं तक स्पष्ट था। मान्य यह पड़ता है कि डिगोरी सिर्फ यह चाहता था कि चर्च को नैतिक अनुशासन स्थापित करने का अधिकार होना चाहिए। वह चर्च की कानूनी उच्चता स्थापित करने में कोई दिसचस्पी नहीं रखता था। उसका कहना था और उसकी ईशानशायी में सन्देह करने का कोई कारण नहीं है कि उसका उद्देश्य वैसाधिन विद्वान्द में कल्पित दुहरी व्यवस्था के अन्तर्गत चर्च को स्वतन्त्रता की रक्षा करना था। इनकार यह मानने का कोई कारण नहीं है कि वह सैद्धान्तिक रूप से लौकिक शासकों में

लौकिक शासकों के ऊपर नियन्त्रण स्थापित करना चाहता था।<sup>1</sup> यह मानना बिलकुल अनुचित होगा कि उसका तर्क धार्मिक दृष्टि से उतना ही यथार्थ था जितना कि वह दो सलाहियों बाद जबकि न्यायशास्त्र का पर्याप्त विकास हो गया था, इन्नोसेंट चतुर्थ (Innocent IV) जैसे धर्मज्ञ के हाथों में होता। इसके विपरीत, इसमें भी कोई संदेह नहीं रह जाता कि ग्रिगोरी के दावों का ध्वनिार्थ था।

यह भी नहीं है कि ग्रिगोरी याद-विचार में कभी-कभी कड़ी प्रत्यक्ष भाषा का प्रयोग करता था। इसके कारण कभी-कभी उसका पक्ष बड़ा उग्र हो जाता था। १०८१ में उसने हेरमन मॉफ मेट्ज़ (Hermann of Metz) को जो पत्र लिखा था उसमें यह बात प्रमाणित हो जाती है।<sup>2</sup> यहाँ यह राजनैतिक शासन की 'विशाल पैमाने पर दिन पहाड़े की खोजगी' (highway robbery on large scale) यलाता है। ग्रिगोरी के दम ध्वतरण की तुलना जॉन मॉफ सेलिसबरी (John of Salisbury) के उस ध्वतरण से की जाती है जिसमें उसने लौकिक शासन की अधिक से तट्टण बताया है। ग्रिगोरी का कहना था

“दूसरे भाग को कौन नहीं जानता कि राजा और शासक उन लोगों में से बने जो ईश्वर से अपरिचित ने और भिन्दोने लोग, तथा असह्य भाँ मान के कारण बर्ष, रिखा, बेईमानी, दया तथा अनेक प्रकार के पाप द्वारा, इस दुनिया के शासक शैतान का उरो त्ना पर, स्वयं को अपने जैसे मनुष्यों का रक्षक बना दिया।”

जिस समय यह ध्वतरण लिखा गया था, इसकी तीव्र आलोचना हुई थी। इस ध्वतरण की धर्म की महत्त्वमयता के उदाहरण के रूप में अनेक बार उद्धृत किया गया है। उस समय का यह सामान्य विद्वान्ता था कि शासन की उत्पत्ति पाप से हुई है। ग्रिगोरी का यह ध्वतरण इसी विषयगत को तनिक अतिरजित रूप में प्रकट करता है। तथापि, ग्रिगोरी के अन्य ध्वतरणों से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि वह राजतंत्र पर इस प्रकार आक्षेप नहीं करना चाहता था। यह राजा के ऊपर ऐसा ही अनुशासन रखना चाहता था जैसा कि पाप के रूप में अन्य किसी ईगार्ड के ऊपर। लेकिन, ग्रिगोरी यह भी समझता था कि अनुशासन के अन्तर्गत धर्म का यह अधिकार भी सम्मिलित था कि वह यूरोप के गदाचारी का निर्णायक हो सकता था तथा कोई दुराग्रही शासक उसके धार्मिक तथा नैतिक नियन्त्रण को नहीं रोक सकता था। १०८० में रोम की एब' रीगिल में उसने जो शब्द कहे थे, उनसे यह स्पष्ट हो जाता है कि उसके विचार से धर्मियादों को यूरोप के मामलों में कितना प्रकार की भूमिका निपाहनी चाहिए थी।

“व्यभिच धर्मियादों! आपको इस प्रकार का आचरण करना चाहिये अपने शासक को यह बात हो जाये कि यदि आपको यह शक्ति प्राप्त है कि आप विना न्यायिक को स्वयं में दखन में डाल सकते हैं, तो आपको पृथ्वी पर भायद शक्ति प्राप्त है कि आप मनुष्यों को उनका योग्यता-

1. Carlyle, *op cit*, Vol IV (1922), pp 369 ff

2. Quoted by Carlyle *op cit*, Vol., III (1915), p 91 Cf. also Vol. IV, Part III, Ch. I. ग्रिगोरी के अनेक *librothe a rerum Germanicarum*, ed. P. Jaffé, Vol. II, Monumenta Gregoriana see p. 457.

मुनार साम्राज्य, राज्य, प्रिम्पैरिस्टिया ट्यूकडम, बाउटियो, तथा अन्य संपत्तियां प्रदान कर सके हैं। सत्तार के समस्त राजाओं और शासकों को यह बात झट होना चाहिए कि भाग कितने मरद्द है और भागकी शक्ति कितनी विराल है। इन छोटे भादमियों को भागके चर्च के आदेशों को प्रवृत्त करने से डरना चाहिए।<sup>1</sup>

प्रिगोरी के तर्कों के अनुसार आध्यात्मिक शक्ति लौकिक शक्ति से बड़ी थी। यदि पीटर को स्वर्ग में आबद्ध तथा स्वतन्त्र करने की शक्ति प्राप्त थी, तो क्या उसे पृथ्वी पर भी आबद्ध और स्वतन्त्र करने की शक्ति प्राप्त नहीं होनी चाहिए? तत्कालीन वाद-विवाद में इस तथे का कोई महत्त्व नहीं था क्योंकि सामान्य रूप से इसे कोई अस्वीकार नहीं करता था। लेकिन, आध्यात्मिक मामलों के महत्त्व से यह सिद्ध नहीं हो जाना कि लौकिक शासक अपनी शक्ति चर्च से प्राप्त करते हैं। गेलासियस (Gelasius) या प्रिगोरी (Gregory) ने ऐसा कोई निष्कर्ष नहीं निवाला। लेकिन, तर्कों को दृग दिशा में मोड़कर दो तलवारों के परम्परागत सिद्धान्त को निश्चित रूप से पीछे छोड़ा जा सकता था। धार्मिक लेखकों ने बारहवीं शताब्दी में यही किया। तेरहवीं और चौदहवीं शताब्दियों में इस तर्क का और विकास किया गया। चर्च तथा राजसत्ता के वाद-विवाद का यह प्रभाव था। इसने अन्तर्प्रैस्त प्रश्नों को स्पष्ट किया और नवैधानिक तथा न्यायिक प्रश्नों में अधिक निश्चितता का समावेश किया। सामन्तवाद की अधिक व्यवस्थित सकल्पना ने भी इसी उद्देश्य को प्राप्त करने में सहायता दी। पोपशाही न दक्षिण इटली तथा यूरोप के अन्य भागों में सामन्ती प्राधिपत्य (feudal suzerainty) की स्थापना की थी। इसके कारण भी उपर्युक्त उद्देश्य का प्राप्त करने में सहायता मिली। बाद में, जब यूरोप में धरम्बू का प्रचयन बढ़ा, तो आध्यात्मिक शक्ति का अधिक महत्त्व इन बातों का स्वयं एक तर्क हो गया था कि निम्न तना को उसके ऊपर आधारित होना चाहिए। धरम्बू प्रकृति का यह सामान्य सिद्धान्त मानता था कि निम्नतर का अस्तित्व उच्चतर के लिए होता है और निम्नतर पर उच्चतर का शासन होना चाहिए।

भासबर्ग के होनोरियस (Honorius of Augsburg) ने अपने ग्रन्थ *Summa gloria* में, जिसकी रचना ११२३ में आसपास हुई थी, इस बात को हठतापूर्वक सबसे पहले कहा था कि लौकिक शक्ति आध्यात्मिक शक्ति से निम्नतर है।<sup>2</sup> उसने अपना प्रमाण यहूदियों के इतिहास की एक व्याख्या द्वारा निकाला था। उनका कथना था कि साउल (Saul) के राज्याभिषेक तक कोई राजसत्ता नहीं थी। साउल को सैमुएल (Samuel) ने जो स्वयं एक पुरोहित था, अभिषिक्त किया था। यहूदी हज़रत मोसा (Moses) के समय से ही पुरोहितों द्वारा शासित होते चले आ रहे थे। इसी आधार पर उसने कहा कि ईसा ने चर्च में पुरोहित शक्ति की

1: Quoted by Carlyle, *op cit*, Vol. IV, pp 201, n. 1, Jaffe, *op cit*, p 404.

2 See Carlyle, *op cit*, Vol. IV, Part III, Ch. IV.

3, M. G. H., *Libelli de Iste*, Vol. III, pp. 3 ff See Carlyle, *op cit*, Vol IV, pp. 286 ff



स्थापना की। कॉन्स्टेन्टाइन (Constantine) ने धर्म-परिवर्तन के समय तक ईसाइया का कोई राजा नहीं था। इसलिये, चर्च ने शत्रुता में अपनी रक्षा करने के लिए ईसाई राक्षसता की। स्थापना की इस व्याख्या के साथ ही कॉन्स्टेन्टाइन के दान (Donation of Constantine) की भी सही या गलत व्याख्या थी। इस व्याख्या के अनुसार कास्टेन्टाइन ने सम्पूर्ण राजनैतिक शक्ति पोप को सौंप दी थी।<sup>1</sup> होनोरियस (Honorius) का कहना था कि कॉन्स्टेन्टाइन के समय से सभी सम्राटों ने अपनी साम्राज्य सत्ता पोप की कृपा से प्राप्त की थी। इसी आधार पर उसकी युक्ति थी कि सम्राटों को शासकों की सहमति से पोप द्वारा चुना जाना चाहिए।

यद्यपि सिद्धान्तिक दृष्टि से होनोरियस (Honorius) उभ था, तथापि वह व्यवहार में अनुदार था। उसका निष्कर्ष था कि लौकिक मामलों में राजाओं का सम्मान होना चाहिए और पुरोहितों को भी उनकी शान्ति का पालन करना चाहिए। वे विचारक तक, जो दो तलवारों के सिद्धान्त को निराधार सिद्ध कर रहे थे, उसे पूरी तरह समाप्त करने के लिए तैयार नहीं थे। होनोरियस (Honorius) ने न्यायिक विरलेषण की कुछ अनिश्चितता भी प्रकट की। कॉन्स्टेन्टाइन के दान (Donation of Constantine) पर आधारित उसका तर्क बड़ा खतरनाक था। यदि पोप की सत्ता प्रत्यायुक्त (delegated) थी तो सम्राट उस शक्ति को पुनः धारण कर सकता था, जो उसने दी थी। सम्भवतः, होनोरियस (Honorius) का विचार यह था कि कॉन्स्टेन्टाइन सिर्फ ईसाई समाज के अन्तर्गत चर्च के एक अन्तर्भूत अधिकार को ही मान्यता दे रहा था। प्रायः तीस वर्ष बाद जॉन ऑफ सलिसबरी (John of Salisbury) ने अपने ग्रन्थ *Policraticus* में इससे कुछ ज्यादा कठोर नीति अपनाई थी। जॉन का कहना था कि आध्यात्मिक शक्ति निश्चित रूप से अधिक शक्तिशाली होती है। दोनों तलवारों पर चर्च का अधिकार है और चर्च ही शासकों को बल-प्रयोग (coercion) की शक्ति देता।

“व्यक्ति विधियों को कथान्वित करने वाला प्रत्येक पद धार्मिक होता है। जो पद अरराओं का दृष्ट दत्ता है वह नीचा होता है। अधिक उच्च व्यक्ति ही इस पद के उपयुक्त है।”<sup>2</sup>

जॉन (John) पदच्युति की शक्ति का भी समर्थन करता था। इस सम्बन्ध में वह डायजेस्ट (Digest) का यह उद्धरण देता था, “जो वैधानिक रूप से दे सकता है, वह वैधानिक रूप से ले भी सकता है।” लौकिक शासक का *ius ulendi* होता है, कुछ स्वाभिव्यक्ति नहीं। जॉन का यह विचार कदापि नहीं था कि वह अपने इस सिद्धान्त

1. दानपत्र आठवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में पोपवाम में गढ़ा गया था। इसका उद्देश्य उस समय इटली में पोप के दावा को पुष्ट करना था। होनोरियस (Honorius) ने इसे सम्पूर्ण साम्राज्य-राज्य के ऊपर लागू करने का प्रयत्न किया। इसका कारण था तो यह हो सकता है कि उसने इसके अर्थ को गलत समझा था यह हो सकता है कि उसने इसके अर्थ का जान-बूझकर विस्तार करने का प्रयत्न किया। इस विस्तार अर्थ को पहले नहीं समझा गया। देखिए *Cambridge Medieval History*, Vol III, p 588 Carlyle, *op cit*, Vol. IV, p. 289

2 *Policraticus*, 4, 3, Dickinson's trans, p 9.

द्वारा राजनैतिक शक्ति के उचित महत्त्व को ध्रुवया राजनैतिक पद की परिष्कार को कम करता ।

### हेनरी चतुर्थ तथा साम्राज्यवादी (Henry IV and the Imperialists)

पदाभिपेक सम्बन्धी वाद-विवाद में साम्राज्यवादी पक्षों का दृष्टिकोण पोपवादियों के दृष्टिकोण की अपेक्षा अधिक प्रतिरक्षात्मक था । मुख्यतः वे यथास्थिति (status quo) को कायम रखने के पक्ष में थे । इस स्थिति में विरोध तथा पोप के निर्वाचन पर सम्राट् का बहुत प्रभाव पड़ता था । वे चर्च की स्वतन्त्रता के दावे का विरोध करते थे और सत्ता के दो स्वतन्त्र क्षेत्रों के मान्य सिद्धान्त का समर्थन करते थे । साम्राज्यवादियों के तर्क का मुख्य आधार यह था कि धारी शक्ति—सम्राट् की भी और पोप की भी—ईश्वर की है । मार्च, १०७६ में हेनरी (Henry) ने पिगोरी (Gregory) को जो पत्र लिखा था, उसमें उसने यह बात स्पष्ट कर दी थी ।<sup>1</sup> चूंकि उसने अपनी शक्ति चर्च से नहीं, प्रत्युत् सीधे ईश्वर से प्राप्त की थी, इसलिए वह उसके प्रयोग के लिये भी सीधे ईश्वर के प्रति उत्तरदायी था । उसकी जांच केवल ईश्वर ही कर सकता था । यह नास्तिकता के प्रतिरिक्त अन्य किसी धरणा के लिए अपदस्थ नहीं किया जा सकता था ।

“आपने मेरे ऊपर भा आक्षेप किया है । यद्यपि मैं इतारों में अयोग्य हूँ, लेकिन फिर भी राजपद पर अभिषिक्त हूँ । धर्मपिताओं की परम्परा के अनुसार मेरी ज्ञान केवल ईश्वर ही कर सकते हैं । मैं उनी अमय अपदस्थ किया जा सकता हूँ जबकि मैं धर्म से अलग हूँ । ईश्वर इसमें मुझे बचारे । मैं अन्य किसी धरणा के लिए अपदस्थ नहीं किया जा सकता ।”<sup>2</sup>

धर्मपिताओं की वह परम्परा जिस पर हेनरी निर्भर था, मुख्यतः निष्पक्ष शासनापान के सम्बन्ध में पिगोरी महान् (Gregory the Great) के शक्तिशाली वचन थे । राजकीय सत्ता की सुदृढता का विचार अभी समाप्त नहीं हुआ था । हिकमार भाफ रहीम्स (Hincmar of Rheims) ने नवी शताब्दी में कुछ ऐसे विचारों की समीक्षा की थी जो उसके मत से कुछ विद्वानों द्वारा स्वीकृत थे । इन विचारों के अनुसार “राजा कानूनो के अधीन है और ईश्वर के प्रतिरिक्त उनका कोई अन्य निर्णय नहीं कर सकता ।”<sup>3</sup> तथापि, हिकमार ने इस विचार को “शैतान की भावना से परिपूर्ण” बताया था । ग्यारहवीं शताब्दी के बाद से यह सिद्धान्त साम्राज्यवादी दृष्टिकोण का एक महत्त्वपूर्ण भाग रहा था । यह सिद्धान्त इस गेलासियन सिद्धान्त के साथ बिलकुल खप जाता था कि एव म्यान में दो तलवारें नहीं रह सकतीं । जो चीज ईश्वर ने दी है, उसे ईश्वर के प्रतिरिक्त और कोई नहीं ले सकता । यह एक निश्चित रूप से शक्तिशाली था, क्योंकि यह पोप के पक्ष के विरुद्ध जाता था । हेनरी (Henry) के विचार से पिगोरी (Gregory) का मुख्य धरणा यह था कि उसने

1. M. G. H., *Constitutions*, Vol. I, No. 62.

2. Quoted by Carlyle, *op. cit.*, Vol IV, p. 188, n I.

3. *Ibid*, Vol I, p 278, n. 2. : See also Vol. III, part II,

दोनों शक्तियाँ धारण करने का प्रयास किया था और इस प्रकार मानव समाज की ईश्वर की ओर से नियत व्यवस्था का विरोध किया था। आध्यात्मिक और लौकिक का मेल उस मूल उद्देश्य के ही प्रतिबल था जो प्रिगोरी की कार्यवाही का मुख्य आधार था। चर्च को स्वतन्त्र करने के बहाने वह उस लौकिक कार्यों में और भी अधिक फँसा देता। इस प्रकार का तर्क प्रिगोरी के नरम अनुयायियों को दृक्कर लग सकता था। हेनरी के दृष्टिकोण से ऐसे समस्त मामला में जिनमें चर्च की अनुचित महत्वावांक्षा दिखाई देती, उचित धार्मिक उत्तर प्राप्त हो जाता था। हेनरी के तर्कों का आधार यह था कि लौकिक गत्ता भी पवित्र है। अपने विशिष्ट क्षेत्र में राजनैतिक शक्ति राजा जेम्स (King James) की शब्दावली में 'स्वतन्त्र राजतन्त्र (free monarchy)' बनी रह सकती थी। इस तथ्य ने राजाओं के दैवी अधिकार को समस्त राजनैतिक परिस्थितियों में धार्मिक हस्तक्षेप का विरोध करने के लिए एक मानव तर्क का रूप दे दिया था।

यद्यपि सम्राट का बारम्बार धार्मिक समर्थन किया गया था, लेकिन इनके तर्कयुक्त विचारों का बहुत कम असर था। यह बात न्यायिक तर्कों के बारे में सही नहीं थी। आगे चलकर विधिवेत्ता लौकिक शक्ति के सब से योग्य और प्रभावशाली समर्थक सिद्ध हुए। शुरू में इस प्रकार की तर्क-प्रणाली ज्यादा विवक्षित नहीं हुई थी। लेकिन बाद के वाद-विवादों में, उदाहरण के लिए बोनीफेस अष्टम (Boniface VIII) और फिलिप दि फेयर मॉफ फ्रांस (Philip the Fair of France) के वाद विवादों में इस तर्क-प्रणाली का काफी विकास हुआ। फिर भी श्रीगणेश अष्टम उग से हुआ। इनमें सबसे पहली रचना पीटर क्रसस (Peter Crassus) की *Defensio Henrici IV regis* (१०८४) थी। पीटर क्रसस रावेना (Ravenna) में रोमन-विधि का अध्यापक था। पीटर ने हेनरी (Henry) और प्रिगोरी (Gregory) के विवाद को वैधानिक आधार पर परखने का प्रयास किया। पीटर क्रसस (Peter Crassus) के तर्कों का सार यह था कि आनुवंशिक उत्तराधिकार का अधिकार अशुद्ध है। उसका कहना था कि पोप या हेनरी के विद्रोही प्रजाजनों की उत्तरी राजसम्पत्ति में जो उसने अपने पिता और अपने पितामह से उत्तराधिकारी के रूप में प्राप्त की थी, हस्तक्षेप करने का उसी प्रकार अधिकार नहीं था, जिस प्रकार वे लोग किसी व्यक्ति की निजी सम्पत्ति को नहीं छीन सकते थे। अपने इस सिद्धान्त की पुष्टि में पीटर रोमन विधि, ईश्वरी विधि और प्राकृतिक विधि (*ius gentium*) को आधारस्वरूप मानता था। इस तर्क का रोमन विधि के अन्तर्गत निरूपित साम्राज्य सत्ता के सर्वैधानिक सिद्धान्त से जिसका प्राचीन काल के या मध्यकाल के विधिवेत्ताओं ने सह्यो न किया था, कोई सम्बन्ध नहीं था। यह सिद्धान्त निर्वाचित राजतन्त्र के विलकुल अनुपयुक्त था। पीटर के सिद्धान्त ने ईश्वरी अधिकार तथा अशुद्ध आनुवंशिक अधिकार के अन्तस्सम्बन्ध का प्रतिपादन किया। इस सिद्धान्त

में कोई खास विशेषता नहीं थी। इस सिद्धान्त से केवल यह प्रवृत्ति ज्ञात होती थी कि विचारक बंधानिक सकल्पनाओं के प्रयोग द्वारा लौकिक शक्ति का समर्थन करने लगे थे। पोप विरोधी तर्क का एक अन्य महत्वपूर्ण रूप यार्क ट्रेक्टों (York Tracts)<sup>1</sup> में पाया जाता है। इन ट्रेक्टों का प्रणयन ११०० के लगभग ऐलेन (Auseim) और इंग्लैंड के हेनरी प्रथम (Henry I) के बीच पदाभिपेक्ष सम्बन्धी वाद-विवाद में हुआ था। पदाभिपेक्ष के प्रश्न पर लेखक के तर्क का मूल्यांकन करना कठिन है। उसने बिना किसी दलील के यह कहा है कि राजा की सत्ता विद्युत् से ऊँची होती है राजा को बिशपों के ऊपर शासन करना चाहिए और राजा को अधिकार है कि वह चर्च की कौंसिल झाड़ून करे और उनकी अध्यक्षता करे। फिर भी, उसने राजा को यह अधिकार नहीं दिया कि वह बिशपों को आध्यात्मिक सत्ता से पदाभिपिक्त कर सकता है। इससे भी अधिक रोचक और महत्वपूर्ण बात यह है कि इस लेखक ने चर्च के सम्बन्ध में प्रिगोरी की सर्वोच्च सत्ता के दावे पर आक्षेप किया है। बाद के वाद-विवादों में एक महत्वपूर्ण तत्त्व यह था कि लोग आध्यात्मिक सत्ता के स्वरूप की तथा उसमें पोप के भाग की कठोरतापूर्वक आलोचना करने लगे। पहले के एक ट्रेक्ट में जो रोए (Rouen) के अपदस्थ आर्कबिशप के समर्थन में लिखा गया था, लेखक ने पोप के इस दावे को अस्वीकार किया कि वह अन्य विषयों पर नियन्त्रण रख सकता है। उसका कहना था कि आध्यात्मिक मामला में सभी बिशप समान हैं, वे अपनी सत्ता सीधे ईश्वर से प्राप्त करते हैं और उनके कानों की अच्छाई-बुराई का निर्णय सिर्फ ईश्वर ही कर सकता है। रोम का बिशप बिज वास्तविक शक्ति का प्रयोग करता था, उसे उत्तरे अनधिग्रहण (usurpation) कहा। उसने इसे एक ऐतिहासिक संयोगमात्र बताया जो इन तथ्य पर निर्भर था कि रोम साम्राज्य की राजधानी रहा था।<sup>2</sup> एक अन्य ट्रेक्ट में उल्टे कहा कि रोम का नहीं, प्रत्युत् चर्च का ही आजापालन करना चाहिए,<sup>3</sup> 'देवल चुने हुए लोगों तथा ईश्वर पुत्रों को ही ईश्वर का चर्च कहा जा सकता है।' यार्क ट्रेक्टों में उन तर्कों के भी कुछ अंकुर मिलते हैं जिसका विवास दो सताब्दियों बाद मारसितीओ ऑफ पाडुमा (Marzio of Padua) ने अपने ग्रंथ *Defensor Pacis* में किया। मारसितीओ ऑफ पाडुमा ने आध्यात्मिक सत्ता को एक शक्ति के रूप में नहीं, प्रत्युत् शिक्षा देने और प्रचार करने के एक अधिकार के रूप में वर्णित किया। आध्यात्मिक सत्ता को जितना अधिक परलोक सम्बन्धी महत्त्व दिया जाए, उतना ही अधिक उनके लिए यह आवश्यक है कि वह लौकिक सत्ता को विधि और राजनीति के क्षेत्र में अनियन्त्रित छोड़ दे। इस तर्क-पद्धति में यार्क ट्रेक्टों का तर्क सब से पहला कुछ-कुछ अनिश्चित-सा चरण था।

1. *Ibid.*, Vol III, pp 642 ff, especially Tract IV. See Carlyle, *op. cit.*, Vol. IV, pp. 273 ff

2. Tract III.

3. Tract VI

इस वाद-विवाद ने ग्यारहवीं शताब्दी में लौकिक सत्ता की बुनियाद की परीक्षा को भी प्रोत्साहन दिया। फ्रिगोरी ने सम्राट् को अपदस्थ करने की जो कोशिश की थी, उसमें यह समस्या अन्तर्निहित थी। सम्राट् के समर्थकों का कहना था कि सम्राट् का अधिकार निरपेक्ष है। इसके जवाब में पोप के समर्थकों का कहना था कि सम्राट् की सत्ता कुछ शर्तों पर टिकी होती है और इसलिए यह आवश्यक नहीं है कि उसने प्रजाजन उसकी आज्ञाओं का हर दशा में पालन करें। राजनैतिक दायित्व कुछ शर्तों पर टिका होना है अथवा मविदागत होता है, यह बात सामन्तवाद के व्यवहार में तो निहित थी ही, यह विद्वान्त प्राचीन काल की उस परम्परा में भी निहित था, जिसे चर्च के सस्थापकों ने छोड़ा था। प्राचीन काल का यह मूल कि विधि और शासन को न्याय का सहायक होना चाहिए, राजनैतिक दायित्व के सविदागत स्वरूप की वृद्धि में विशेष रूप से सहायक था। इसलिए, एक सच्चे राजा और भत्याचारी में आधारभूत अन्तर है। इसका अग्निप्राय यह है कि कुछ परिस्थितियों में भत्याचारी शासक का विरोध किया जा सकता है। ग्यारहवीं शताब्दी में मानेगोल्ड ऑफ लाउटेनबाच (Manegold of Lautenbach) ने इस विद्वान्त का प्रतिपादन किया था।<sup>1</sup> बारहवीं शताब्दी में जॉन ऑफ सेलिसबरी (John of Salisbury) ने अपनी पुस्तक *Polacraticus* के आठवें अध्याय में इस क्रान्तिकारी विद्वान्त का निरूपण किया कि भत्याचारी शासक का वध किया जा सकता है। इनमें से किसी ने भी यह नहीं कहा कि राजनैतिक सत्ता का महत्व कम होता है। उन्होंने तो राजनैतिक सत्ता के महत्व पर जोर ही दिया है। सच्चा राजतन्त्र जितना पवित्र होता है, भत्याचारी शासन उसी अनुपात में भयकर होता है। लेकिन, राजपद का मूलतत्त्व शक्ति में नहीं, प्रत्युत पद में है। इसलिए, किसी व्यक्ति का पद के सम्बन्ध में अधिकार चिरस्थायी नहीं हो सकता। मानेगोल्ड (Manegold) का कहना है कि यदि कोई राजा अपने पद के कर्तव्यों का उचित रीति से निर्वहन नहीं करता, तो उस राजा को पदच्युत किया जा सकता है। इस प्रकार, उसने राजा तथा उसकी प्रजा के बीच सविदा (*pactum*) के अपेक्षाकृत एक निश्चित सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है।

“ कोई भी व्यक्ति स्वयं राजा या सम्राट् नहीं बन सकता। प्रथम किसी व्यक्ति को इसलिए शासक बनाती है कि वह न्यायपूर्ण रीति से शासन कर सके। वह प्रत्येक व्यक्ति के साथ उसकी योग्यता के अनुरूप व्यवहार करे। वह अच्छे आदमियों को सहायता करे और बुरे आदमियों को दण्ड दे। यदि वह उन मनुष्यों का उत्प्रेषण करता है जिनके अनुसार वह चुना गया था, यदि वह उन लोगों में ही अभ्यवस्था लाता है जिनमें व्यवस्था लाने के लिए उसे चुना गया था, तो वृद्धि का यह लक्षण है कि वह प्रजा के आशापालन के अधिकार में कथित हो जाए, विशेषकर उन समय जबकि उसने स्वयं ही उस विधान को एक मूल में स्थापित किया था।”<sup>2</sup>

1. Ad Gebohardum (इसकी रचना १००० और १००५ के बीच में हुई थी), M. G. H., *Labellu do lite*, Vol I, pp 300 ff., see Carlyle *op cit*, Vol III, pp. 160 ff.

2 Quoted by Carlyle, *op cit*, Vol III, p 164, n I.

इसलिए, प्रजा शासक के प्रति उनी समय तक निष्ठावान् रहती है जब तक कि शासक विधि-सम्मत कार्य करता है। यदि शासक भ्रत्याचार करता है, तो प्रजा भी उसके प्रति निष्ठावान् नहीं रहती। जहाँ तक राजा को पदच्युत करने की शक्ति की शक्ति का सम्बन्ध है, मानेगोल्ड (Manegold) का कहना था कि भन्तराला की अदालत को एक सम्पन्न कार्य के ऊपर निर्णय देने का अधिकार है। पिगोरी के कार्य का इन आधार पर समर्थन किया गया, क्योंकि उसने एक ऐसे कार्य को मार्बजनिक रूप से रद्द कर दिया था जो मूलतः अर्बप था। यह सिद्धान्त कि राजा का अपनी प्रजा से सविदागत सम्बन्ध होगा है, इस सिद्धान्त के कि राजा के पद की उत्पत्ति देवी होती है, प्रतिबल नहीं पड़ता था।

मानेगोल्ड का सविदा का सिद्धान्त राजा को पदच्युत करने के शक्ति के अधिकार का पूरी तरह समर्थन नहीं करता था। वास्तव में प्रजा के ऊपर राजसत्ता की निर्भरता का यह भी अर्थ निकाला जा सकता था कि वह चर्च से स्वतन्त्र है। यह दृष्टिकोण रोमन विधि के सर्वधार्मिक सिद्धान्त से और दो तलवारों के भेद के सम्बन्ध में राजतन्त्रवादियों के आधार से मेल खाता था। इस सिद्धान्त के विकास के फलस्वरूप ऐतिहासिक दृष्टान्तों की गहरी छान-बीन हुई। उदाहरण के लिए पोप की पदच्युति की शक्ति के समर्थन में इस बात की परख की गई कि मेरोविंगियन राजवंश (Merovingian dynasty) को किस प्रकार पदच्युत किया गया और पिपिन (Pippin) को किस प्रकार मुकुट दिया गया।<sup>1</sup> इस घटना से निष्कर्ष यह निकाला गया कि 'शासको की समान स्वीकृति' से ही पुराने राजा को पदच्युत किया गया था और नय राजा को चुना गया था। इस कार्य में पोप की वेदत मजूरी सी गई थी। यह दृष्टिकोण ऐतिहासिक दृष्टि से ठीक था और इसने पिगोरी के तर्कों को दुर्बलता मिट कर दी थी। यह रोचक भी था। इसने सम्राट् की स्वतन्त्रता के पक्ष में एक ऐतिहासिक प्रमाण प्रस्तुत किया। इसने सिद्ध किया कि किसी शासक को पदच्युत करने अथवा किसी को अभिषिक्त करने के लिए लौकिक शासको का निर्णय ही पर्याप्त सर्वधार्मिक आधार है।

ग्यारहवीं और बारहवीं शताब्दियों के बाद विवाद ने यह सिद्ध कर दिया कि लौकिक और धार्मिक शक्तियों के सम्बन्ध बहुत अस्थिर और अस्पष्ट थे। दोनों पक्ष इस परम्परा के विभिन्न पहलुओं पर जोर देते थे। दोनों पक्षों में कुछ-न-कुछ तत्व था। पोपवादी धार्मिक शक्ति की नैतिक उच्चता पर जोर देते थे। राजाओं के सम्बन्ध दोनों शक्तियों को एक-दूसरे से स्वतन्त्र बताते थे। यह वाद विवाद तेरहवीं और चौदहवीं शताब्दियों के बाद विवादों में भी चलता रहा था। ये तर्क इन वाद विवादों के एक अलग भाग थे। ज्यों-ज्यों प्रत्येक पक्ष ने अपने तर्कों का विकास किया यह भी स्पष्ट होता गया कि आगे वाद-विवाद कि

1 १०६० और १०६३ के बीच न किमी अनात लेखक के द्वारा लिखा गया ड्रेक *De Usitate ecclesiae conservanda* देखिए। यह ड्रेक पिगोरी द्वारा हरमन ऑफ मेट्स (Herman of Metz) को लिखे गए दूसरे पत्र के जवाब में था। M. G. H. *Libelli de lite* Vol II, pp 173 ff See Carlyle, *op cit*, Vol. IV, pp. 242 ff.

रूप में बनेगा। चर्च को नैतिक दृष्टि से तो उच्च माना ही जाता था। उसकी बंधा निक उच्चता को सिद्ध करने के लिए यह आवश्यक था कि उनके पक्ष में कुछ अधिक निश्चित न्यायिक धर्म संबंधानिक दलीलें पेश की जायें। इसका अभिप्राय यह था कि चर्च का कार्य केवल शिक्षा तथा प्रेरणा देने तक ही सीमित रखा जाय। उसने मन-प्रयोग का अर्थ बिलकुल न रहे। लौकिक शक्ति के पक्ष में भी दो प्रकार के तर्कों का संकेत मिलने लगा था। एक तर्क तो यह था कि लौकिक शासन सीधे ईश्वर के प्रति उत्तरदायी है। उनके तथा ईश्वर के बीच में कोई सांसारिक मध्यस्थ नहीं है। दूसरा तर्क यह था कि लौकिक समाज ईश्वर के नियंत्रण में रहता हुआ अपनी शासन-व्यवस्था स्वयं कर सकता है।

### Selected Bibliography

*Saint Gregory VII* By H X Arquilliere Paris, 1934

“Gregory VII and the First Contest between Empire and Papacy” By Z N Brooke In *The Cambridge Medieval History* Vol V (1928), Ch II

*A History of Medieval Political Theory in the West* By R W Carlyle and A J Carlyle 6 Vols New York and London 1903 36 Vol IV, *The Theories of the Relation of the Papacy and the Empire from the Tenth Century to the Twelfth*, 1922

“*Republica Christiana*” By John Neville Figgis in *Transactions of the Royal Historical Society*, Third Series, Vol V (1911) p 63 (Reprinted in *Churches in the Modern State*, London, 1913 Appendix I)

*The Medieval Empire*, By H A L Fisher 2 Vols London, 1898 Ch X

*Political Theories of the Middle Age* By Otto Gierke Trans by F W Maitland Cambridge 1900 (From *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Vol III)

“Roman and Canon Law in the Middle Ages” By Harold Dexter Hazeltine In *The Cambridge Medieval History* Vol V (1926), Ch XXI

“Political Thought” By E F Jacob In *The Legacy of the Middle Ages* Ed G C Crump and E F Jacob Oxford, 1926

“The Investiture Contest and the German Constitution” By Paul Joachimssen In *Medieval Germany 911 1250 Essays by German Historians* Trans by Geoffrey Barraclough 2 Vols Oxford, 1938 Vol II, Ch 4

*Die Pöblizistik an Zestaller Gregors VII* By Carl Mirbt Leipzig, 1894

*Church State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*, By Gerd Tellenbach Trans by R F Bennett, Oxford, 1940

'The Monastic Orders'. By Alexander Hamilton Thompson.

In *The Cambridge Medieval History*, Vol. V (1926), Ch XX

*Feudal Germany* By James Westfall Thompson Chicago,

1928 Ch VII

*Roman Law in Medieval Europe* By Paul Vinogradoff

London, 1909

Pope Gregory VII and the Hildebrandine Ideal By J P

Whitney In *Church Quarterly Review* Vol LXX (1910), p. 414.

'Gregory VII' By J P Whitney, In *Eng Hist Rev* Vol

XXXIV (1919) p 129

'The Reform of the Church' By J P Whitney, in *The*

*Cambridge Medieval History*, Vol V (1926) Ch I



## सार्वभौम समाज

(Universitas Hominum)

पिछले अध्याय में हमने जिन विवादास्पद द्वादों का उल्लेख किया है विद्वत्ता की दृष्टि से उनका कोई ज्यादा प्रसर नहीं पडा। बारहवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में प्रसारधारण बौद्धिक नवजागरण आरम्भ हुआ। इस बौद्धिक नवजागरण के फलस्वरूप यूरोप के इतिहास में तेरहवीं शताब्दी अत्यधिक महत्वपूर्ण मानी जाती है। इस बौद्धिक क्रियाशीलता के केन्द्र दो नव स्थापित विश्वविद्यालय पेरिस और फ्रांसिसकन (Franciscan) ने भी बौद्धिक नवजागरण में सराहनीय योग्य दिया। ये विश्वविद्यालय शीघ्र ही प्रसारधारण सक्रिय बौद्धिक जीवन के केन्द्र हो गए। इन विश्वविद्यालयों ने छात्रों की बड़ी संख्या में अपनी ओर आकृष्ट किया। इन विश्वविद्यालयों के अध्यापक अपने युग के सबसे प्रतिभाशाली व्यक्ति थे। इन लोगों ने विज्ञानों, विशेषकर दर्शन और धर्मशास्त्र का विधिवत् अध्ययन किया। इन विश्वविद्यालयों के साथ ही महान् विधि विद्यालयों (Law Schools) की भी चर्चा की जानी चाहिए। इन विद्यालयों ने बारहवीं और तेरहवीं शताब्दियों में रोमन विधि का पुनरुद्धार किया। मेडिकेंट सम्प्रदायों ने विश्वविद्यालयों के विकास में आरम्भ से ही योग्य दिया। इन सम्प्रदायों ने अपने सदस्यों के प्रशिक्षण के लिए विधिवत् पाठ्यक्रमों की व्यवस्था की। तेरहवीं शताब्दी के अधिवांस मौलिक विद्वान् इही सम्प्रदायों के सदस्य थे। अल्बर्ट महान् (Albert the Great) और थॉमस एक्विनास (Thomas Aquinas) डोमिनिकन सम्प्रदाय के और डंस स्कोटस (Duns Scotus) तथा रोगर बैकन (Roger Bacon) फ्रांसिसकन सम्प्रदाय के सदस्य थे।

विश्वविद्यालय तथा सम्प्रदाय नये भाग विज्ञान में प्रसार के साधन थे। इस काल में प्राचीन काल की अनेक वैज्ञानिक कृतियों का भी अन्वेषण हुआ। अरस्तू की बहुल-सी रचनाएँ तथा उन पर भरवी और मूहदो विद्वानों की टीकाएँ उपलब्ध हुईं। मध्ययुग के आरम्भ में अरस्तू की केवल तर्कशास्त्र सम्बन्धी रचनाओं का ही लोगों को पता था; तेरहवीं शताब्दी के आरम्भ में अरस्तू की वैज्ञानिक कृतियों का भी पता चलने लगा। शुरू में तो वे अरबी रूपान्तरों के लैटिन अनुवादों के रूप में खण्डों में प्राप्त हुईं। बाद में मूल यूनानी से अनुदित सम्पूर्ण कृतियाँ हाथ आने लगीं। इटली के प्रतिरिखत इन पुस्तकों का एक प्रथम मूल स्रोत स्पेन था। वहाँ टोलेदो के बिशप (Bishop of Toledo) ने प्रायः कई विद्वानों के सहयोग से अरस्तू की रचनाओं का अनुवाद आरम्भ किया। बर्कि स्पेन का मूर लोगों से सम्पर्क पा, इसलिए उन्हें अरबी पाठ आसानी से मिल जाते थे। मोरबीक के बिलियम (William of Moorbeke) ने १२६० में अरस्तू की पॉलिटिकस का मूल यूनानी से अनुवाद

किया। राजनैतिक चिन्तन के इतिहास में यह अनुवाद अत्यन्त महत्वपूर्ण प्रसारित हुआ। थॉमस (Thomas) ने धरस्तू के दर्शन का समग्र चित्र प्रस्तुत करने के लिए जो सामान्य प्रयत्न किया था, वह अनुवाद भी उनका एक भाग था। धरस्तू के इस पुनरुत्थान का पश्चिमी यूरोप के बौद्धिक विज्ञान पर व्यापक प्रभाव पड़ा। इन सम्बन्ध में जिनका कटा जाए, थोड़ा है। इसके कारण तत्कालीन विद्वानों को ऐसा दुर्बल ज्ञानकोष प्राप्त हो गया जिसकी मध्ययुग के गुरु में कल्पना भी नहीं की जा सकती थी। यह ज्ञानकोष भौतिक शास्त्र (Physics), प्राणिविज्ञान (Zoology), मनोविज्ञान (Psychology), नीतिशास्त्र (ethics), और राजनीति जैसे विविध शास्त्रों में विभाजित और कमबद्ध था। इन शास्त्रों में समन्वय स्थापित किया गया और इनके आधार पर प्रकृति के सम्बन्ध में एक क्रमबद्ध संकल्पना का विकास किया गया। इस संकल्पना के पहले विद्वानों को अध्यात्मशास्त्र के रूप में प्रस्तुत किया गया। सबसे महत्वपूर्ण बात यह है कि धरस्तू ने मध्ययुग को यूनान के बौद्धिक जीवन का एक नवीन दृष्टिकोण और यह विश्वास प्रदान किया कि विवेक ही वह कुञ्जी है जो प्राकृतिक जगत् के ज्ञान के बन्द द्वारों को खोल सकती है। यह प्रेरणा तेरहवीं शताब्दी से भव्य तब चली आ रही है और पूरी तरह से अभी समाप्त नहीं हुई है। गुरु में धरस्तू के विद्वानों को हृदयगम परतन के लिए अत्यधिक बौद्धिक आधार की आवश्यकता पड़ी। धरस्तू के विद्वानों या ईसाई विद्वानों के अनुसूचक शास्त्रालय करना और फिर उसके आधार पर प्राकृतिक और धार्मिक ज्ञान का एक संरचित चित्र प्रस्तुत करना वाणी मुश्किल कार्य था।

धरस्तू की खोज का भाग चलकर तो प्रभाव पड़ा ही, उसका तात्कालिक महत्व भी कम नहीं था। पॉलिटिक्स (Politics) के अनुशीलन में विषय की उन्स्थापन शैली में सुधार किया। अनुशीलन के परिणामस्वरूप विवेच्य विषयों की मानक सूची, पारिभाषिक शब्दों और संकल्पनाओं तथा सामग्री के विन्यास के सम्बन्ध में लोगों की धारणाएँ बहुत स्पष्ट हो गईं। सोलहवीं शताब्दी तक राजनीति के सम्बन्ध में ऐसा कोई ग्रन्थ लिखना सम्भव नहीं था जिस पर पॉलिटिक्स का श्रृंखला न रहा हो। लेकिन, धरस्तू के तर्कों की स्वीकार करने से उस समय के मूल राजनैतिक विद्वानों में या उस समय की यथार्थ समस्याओं के स्वरूप में कोई अन्तर नहीं हुआ। नगर राज्य की आधार मान कर धरस्तू ने जिन विद्वानों का निर्माण किया था, वे मध्ययुगीन समाज के ऊपर संपावत् लागू नहीं हो सकते थे। इन विद्वानों में वाणी संशोधन की आवश्यकता थी। इनके अतिरिक्त, थॉमस (Thomas) की यह इच्छा नहीं थी कि वह राजनैतिक और सामाजिक परम्परा की उस महाद्वारा से अलग हट जाए जो चर्च के सस्थापकों के पास से तेरहवीं शताब्दी तक चलती आई थी। थॉमस की दृष्टि में धरस्तू के विद्वानों का महत्त्व यह नहीं था कि उनके आधार पर नये विद्वानों का निर्माण किया जाए। वह धरस्तू के विद्वानों के सहारे मुनिचित विद्वानों की पुष्टि करना चाहता था। तेरहवीं शताब्दी में नए विद्वानों का मुख्य ध्यान धर्मशास्त्र और अध्यात्मशास्त्र की ओर था, राजनैतिक दर्शन की ओर नहीं। चौदहवीं शताब्दी में राजनैतिक ग्रन्थों का निर्माण अधिक संख्या में हुआ।

जॉन ऑफ सैलिसबरी  
(John of Salisbury)

अरस्तू के पुनरुद्धार से राजनैतिक दर्शन की मुख्य धारामों में तुरन्त ही कोई परिवर्तन नहीं हुआ। ११५६ में जॉन ऑफ सैलिसबरी ने पोलिक्रेटिकस (Polycraticus) नामक ग्रन्थ की रचना की थी।<sup>1</sup> इस ग्रन्थ के अध्ययन से उपर्युक्त मत की पुष्टि हो जाती है। इस ग्रन्थ का महत्त्व यह है कि इसने मध्ययुग में राजनैतिक दर्शन पर विस्तृत और व्यवस्थित रूप से सबसे पहली बार विचार किया है। अरस्तू के पुनरुद्धार से पहले इस दग की यह अकेली पुस्तक थी। इसमें उस प्राचीन परम्परा का संकलन किया गया है जो सिसरो (Cicero), सेनेका (Seneca), चर्च ने संस्थापकों और रोमन विधिवेत्ताओं के पास से होती हुई बारहवीं शताब्दी तक आई थी। इन ग्रन्थों में बड़ी ईमानदारी से उन विद्वानों की प्रकट करने का प्रयत्न किया गया था जिन्हें बारहवीं शताब्दी में सब लोग मानते थे और जहाँ तक उस समय ज्ञात था, हमेशा से मानते आए थे। जिस समय जॉन ऑफ सैलिसबरी ने ग्रन्थ प्रणयन किया था, समाज में सामन्तवाद का बोल वाला था। लेकिन, इस ग्रन्थ पर समाज के सामन्तवादी सङ्गठन की बहुत कम छाप है।

जॉन का आदर्श कॉमनवेल्थ रेस पब्लिका (res publica) का था। सिसरो की भाँति उसने भी एक ऐसे समय की कल्पना की थी "जो विधि तथा अधिकारों के बारे में समान सहमति" से बँधा हो। सामन्तवाद के केन्द्रापसारि प्रभाव के बावजूद जॉन के राजनैतिक दर्शन में मुख्य विचार एक ऐसी जनता का था जो एक सार्वजनिक सत्ता द्वारा शासित होती है। यह सार्वजनिक सत्ता सामान्य हित के लिए कार्य करती है और विधिसम्मत होने के कारण नैतिक दृष्टि से न्यायसंगत होती है।

जॉन के विचार से विधि सब जगह मौजूद रहने वाला वह सूत्र है जो समस्त मानव सम्बन्धों के श्रेष्ठ में समाया रहता है। इन मानव सम्बन्धों में शासक और शासित के सम्बन्ध भी शामिल हैं। इसलिए, विधि का पालन राजा और प्रजा दोनों को ही समान रूप से करना पड़ता है। जॉन ने सच्चे राजा और अत्याचारी राजा के भेद को बहुत अधिक महत्त्व दिया है। मध्ययुग के राजनैतिक साहित्य में उसने पहली बार यह प्रतिपादित किया कि अत्याचारी शासन का बंधन उचित है। 'जो व्यक्ति सत्तार की हाथ में लेता है, उसका सत्तार से मरना उचित है।'

"अत्याचारी शासक और शासक में फर्क मात्र अथवा मुख्य अन्तर यह है कि शासक विधियों का पालन करता है और जनता के ऊपर उनके अनुमते ही शासन करता है और स्वयं को उनका श्रेष्ठ भाग्य मांगता है। यह विधि के कारण ही राज्य के शासन प्रबन्ध में सबसे महत्त्वपूर्ण स्थान रहता है।"<sup>2</sup>

1. इन ग्रन्थों का मानक संस्करण सी० सी० जे० वेब (आक्सफोर्ड १६०६) का है। इसके कुछ अंशों का अनुवाद डिकिन्सन (Dickinson) ने The Statesman's Book of John of Salisbury के नाम से किया है (न्यूयॉर्क १९२७)। डिकिन्सन की प्रस्तावना पृष्ठ ६।

2. Bk. IV, Ch. I, Dickinson's trans., p. 3.

“विधि के कुछ पहलू ऐसे हैं जिनकी सदैव आवश्यकता बनी रहती है। वे सभी राष्ट्रों में समान रूप से लागू होते हैं। यदि उन्हें छोड़ा जाता है, तो दण्ड नित्यना आवश्यक है। राष्ट्रों के प्रांशक चिन्ता कर रहे कह सकते हैं कि शासक कानून के निदन्त में नहीं हैं। वल्की इन्ना ही कानून है। उसके ऊपर किसी प्रकार के प्रतिबन्ध नहीं हैं। लेकिन, फिर भी मैं यही कहूँगा कि राजा विधि द्वारा बंधे होते हैं।”<sup>1</sup>

जॉन ने भत्याचारी शासक का बंध करना उचित ठहराया है। इसके प्रति-रिक्त उसके विधि सम्बन्धी सिद्धान्त में तथा उसकी सार्वभौम मान्यता में ऐसी कोई बात नहीं है जिससे थॉमस सहमत न हो। जॉन ने इस विचार को अधिकतर सित्तों की शब्दावली में व्यक्त किया था। थॉमस ने इसको व्याख्या भरस्तू की पारिभाषिक शब्दावली में की। दोनों ही व्यक्ति विधि की सार्वभौमिकता के कायल थे।

### सेंट थॉमस : प्रकृति और समाज

(St. Thomas : Nature and Society)

भरस्तू की रचनाएँ ईसाई यूरोप को यहूदी तथा अरबी स्रोतों से प्राप्त हुईं। उसे ये रचनाएँ शुरू-शुरू में नास्तिक प्रतीत हुईं। इनके सम्बन्ध में चर्च की पहली प्रतिक्रिया यह हुई कि इन पर प्रतिबन्ध लगा दिया जाए। १२१० में और उसके बाद पेरिस विश्वविद्यालय में उनका प्रयोग निषिद्ध कर दिया गया था। तथापि, यह निषेध बहुत कारगर नहीं हुआ। चर्च ने यह बुद्धिमत्ता का कार्य किया कि उनके निषेध की अपेक्षा पुनर्निर्माण पर ज्यादा जोर दिया। मध्ययुगीन ईसाई धर्म की बौद्धिक उर्वरता का इसमें बढ़कर और कोई साध्य नहीं हो सकता कि उसने न केवल भरस्तू के दर्शन का स्वागत ही किया, प्रत्युत उसे रोमन कैथोलिक दर्शन का आधारस्तम्भ बना दिया। कहाँ तो भरस्तू के दर्शन को ईसाई धर्म का विरोधी माना गया था और कहाँ एक शताब्दी से कम समय में ही उसका ईसाई धर्म की दृष्टि में पुनराख्यान किया गया। यह कार्य मोंडिकेंट सम्प्रदायों (Mendicant Orders) के शिक्षकों ने विशेषकर दो डोमिनिकनों (Dominicans) एल्बर्ट महात्मा और उनके महत्तर शिष्य थॉमस एक्विनास (Thomas Aquinas) ने किया। यह सही है कि इस विजय की पूर्णता और स्थायित्व को प्रतिरजित रूप में समझा गया था।

थॉमस के ईसाईकृत भरस्तू के अलावा तेरहवीं शताब्दी के बाद से एवरोस्ट परम्परा (Averroist tradition) का ईसाई विरोधी भरस्तू भी था। परम्परागत धर्मशास्त्र की सीमाओं के भीतर भी डंस स्कोटस (Duns Scotus) और विलियम ऑकम (William of Occam) जैसे फ्रांसिसकन विचारकों को विद्वान तथा विवेक के उस घनिष्ठ सरलेपण में सदैव सन्देह रहा जिसके लिए थॉमस ने प्रयत्न किया था। चौदहवीं शताब्दी में ये विचार सम्बन्धी मतभेद सामान्य दर्शन के साथ राजनीतिक दर्शन में भी दृष्टिगत हुए।

थॉमस के दर्शन का मूलमन्त्र यह था कि उसने एक सार्वभौमिक संश्लेषण (universal synthesis), एक सर्वांगीण व्यवस्था (an all-embracing system)

1. Bk IV, Ch. VII. *ibid*, pp. 33. t.

के निर्माण का प्रयास किया। इस व्यवस्था का आधार समरसता (harmony) और समंजसता (consilience) का। ईश्वर और प्रकृति अत्यन्त व्यापक हैं। उनके बिनाल प्राण में हर प्रकार की विविधता सम्भव है। मनुष्य का सम्पूर्ण ज्ञान एक भ्रष्टाण्ड इकाई है। विशिष्ट विज्ञानों का धोत्र व्यापक होते हुए भी सर्वमुलम नहीं होता। प्रत्येक विज्ञान का एक अपना विशेष विषय होता है। इन सब से ऊपर दर्शन होता है। दर्शन एक बुद्धिसंगत शास्त्र है। वह समस्त विज्ञानों के सार्वभौमिक सिद्धान्तों की रचना का प्रयास करता है। बुद्धि से भी ऊपर ईसाई धर्मशास्त्र है। ईसाई धर्मशास्त्र सम्पूर्ण ज्ञान-विज्ञान की परावाष्ठा है। यह दैवी अनुभूति पर निर्भर है, यद्यपि अनुभूति बुद्धि से ऊपर है। वह बुद्धि के प्रतिकूल नहीं है। धर्मशास्त्र उस व्यवस्था की पूर्ण पर देता है जिसके विज्ञान और दर्शन केवल भादि हैं। वह इस व्यवस्था की अविच्छिन्नता को कदापि समाप्त नहीं करता। धर्म बुद्धि की परिपूर्णता है। धर्म और बुद्धि मिलकर ही ज्ञान के मन्दिर का निर्माण करते हैं। उनका एक दूसरे से सम्पर्क नहीं होता।

धर्मशास्त्र ने प्रकृति की जो तस्वीर खींची थी, वह उसकी ज्ञान सम्बन्धी योजना से पूरी तरह मेल खाती थी। प्रह्लाण्ड एक प्रकार की श्रृंखला है जिसमें सब से ऊपर ईश्वर है और नीचे मनुष्य प्राणी। ये सभी प्राणी अपनी अपनी प्रकृति के अनुसार पूर्णता की प्राप्ति करना चाहते हैं। वे अपनी आन्तरिक प्रेरणा के अनुसार ही कार्य करते हैं। वे अपनी पूर्णता के अनुसार ही प्रकृति की श्रृंखला में अपना उचित स्थान प्राप्त करना चाहते हैं। अधिब पूर्ण प्राणी अपने से निम्न प्राणी के ऊपर शासन करता है, ठीक उसी प्रकार जैसे कि ईश्वर सबके के ऊपर शासन करता है और आत्मा शरीर पर। प्रत्येक प्राणी का, चाहे वह कितना ही छोटा क्यों न हो, अपना एक महत्त्व होता है। उसका अपना एक स्थान, अपने कर्तव्य, अपने अधिकार होते हैं। इनके द्वारा ही यह सम्पूर्ण में योग देता है। इस सम्पूर्ण योजना का एक प्रयोजन है। इस व्यवस्था में मनुष्य समस्त जीवित प्राणियों के बीच एक विशेष स्थान रखता है। इसका कारण यह है कि मनुष्य की केवल पारिरीक प्रकृति ही नहीं होती, उसकी एक बौद्धिक और आध्यात्मिक आत्मा भी होती है जिसके कारण यह ईश्वर के समीप होता है। समस्त प्राणियों में अकेला यही ऐसा है जिसके शरीर और आत्मा दोनों हैं। इसी आधारभूत तथ्य पर के समस्त संस्थाएँ तथा विधियाँ टिकी हुई हैं जो उसके जीवन को संचालित करती हैं।

धर्मशास्त्र का सामाजिक और राजनैतिक जीवन सम्बन्धी सिद्धान्त उसकी प्रकृति सम्बन्धी विचार योजना का ही एक अंग है। उसके सामाजिक और राजनैतिक विचार दर्शन तथा धर्मशास्त्र विषयक ग्रन्थों में बिसरे पड़े हैं।<sup>1</sup> समस्त प्रकृति की

1. Summa theologica Ia, 2ae, 99 90 108 (एतका अर्थानुसार पादसंज्ञक दि. टोमिजिकर प्राक्सि ने किया था, सन् 1011-12)। उनमें अपनी मूल के अन्वय दो अर्थानुसार और छोटी थी। इनमें से एक De regimine principum है। (अर्थानुसार गेर्हार्ड वी. वेचन द्वारा, टोरियो, 1035)। इस पुस्तक के पहले दो राज शासन में लिखे थे। रोच सम्भवतः टोलेमी भोंक लुका (Ptolemy of Lucca) ने। दूसरी अर्थानुसार

भाति समाज भी ऐसे उद्देश्यों और साधनों की व्यवस्था है जिसमें निम्न श्रेणी उच्च श्रेणी की सेवा करता है और उच्च श्रेणी निम्न श्रेणी को पथ-प्रदर्शन तथा निवेदन प्रदान करता है। भरतू की अनुसरण करते हुए यॉमस ने समाज को थोड़ा थोड़ा की प्राप्ति के लिए सेवाओं के पारस्परिक विनिमय की व्यवस्था बताया है। इन्होंने विभिन्न पेशे अपना सहयोग प्रदान करते हैं। किसान और कारीगर नौतिक ज्ञान देते हैं। पुरोहित प्रार्थना और धार्मिक कृत्य करता है। सक्षेप में, प्रत्येक वर्ग अपनी-अपनी कार्य करता है। समाज के हित के लिए यह आवश्यक है कि इस व्यवस्था में एक शासक वर्ग भी हो। जिस प्रकार आत्मा शरीर पर शासन करती है या उच्च प्रकृति निम्न प्रकृति पर शासन करती है, उसी प्रकार शासक वर्ग को समाज के अन्य वर्गों पर शासन करना चाहिए। यॉमस ने राज्यों की स्थापना और शान्त, नगरो के आयोजन, प्रासादों के निर्माण, बाजारों की स्थापना और शिक्षा की अनिर्दिष्ट की ईश्वरीय नीति से तुलना की है। ईश्वर अपनी इस नीति के द्वारा ही सत्ता का निर्माण करता है और उस पर शासन करता है।

इसलिए, राजपद एक ऐसा पद अथवा न्यास है जो सम्पूर्ण समाज के लिए है। अपने निम्नतम प्रवाहन की भांति शासक भी सामाजिक हित में कुछ योग देता है। यही उसकी सार्यकता है। वह अपनी शक्ति ईश्वर से इसलिए प्राप्त करता है कि मानव जीवन में व्यवस्था लाए। वह अपनी इस शक्ति का प्रयोग समाज की भलाई के लिए करता है। वह आवश्यकता से अधिक न तो अपनी शक्ति का प्रयोग कर सकता है और न कर के द्वारा सम्पत्ति ही छीन सकता है। इसलिए, शासन का नैतिक उद्देश्य अत्यन्त महान् है। स्थूल रूप से शासक का कार्य राज्य के प्रत्येक वर्ग को ऐसी दिशा में निर्दिष्ट कर देना है जिससे कि मनुष्य सुखी तथा सद्गुणयुक्त जीवन व्यतीत कर सकें। समाज में मनुष्य का वास्तविक उद्देश्य भी यही है। मानव जीवन का चरम लक्ष्य तो भौतिक समाज से परे स्वर्गीय जीवन में प्रवेश करने का है। लेकिन, यह मानवी शक्ति से बाहर की बात है। इस काम को तो सामकों की भ्रमसा पुरोहित ज्यादा अच्छी तरह कर सकते हैं। लेकिन, यॉमस ने मुख्यवस्तिव राजनैतिक जीवन को इस चरम उद्देश्य की प्राप्ति में भी सहायक माना है। भौतिक शासक का कार्य यह है कि वह शान्ति और सुखवस्था कायम रखे, सार्वजनिक प्रशासन, न्याय, प्रविरक्षा सम्बन्धी सारे आवश्यक कार्य करे, जहाँ नहीं बुराई पैदा हों, उनका निवारण करे और थोड़ा थोड़ा जीवन के मार्ग में घाने वाली सनस्त बाधाओं का नाश करे। अपने इन सनस्त कार्यों के द्वारा भौतिक शासक मानवी सुख-शान्ति की स्थापना करता है।

राजनैतिक शासन का नैतिक प्रयोजन यह है कि सत्ता सीमित होनी चाहिए और उनका प्रयोग विधि के अनुसार होना चाहिए। अत्याचारी शासन (tyranny)

इति भरतू की पॉलिटिक्स पुस्तक की वीणा है। इस पुस्तक के शब्द पहले हीन सनस ने लिखे थे, रेण शब्द पीटर ऑफ आवरने ने (Peter of Auvergne) ने। देखिए M. Grabmann, *Die echten Schriften des H. Thomas Von Aquin* in C. Baumker's *Beitrage zur Gesch d. Phil d. Mittelalters*. Vol. XXII.

को थॉमस भी जॉन ऑफ सैलिसबरी (John of Salisbury) की भांति ही नापसन्द करता था। तथापि, उसने अत्याचारी शासक के वध का लुलकर समर्पण नहीं किया है। यदि सम्पूर्ण जनता चाहे, तो प्रतिरोध कर सकती है। प्रतिरोध के इस अधिकार पर केवल एक नैतिक प्रतिबन्ध लगा हुआ है। प्रतिरोधियों की कार्यवाही से सामान्य हित को उस बुराई की अपेक्षा जिसने निवारण का वे प्रयास कर रहे हैं, कम हानि पहुँचनी चाहिए। थॉमस राजद्रोह (sedition) को भयकर पाप समझता था। लेकिन, उसने अत्याचारी शासन के प्रतिरोध को राजद्रोह नहीं माना है। अत्याचारी शासन के सम्बन्ध में थॉमस ने पुरानी मध्ययुगीन परम्परा का भरस्तू की विचारधारा के साथ समन्वय स्थापित कर दिया और इसमें उसे कोई कठिनाई नहीं हुई। इसका कारण यह है कि वे दोनों ही सिद्धान्त यूनान से निकले थे। यूनान में अत्याचारी शक्ति को तिरस्कार की दृष्टि से देखा जाता था। दोनों सिद्धान्तों के अनुसार शक्ति उसी समय तक न्यायपूर्ण थी जब तक कि वह सामान्य हित का प्रतिपादन करती हो। थॉमस ने भरस्तू से ऐसी कोई महत्वपूर्ण वस्तु प्राप्त नहीं की जिसे उसने इस विषय में तत्कालीन ज्ञान में जोड़ा हो। वह मुख्य रूप से शासक के ऊपर नैतिक मर्यादाएँ लागू करना चाहता था। इस विषय में बान्नी या सर्वमानिक पक्षों में उसकी कोई रुचि नहीं थी। थॉमस शासन प्रणालियों के विषय में भरस्तू से अधिक कुछ नहीं यह सच है। थॉमस ने राजतन्त्र (monarchy) को सर्वश्रेष्ठ शासन-प्रणाली माना है। इस विषय में उसने पॉलिटिक्स की तर्कशैली का ही अनुसरण किया है। थॉमस ने यह बात तो साफ-साफ कही है कि राजा की शक्ति सीमित होनी चाहिए लेकिन इस सम्बन्ध में उसने अपने शासन को त्रिकुल स्पष्ट नहीं किया है। सम्भवतः, थॉमस का शासक यह था कि राजा को अपनी शक्ति का प्रयोग राज्य के अन्य प्रधान अधिकारियों, जो उनके परामर्शदाता तथा निर्वाचक थे, के साथ करना चाहिए।

थॉमस ने यह बात भी साफ कही है कि सत्त्वा शासन, जो अत्याचारी शासन से भिन्न होता है, 'बैध' होता है। लेकिन, इस सदर्भ में दैय सत्ता का क्या अभिप्राय है, इसकी उम्मेद कहीं सटीक व्याख्या नहीं की है। यद्यपि यह रोमन विधि से परिचित था, तथापि अपने इस अध्ययन में उसे यह नहीं मालूम था कि प्रभुसत्ताचारी शासक की शक्ति स्वयं विधि से ऊपर बढाई गई है। वह पोप तथा सम्राट के बाद विवाद सम्बन्धी साहित्य से भी परिचित रहा होगा। लेकिन, उसे यह प्रेरणा नहीं मिली कि यह उन सिद्धान्तों की परीक्षा करता जिनके ऊपर राजनैतिक सत्ता टिकी होती है। अत्याचारी शासन के सम्बन्ध में विचार करते हुए उसने अत्याचारी के विरुद्ध उपलब्ध दो शासनो का उल्लेख किया है। कुछ शासकों में शक्ति जनता से प्राप्त होती है। इस अवस्था में जाता उन शक्तियों को लागू कर सकती है जिनके अनुसार सत्ता प्रदान की गई हो। दूसरा उपचार वहाँ उपलब्ध होता है जहाँ कि किसी शासन का राजनैतिक प्रधान हो। इस अवस्था में शिकायत के निवारण के लिए उच्चतर शासक से शक्ति की जा सकती है।<sup>1</sup> लेकिन, उसने इन दोनों शासन-प्रणालियों को दो

विशिष्ट प्रकार की शासन प्रणालियाँ माना है। इससे यह प्रतीत होता है कि राज-  
नैतिक सत्ता के स्रोत के सम्बन्ध में उसका कोई सामान्य सिद्धान्त नहीं था।

### विधि का स्वरूप

#### (The Nature of Law)

थॉमस ने राजनीतिक दर्शन के इतने महत्त्वपूर्ण प्रश्न पर विचार नहीं किया, इसका कारण यह प्रतीत होता है कि वह मध्ययुगीन परम्परा के अनुसार विधि की अत्यधिक पवित्रता का कायल था। वह विधि की सत्ता को स्वमसिद्ध मानता था, मनुष्य पर आधारित नहीं। उसने मानवी विधि को देवी विधि के साथ समुदाय करने का निरन्तर प्रयास किया। इस कार्य में एक तो वह समन्वय स्थापित करने की अपनी प्रवृत्ति के कारण तल्लीन हुआ। इसका दूसरा कारण यह भी था कि वह विधि के क्षेत्र को अत्यन्त व्यापक मानता था। विधि का क्षेत्र मानवी सम्बन्धों को नियमित करने तक ही सीमित नहीं था, प्रत्युत् उससे कुछ विस्तृत था। उसके मत से मानवी विधि उस देवी शासन-व्यवस्था का एक अभिन्न भाग थी जिसके अनुसार स्वर्ग में तथा पृथ्वी में प्रत्येक वस्तु का शासन होता है। थॉमस का विचार था कि यह व्यवस्था सीधे ईश्वर के विवेक से उत्पन्न हुई है। यह व्यवस्था सभी प्राणियों सजीव और निर्जीव, पशु और मानव के सम्बन्धों का नियमन करती है। सकुचित मानवी अर्थ में विधि एक सार्वभौमिक तन्त्र की अग्रगण्य थी। हाँ, इसका महत्त्व घटकर था। उसे यह बात महत्त्वपूर्ण मानून पड़ती है और उसने इसीलिए विधि सम्बन्धी सामान्य सिद्धान्त का अपने राजनीतिक दर्शन के अन्य किसी भाग की अपेक्षा अधिक सावधानी से विस्तार किया है। इसलिए, उसका विधि का वर्गीकरण उसके दर्शन का एक महत्त्वपूर्ण भाग है। लेकिन, उसकी इस चेष्टा ने विधिसम्मत सत्ता की वानुनी अथवा सत्प्राप्त परिभाषा को एक गोल प्रश्न बना दिया। गैर-कानूनी शासक केवल मानवी अधिकारों और सत्प्राप्तों का ही उल्लंघन नहीं करता। वह उस सम्पूर्ण देवी विधान के प्रति भी विद्रोही है जिसके द्वारा ईश्वर सत्ता पर शासन करता है।

थॉमस ने विधि के चार वर्ग माने हैं। उनमें केवल एक वर्ग ही मानवी है। उसका विधि सम्बन्धी दृष्टिकोण अत्यन्त व्यापक था। आज के पाठक को वह अत्यन्त वैविध्यपूर्ण लग सकता है। इसका कारण यह नहीं था कि वह प्रकृति को ईश्वर की इच्छा द्वारा शासित मानता था। इसका कारण यह था कि वह मानवी समाज को तथा उसकी सत्प्राप्तों को विश्व व्यवस्था का एक विशिष्ट स्तर मानता था। उसका विचार था कि इस स्तर पर वही सिद्धान्त प्रचलित हैं जो कि अन्य स्तरों पर। प्रकृति में या समाज में, निरंकुश इच्छा का बहुत कम महत्त्व है। दोनों वृद्धि अपनी आदेशों द्वारा अधिक शासित होते हैं, शक्ति द्वारा कम। थॉमस का देवी अथवा मानवी इच्छा सम्बन्धी ऐसा कोई सिद्धान्त नहीं था जिसने प्रकृति अथवा समाज के लिए आदेश द्वारा विधि का निर्माण किया हो। थॉमस के अनुसार विधि के चार भेद विवेक के ही चार रूप हैं। ये विवेक-व्यवस्था के चार स्तरों पर अपने को प्रकट



करते हैं। पॉपस ने उनके ये नाम रखे हैं शाश्वत विधि (Eternal law), प्राकृतिक विधि (Natural law), दैवी विधि (Divine law) और मानवी विधि (Human law)।

शाश्वत विधि (Eternal law) व्यवहारल ईश्वर की बुद्धि के साथ समीकृत है। यह दैवी बुद्धि की शाश्वत योजना है जिसके द्वारा सम्पूर्ण सृष्टि व्यवस्थित होती है। यह विधि स्वयं अपने में मनुष्य की भौतिक प्रकृति से ऊपर है और मनुष्य की समझ से बाहर है लेकिन इसी कारण यह मनुष्य के विवेक के प्रतिबल नहीं है। जहाँ तक मनुष्य की शान्द प्रकृति अनुमति देती है, ईश्वर की बुद्धिमत्ता और प्रच्छाई में मनुष्य का भी भाग रहता है। ईश्वर की ये विभूतियाँ मनुष्य के अन्दर भी प्रवृत्त होती हैं। तथापि, मनुष्य की प्रकृति दैवी पूर्णता का केवल विकृत चित्र ही प्रस्तुत कर पाती है। दूसरी विधि प्राकृतिक विधि (Natural law) है। यह सृष्टि के प्राणियों में दैवी बुद्धि का प्रतिबिम्ब है। इस विधि की प्रेरणा से सभी प्राणी प्रच्छाई को प्राप्त करना और सुराई को दूर करना चाहते हैं। वे अपनी प्राकृतिक क्षमता के अनुसार पूर्णतम जीवन व्यतीत करना चाहते हैं। जैसा कि अस्तु ने कहा था, मानव जाति के प्रसंग में इसका अभिप्राय एक ऐसे जीवन की अभिलाषा है जिसमें मनुष्य अपनी बुद्धि के अनुसार आचरण कर सके। पॉपस ने मनुष्य की इस प्रकृति में अनेक उदाहरण दिए हैं। मनुष्य समाज में रहना चाहता है। वह अपनी जीवन रक्षा करना चाहता है। वह बच्चों को पंदा करता है और उनको शिक्षा देता है। वह सत्य की शोक और अपनी बुद्धि का विकास करता है। प्राकृतिक विधि में वे सारी बातें शामिल हैं जो मनुष्य की प्रकृति को स्थापकतम आधार देती हैं।

पॉपस का दैवी विधि सम्बन्धी विवेचन अत्यन्त रोचक था। यहाँ वह प्राकृतिक विवेक (Natural reason) की सीमा पर पहुँच गया था। इस सम्बन्ध में उसका एक विशिष्ट दृष्टिकोण है। दैवी विधि से उसका अभिप्राय साक्षात्कार (revelation) है। इसका एक उदाहरण वह विशेष विधि कहता है जो परमात्मा ने यहूदियों को अरद-जन मानकर दी। ईसाई नीति और विधि वे वे विविध नियम भी जो धर्मशास्त्रों अथवा शब्द के माध्यम से सत्कार को दिए गए हैं दैवी विधि के अन्तर्गत आते हैं। दैवी विधि प्राकृतिक विवेक की सृज नहीं, प्रत्युत् ईश्वर की कृपा का प्रसाद है। पॉपस ने ईसाई अनुभूति के महत्त्व को कम नहीं किया है। लेकिन, उसने इसके और विवेक के बीच बहुत अधिक व्यवधान नहीं माना है। अनुभूति विवेक को तराश देती है, उसे नष्ट नहीं करती। पॉपस की दार्शनिक पद्धति विवेक तथा विश्वास पर टिकी हुई है, लेकिन पॉपस को इतने जरा भी सन्देह नहीं था कि यह एक पद्धति है। राजनैतिक स्तर के सम्बन्ध में पॉपस के विचार और भी अधिक रोचक तथा महत्त्वपूर्ण थे। प्राकृतिक विधि केवल विवेक से उत्पन्न होती है। वह सभी मनुष्यों—ईसाई और पैगन में समान रूप से पाई जाती है। इसलिए, व्यापार और वास्तव सामान्य रूप से ईसाई धर्म के ऊपर अक्षयत्व नहीं है। इसके कारण नागरिक आदेश-पालन का दायित्व कमजोर नहीं होता, प्रत्युत् और बर जाता है। पैगन शासन के ईसाई प्रजाजनों को उसकी अज्ञानता नहीं करनी चाहिए। पॉपस

नास्तिकता को एक भयकर अपराध मानता था। नास्तिकता सचाई पर, जिस पर मुक्ति निर्भर है, परदा डाल देती है। चर्च प्रजाजनों को इस बात की अनुमति दे सकता है कि वे नास्तिक मानव की प्रयत्ना करें। लेकिन, चर्च को भी कोई शासक केवल इसीलिए अपदस्थ नहीं करना चाहिए कि वह नास्तिक है। इस प्रश्न के सम्बन्ध में थॉमस का दृष्टिकोण बड़ा सन्तुलिता और युक्तिमय है। इसका कारण सन्दर्भ उावे ऊपर धरस्तू के प्राकृतिक समाज का प्रभाव है। यह एगिडियस कोलोना (Egidius Colonna) जैसे भागामी शताब्दी के उग्र पोपवादियों के, जिनके ऊपर धरस्तू का प्रभाव कम पड़ा था, दृष्टिकोण से बिलकुल उल्टा था।

शास्त्र, प्राकृतिक और दैवी विधियाँ व्यवहार की ऐसी निश्चित मानक हैं, जो मनुष्य के ऊपर लागू जम्पर होती हैं, लेकिन वे मनुष्यो तक ही सीमित नहीं हैं और न वे केवल मनुष्य की प्रकृति के ऊपर ही आधारित हैं। जो विधि विशेष रूप से मनुष्यो के लिए है, उसे थॉमस ने मानवी विधि (Human Law) का नाम दिया है। थॉमस मानवी विधि के दो भेद मानता है—राष्ट्रो की विधि (ius gentium) और नागरिको की विधि (ius civile)। उसके विचार से यह विधि एक विशिष्ट विधि है क्योंकि यह एक ही प्रकार के प्राणियों के जीवन का नियमन करती है। इसलिए यह विधि केवल मनुष्यो के ऊपर ही लागू होती है। दूसरे अर्थ में, मानवी विधि किन्हीं नये सिद्धान्तों का मूलपात नहीं करती। वह व्यवस्था के उन व्यापक नियमों को जो सारे ससार में प्रचलित हैं, मानव समाज के ऊपर लागू करती है। विधि एक ऐसे मानव को निर्धारित करती है जिसके अनुसार कोई प्राणी या तो किसी कार्य के लिए प्रेरित होता है या निम्नी कार्य से रचना है। मनुष्य अपनी बुद्धि के कारण अथ प्राणियों से भिन्न होता है। इसलिए, मानवी विधि का मानव तत्त्व बुद्धि है। बुद्धिशीलता का अभिप्राय सामाजिकता है। इसलिए, मानवी विधि निम्नी एक व्यक्ति अथवा वर्ग की भलाई के लिए नहीं, प्रत्युत सर्वसाधारण की भलाई के लिए होती है। इसी कारण विधि के मूल में किसी एक व्यक्ति की इच्छा नहीं, प्रत्युत सर्वसाधारण की सत्ता होती है। यह सम्पूर्ण जनता की भलाई के लिए सम्पूर्ण जनता की सृष्टि होती है। यह कभी तो विधि-निर्माण के रूप में प्रकट होती है और कभी लोकाचार के रूप में। कभी-कभी उसके पीछे एक ऐसे सार्वजनिक अधिकारी की स्वीकृति होती है जिसके कंधों पर समाज की देखभाल का कार्य डाल दिया गया हो। प्रायः, थॉमस प्रत्यापन (promulgation) की विधि की एक अनिवार्य विशेषता समझता था। उनकी विधि की पूरी परिभाषा यह है, 'विधि सामान्य हित के लिए विवेक का एक अध्यादेश है। यह उस व्यक्ति के द्वारा निवाला जाता है जिसके कंधों पर समाज की देखभाल होती है। विधि प्रख्यापित भी होती है'।<sup>1</sup> थॉमस ने प्राचीन विश्वास को 'विधि' का रूप दिया। उसने विधि की परिभाषा बहुत कुछ धरस्तू की शब्दावली में की। हाँ, इस परिभाषा से उसने नगर राज्य का सदर्भ निवाला दिया। इस परिभाषा पर ईसाई परम्परा का प्रभाव

1 Summa theol., Ia. 2ae, q 90, 4.

अवश्य पढा रहा। अरररू की शब्दावली ने इन परिभाषा को अधिक व्यवस्थित रूप प्रदान किया।

यद्यपि उपर्युक्त परिभाषा में मानवी विधि का विशेष प्रसंग है, लेकिन थॉमस का शास्त्रविद तर्क यह मात्रम पढ़ना है कि मानवी विधि प्राकृतिक विधि से निकलती है। थॉमस के विचार से मनुष्य की प्रकृति ही कुछ ऐसी है कि मानवी सम्बन्धों का विनियमन किया जा सकता है और आवश्यकता पड़ने पर बल का प्रयोग भी हो सकता है। जो बात मूल रूप से उचित तथा सही होती है, शक्ति उस चीज को बल प्रदान करती है। सब मिलाकर मानवी विधि को प्राकृतिक विधि की एक उपनिधि (Corollary) कहा जा सकता है। प्राकृतिक विधि को मानवी विधि का रूप धारण करने के लिए अधिक निश्चित और प्रभावशाली बनना पड़ता है जिससे कि यह मानव जीवन की आरम्भ और विशेष परिस्थितियों में उपयोगी हो सके। उदाहरण के लिए कत्ल करना प्रकृति के तिलाफ है क्योंकि यह मान्य तथा व्यवस्था के प्रतिबल पड़ता है। लेकिन, प्राकृतिक विधि में मरत की कोई ऐसी सटीक परिभाषा नहीं दी गई है जो उसे अन्य मानव वर्धों से पृथक् करती हो। प्राकृतिक विधि में इसका लिए किसी विशिष्ट दृष्टि की भी व्यवस्था नहीं है। दूसरे शब्दों में, यह कार्य गलत है क्योंकि यह समाज में आचरण के एक विशिष्ट नियम का उल्लंघन करता है। चूंकि, यह कार्य गलत है, इसलिए इसे रोक देना चाहिए या दंडित करना चाहिए। लेकिन, इसे रोकने या दंडित करने का प्रयत्न मुख्यतः नीति का प्रयत्न है और यह समय, स्थान तथा परिस्थिति के अनुसार बदल सकता है। सिद्धान्त सर्वत्र तथा सर्वत्र एक सा ही है। इसका कारण यह है कि मनुष्य की मूल प्रवृत्तियाँ सर्वत्र एक-ही रहती हैं। मनुष्य की इस अन्तर्भूत प्रकृति का विकास भिन्न-भिन्न शक्तियों और भिन्न-भिन्न राष्ट्रों में अलग-अलग रीति से हो सकता है। इसलिए, यद्यपि शासन के स्वरूपों में निरंतर परिवर्तन होता रहता है तथापि इन सबके पीछे एक सत्य, एक विधि और एक न्याय है। जीवन का साध्य एक है, लेकिन उसके साधन अनेक हैं।

विधि तथा शासन सम्बन्धी यह नैतिक सिद्धान्त अत्यन्त सटीक और व्यापक है। जॉन लॉक (John Locke) का रचना काय थॉमस के चार सताव्सी वाद का है। लॉक को भी सत्तावादी शासन को अपदस्त करने के जाना के मूल अधिकार के समर्थन में दृढ़ कर विद्वत्सनीय कोई तर्क नहीं मिला। प्राकृतिक विधि और मानवी विधि के अन्तर्भूत नैतिक सम्बन्ध लॉक के लिए भी वही है जो थॉमस के लिए थे। दोनों व्यक्तियों के लिए सामान्य विवेक और न्याय से अपने प्रजाजनता की भाँति ही संधा हुआ है। शासन की सकारात्मक विधि (positive law) सम्बन्धी धर्म का आधार यह है कि यह उसे प्राकृतिक विधि के अनुसृत्य रखना चाहिए। यद्यपि नियमन हृष्टा का कार्य नहीं है, प्रत्युत यह समय और परिस्थिति के साथ समायोजन है। शासन कुछ विशेष व्यवस्थाएँ अपनाकर समाधान अभी समय देता है जबकि मानवी विधि की शाब्दिक व्याख्या अनुचित होती है। शासन के हाथों में केवल बड़ी शक्ति होती है जो उसे सर्वसाधारण को भलाई करने के उपनयन में

प्राप्त हो जाती है। इसलिए, थॉमस के अनुसार, शासक को केवल इतनी ही व्यक्तिगत सम्पत्ति रखनी चाहिए जितनी सार्वजनिक हित की दृष्टि से जरूरी हो, यद्यपि सम्पत्ति मानवी विधि की सस्या है, प्राकृतिक विधि की नहीं। सबसे बड़ बर बात यह है कि एक व्यक्ति का दूसरे व्यक्ति के ऊपर शासन का अभिप्राय यह नहीं होना चाहिए कि शासित व्यक्ति की स्वतन्त्रता का पूर्णतया दमन हो जाये। कोई भी व्यक्ति हर परिस्थिति में आशावाद नहीं रह सकता। दास तक की भारता स्वतन्त्र होती है। (इस सिद्धान्त को भरस्तू गुदिवल से ही समझ पाता)। इसलिए, धर्त्याचारी शासन का विरोध एक अधिकार ही नहीं, प्रत्युत एक कर्तव्य भी है।

थॉमस का ईसाई भरस्तूवाद (Christian Aristotelianism) इस बात का स्पष्टीकरण कर देता है कि उसने आध्यात्मिक और लौकिक सत्ताओं के बह-विवाद में इतना सतुलित दृष्टिकोण क्यों अपनाया। उसका दृष्टिकोण सभी पोपवादी का दृष्टिकोण कहा जा सकता है। थॉमस यह मानता था कि कुछ परि-स्थितियों में चर्च शासक को अपेक्ष्य कर सकता है और प्रजाजनो से कह सकता है कि वे अपने प्रजाजनो के प्रति निष्ठा न रखें।<sup>1</sup> वह चर्च को साधारण से लेकी शक्ति मानता था।<sup>2</sup> लेकिन, फिर भी वह स्वयं को गेसोसियन परम्परा के भीतर समझता था। उसके विचार से चर्च मनुष्य की एकता का पूर्णतम प्रतीक था। लेकिन, इसका यह अभिप्राय नहीं था कि वह लौकिक शक्ति के महत्त्व को कम समझता था या लौकिक और आध्यात्मिक सत्ताओं के भेद को नगण्य मानता था। उस समय चर्च की आध्यात्मिक उच्चता को तो सभी स्वीकार करते थे। लेकिन कुछ धार्मिक विधिवेत्ता इसे वैधानिक उच्चता का रूप देना चाहते थे थॉमस ने अपने भरस्तूवाद (Aristotelianism) के कारण उन धार्मिक तर्कों का विचार नहीं किया जिनका उद्य पोपवादी, जो भरस्तू से कम प्रभावित थे, प्रयोग करते थे। थॉमस एवेरोइस्ट (Averroist) या प्रकृतिक भरस्तूवाद (naturalistic Aristotelianism) की ओर से भी उदासीन था। प्रकृतिक भरस्तूवा विवेक और साक्षात्कार के बीच बड़ी भेद मानता था। थॉमस ने इस सिद्धान्त को पराजित किया था।<sup>3</sup> इस पृथक्करण की सर्वश्रेष्ठ व्याख्या मार्तिलियो मॉर्रो पाडुआ (Marsilio of Padua) ने की है। इतने राज्य के शुद्ध लौकिक सिद्धान्त

1 *Summa Theol*, 2a, 2ae, q 12 2

2 *De reg princ*, 1, 14

3 मार्टिन शारमैन ने थॉमस के ईसाई भरस्तूवाद का सीधे-सीधे साक्षात्कारी 'परोक्ष' पोपिय सत्ता के सिद्धान्त के साथ, एवेरोइस्ट भरस्तूवाद (Averroist Aristotelianism) का चर्च और राज्य को पृथक् करने वाले सिद्धान्त के साथ, और भरस्तू-विरोधी या आध्यात्मिक परम्परा का 'प्रत्यक्ष' शक्ति सिद्धान्त के साथ अन्तस्सम्बन्ध स्थापित किया है। देखिए, *Studien über den Einfluss der aristotelischen philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das verhältnis Von Kirche und Staat*, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abt.*, 1934, Heft 2

के विषय में निर्णायक योग दिया। थॉमस ने ईसाई परम्परा में दणित ईसाई समाज के सिद्धान्त को दानरत माना है। बाद-विवाद होने रहने हैं, लेकिन वे कोई धार्मिक-भूत परिवर्तन नहीं करते। थॉमस के दर्शन ने जगत् श्रीचित्त का पता लगाने की कोशिश की। उसने ईश्वर, प्रकृति और मनुष्य की एक ऐसी युक्तिमय व्यवस्था प्रतिपादित करने का प्रयास किया जिसके अन्तर्गत समाज तथा भ्रमणिक सत्ता (civil authority) अपना उचित स्थान प्राप्त कर सकें। इस अर्थ में थॉमस का दर्शन मध्ययुगीन सम्प्रदाय के नैतिक तथा धार्मिक विश्वासों को सबसे परिष्कृत रूप से व्यक्त करता है।

### दांते का दशम साम्राज्य

(Dante The Idealized Empire)

थॉमस का दर्शन चर्च के दृष्टिकोण से ईसाई यूरोप के दशम दशक का प्रामाणिक विवरण माना जा सकता है। इसकी वजह से दांते द्वारा निरूपित सर्वभौमिक साम्राज्य के सिद्धान्त के साथ तुलना की जा सकती है।<sup>1</sup> दांते की पुस्तक में पोग के नियन्त्रण से सम्राट की स्वतन्त्रता का समर्थन किया गया है। इसलिए, पोग और सम्राट के बाद-विवाद में वह थॉमस तथा जॉन ऑक सेलिगवरी के प्रतिपादित में था। लेकिन, उनमें विवाद सम्बन्धी मतभेदों के बावजूद सामान्य सिद्धांतों के विषय में काफी सहमति है। वे तीनों ही व्यक्ति यूरोप को एक एकीकृत ईसाई समाज समझते थे। यह समाज ईश्वर की ओर से नियुक्त दो सत्ताओं—धार्मिक सत्ता और सौविक सत्ता—द्वारा शासित होता था। ये दोनों सत्ताएँ मध्ययुग की दो महान् सस्थाओं—चर्च और साम्राज्य में निहित थीं। वे तीनों ही विचारक राजनैतिक तथा सामाजिक प्रश्नों पर आरम्भिक मध्ययुग की धार्मिक तथा नैतिक परम्परा के दृष्टिकोण से विचार करते हैं। यद्यपि थॉमस और दांते ने अपने विचारों की अरस्तू की शब्दावली में व्यक्त किया है, फिर भी वे इस परम्परा के नियन्त्रण में हैं। दांते ने थॉमस के आधी शताब्दी बाद लिखा था। तथापि, वह परम्परा से अधिक बंधा हुआ था। उसने जिस साम्राज्य का समर्थन किया है, वह केवल कल्पना-लोक की ही वस्तु था।

दांते के राजनैतिक दर्शन पर दो बातों का बहुत असर पड़ा है—(१) राजनैतिक दलबन्दी के पक्षस्वरूप उसे पत्रोरेंस छोड़ कर भागना पड़ा था, और (२) जगत् जीवन-काल में इटली में पोगवादी तथा राजवादी दलों के बीच बेहद विग्रह रहा था। इस घटका से उसे शान्ति का एकमात्र रास्ता यही दिखाई देना था कि सम्राट की संबंधाही सत्ता के अधीन साम्राज्य की एका स्थापित हो। दांते अपने इस अर्थवत् संस्कारों के कारण साम्राज्य के पक्ष का समर्थन नहीं था। उनका साम्राज्यवाद सर्वभौमिक शान्ति का ही साधन रूप था। पोगवादी के प्रति उनका विरोध स्पष्ट ऐसा

1. *De Monarchia* की रचना सम्राट हेनरी के इटली अभियान के समय १२९०-१२९२ में हुई थी। अश्वेतों में इसके अनेक अनुवाद हुए हैं। इनमें अश्वेत अनुवाद सी० एच० रिफोर्ड (Temple classics में) और ए० हेनरी (बोस्टन, १९०४) के हैं।

या जिसने इटली के देशभक्तों को बारम्बार प्रेरणा दी थी। पोप की नीति ही कुछ ऐसी थी कि उससे सर्वत्र कुछ न कुछ सघर्ष बना रहता था। फ्रांस किसी न किसी पक्ष के मान्यता पर 'मध्यस्थता' करने के लिए सर्वत्र प्रस्तुत रहता था। मरि दाते की रचनाओं ने इटालियन भाषा के निर्माण में प्रभूत योग दिया था, फिर भी दाते राजनीति में राष्ट्रवादी नहीं था। दाते ने ऐसे समय में जब कि पोप तथा फ्रिन्सि दि पेंजर के वादविवाद में फ्रांस से राष्ट्रवाद घपना सर उठा रहा था उस पुरानी साम्राज्य-नीति या समर्थन किया जो भूतकाल में विनाशक सिद्ध हो चुकी थी।

दाते के ग्रन्थ का उद्देश्य वही था जो साम्राज्य के भ्रम्य समर्थकों का हेतु चतुर्थ तथा फ्रिगेरी सप्तम के वाद-विवाद के समय से रहा था। साम्राज्य के भ्रम्य समर्थकों की भाँति दाते भी यह प्रमाणित करना चाहता था कि सम्राट् की शक्ति सीधे ईश्वर से प्राप्त होती है और इसलिए वह ईश्वर से स्वतन्त्र होता है। दाते ने पोप की भाष्यात्मिक शक्ति को पूरी तरह से स्वीकार किया लेकिन भ्रम्य साम्राज्य-वादियों की भाँति उसने भी इस गैलाशियन सिद्धान्त को पूरी मान्यता दी कि दोनों शक्तियाँ केवल ईश्वर में समुक्त हैं और इसलिए सम्राट् से ऊपर कोई भ्रम्य मनुष्य नहीं है। अपने पक्ष के समर्थन में दाते ने जो प्रमाण उपस्थित किया था, वह रोमन विधि के नवीन अध्ययन से प्राप्त हुआ था। वह प्रमाण यह था कि चूँकि मध्ययुगीन साम्राज्य रोमन साम्राज्य की परम्परा में है, इसलिए उसे भी वह सार्वभौम सत्ता प्राप्त होनी चाहिए जो रोमन साम्राज्य को प्राप्त थी। तथापि, दाते को तर्कशैली वैधानिक नहीं, प्रत्युत् धार्मिक थी। यॉमस की भाँति उसने भी अपने सार्वभौमिक समाज के सिद्धान्त को भरस्तू से प्राप्त सिद्धान्तों के साँचे में रखा।

अपने ग्रन्थ के पहले अध्याय में दाते ने इस प्रश्न पर विचार किया है कि "क्या ऐहिक राजतन्त्र सत्ता की भलाई के लिए आवश्यक है?" उसने 'ऐहिक राजतन्त्र' की परिभाषा 'समस्त ऐहिक प्राणियों का शासन' वह कर की है। मनुष्यों का प्रत्येक सभ किसी न किसी साध्य को प्राप्त करने के लिए होता है। जिस तर्क के द्वारा भरस्तू ने नगर राज्य को परिवार तथा गाँव से ऊँचा सिद्ध किया है, प्रायः उसी तर्क का आश्रय लेकर दाते ने सार्वभौम साम्राज्य को भ्रम्य समस्त समाजों में ऊँचा सिद्ध किया है। मनुष्य का विशिष्ट गुण उसकी बुद्धि है। इसलिए, मनुष्यजाति का वास्तविक उद्देश्य बुद्धियुक्त जीवन प्राप्त करना है। यह उसी समय सम्भव है जब कि सार्वभौम शान्ति हो। सार्वभौम शान्ति मनुष्य की प्रसन्नता के लिए तो आवश्यक है ही, वह मनुष्य के चरम सत्य को प्राप्त करने का भी आवश्यक साधन है। प्रत्येक सहकारी उद्यम के लिए निदेशन की आवश्यकता है। इसलिए, प्रत्येक समाज को एक शासक की आवश्यकता है। इस प्रकार, दाते ने सिद्ध किया कि सम्पूर्ण मनुष्य जाति एक शासक के अधीन एक समाज है। इस शासक के शासन की उसने प्रकृति के ऊपर ईश्वर के शासन से तुलना की है। ईश्वर का शासन अपनी एकता के कारण पूर्ण होता है। इसलिए, यदि मानवी शासन को भी पूर्ण होना है, तो उसे सभी मनुष्यों को अपनी सत्ता में रखना चाहिए। जिसमें सबसे अधिक यथायत्ता होती है, उसमें सबसे अधिक एकता होती है और जिसमें सबसे अधिक एकता होती है, वही सर्वश्रेष्ठ होता

है। पुनः मनुष्यों में उस समय तक शान्ति नहीं हो सकती जब तक कि उनमें लोभ तथा पशुपात से परे कोई ऐसा उच्चतम न्यायाधीश नहीं होता जो शासकों के पारस्परिक विवादों को सुलझा सके। इसी प्रकार, संसार में उस समय तक स्वतन्त्रता नहीं हो सकती जब तक कि अत्याचार और दमन से परे कोई सत्ता न हो। इन तर्कों में साम्राज्य का परम्परागत आदर्शिकरण और नव्य अस्तित्ववाद का समन्वय है।

दांते ने अपनी पुस्तक के दूसरे अध्याय में इस प्रश्न पर विचार किया है कि "क्या रोम की जनता के लिए साम्राज्य का गौरव धारण करना उचित था?" दांते का कहना था कि इतिहास में ईश्वर की इच्छा प्रकट होती है। रोम के इतिहास से प्रकट होता है कि उसके अस्तित्व में ईश्वर का पय-प्रदर्शन रहा था। भाग्य के बल पर ही रोम के राज्य की रक्षा हो सकी। उसके नागरिकों का चरित्र भी बड़ा उदात्त था। रोमनों ने किसी लोभ के कारण साम्राज्य का निर्माण नहीं किया। वे तो सबकी भलाई के लिए—विजिताओं और विजितों दोनों की भलाई के लिए—साम्राज्य की स्थापना करना चाहते थे।

"लोभ साम्राज्यिक हित के प्रतिद्वन्द्व होता है। पवित्र रोमनों ने लोभ को त्याग दिया था। उन्होंने सार्वभौमिक शान्ति और एकात्मता का वरण किया। उन्होंने मानवजाति की सार्वजनिक सुरक्षा के लिए अपने लाभ को उपेक्षा की।"<sup>2</sup>

ईश्वर की इच्छा लम्बाइयों और सपनों में भी प्रकट होती है। दांते के विचार से रोम का साम्राज्य विद्वत् साम्राज्य की स्थापना की दिशा में पाँचवीं प्रयत्न था। अनेकानेक वर्षों के प्रयत्न में सफल हुआ। उसने अपने अन्य समस्त दावेदारों को पीछे छोड़ कर और अपने प्रतिद्वन्द्वियों को पराजित कर यह सिद्ध कर दिया कि ईश्वर की दृष्टि में यही संसार पर शासन करने का अधिकारी है। दांते ने स्वयं ईसाई धर्म के कुछ सिद्धान्तों द्वारा अपने मत को पुष्ट किया। जब तक कि ईसा को किसी विधि-सम्मत सत्ता ने दण्ड न दिया होता, मनुष्यों के पापों के लिए उसे दण्डित न होना पड़ता और न वह मानव जाति की मुक्ति या ही पय प्रशस्त कर पाता। इसलिए पावलेट (Pallio) और ऑगस्टस (Augustus) की सत्ता विधिमगत और अधिकार-पूर्ण रही होगी। इन तर्कों में भी प्राचीन और नवीन का अपूर्व समन्वय है। यहाँ ईसाई धर्मशास्त्र की सूत्रियों द्वारा पंगन विश्वासों की प्राचीनता को सिद्ध किया गया है।

पुस्तक का अन्तिम अध्याय अधिक विवादास्पद था। इसमें पोपवादिया के इस तर्क का दण्डन किया गया था कि साम्राज्य की सक्ति पोप के माध्यम से प्राप्त की गई है और यह प्रतिपादित किया गया था कि साम्राज्य की सक्ति सीधे ईश्वर से प्राप्त की गई थी। यहाँ दांते ने धार्मिक विधिवेत्ताओं का विरोध किया और पोप को साम्राज्यियों को धर्म की सुनियामक मानने से इनकार कर दिया। उल्लेख बहना था कि धर्मशास्त्रों का स्थान अब से ऊपर है। इसके बाद प्रधान धर्मियों के कार्य बताते हैं। पोप की आज्ञाकारिता केवल परम्पराओं का महत्व रखती है जिन्हें धर्म बदल सकता है। इसके बाद दांते ने धर्मशास्त्रों के उन मुख्य अवतरणों की परीक्षा की

जिनके अनुसार चर्च की शक्ति लौकिक शासकों की शक्ति से ऊपर बताई जाती थी। उसने लौकिक इतिहास के दो पूर्वोदाहरणों कोस्टन्टाइन के दान (Donation of Constantine) और चार्लमैन (Charlemagne) के साम्राज्यारोहण की भी परीक्षा की। उसका विचार था कि कोस्टन्टाइन का दानपत्र तो भ्रम था क्योंकि सम्राट् को साम्राज्य का हस्तांतरण करने की कोई वैधानिक शक्ति नहीं थी। इस प्रश्न की ऐतिहासिक प्रामाणिकता पर आपत्ति होने के काफी समय पहले से ही विधिवेत्तों का यह आम विचार था। इन तर्कों ने दूसरे कथित पूर्वोदाहरण का भी समाधान कर दिया। यदि पोप के पास वैधानिक रूप से साम्राज्यिक शक्ति नहीं हो सकती थी, तो वह उसे चार्लमैन को दे भी नहीं सकता था। अन्त में, दाते ने यह सामान्य ठकं प्रस्तुत किया कि लौकिक शक्ति को धारण करना चर्च की प्रकृति के विरुद्ध है। चर्च का राज्य इन सत्तार का नहीं है।

यद्यपि पोप और सम्राट् के बाद विवाद में पॉपस और दाते एक दूसरे के बिलकुल विरोधी थे, लेकिन फिर भी उनके आधारभूत विद्वांस एक से थे। पॉपस और दाते ने भरस्तू को स्वीकार किया था। जॉन ऑफ सेलिसबरी भरस्तू के पुनरुत्थान से पहले हुआ था। लेकिन, इसकी वजह से इन तीनों विचारकों में कोई खास अन्तर नहीं पड़ता। इन तीनों ही विचारकों के अनुसार मानवजाति एक समाज है जिसको एक प्रधान की आवश्यकता है। ये सभी विचारक यह स्वीकार करते हैं कि मनुष्य की प्रकृति में आध्यात्मिक तथा भौतिक तत्वों का सम्बन्ध है तथा प्रत्येक तत्व के लिए एक उपयुक्त सत्ता की आवश्यकता है। इसलिए, सत्तार का शासन आध्यात्मिक और लौकिक शक्तियों के बीच विभाजित है। प्रत्येक शक्ति का अपना अपना विशिष्ट अधिकार-क्षेत्र है। एक विद्वत्वापी समाज को कॉमनवेल्थ भी कहा जा सकता है और चर्च भी। इसमें केवल थोड़ा ही फर्क है। चर्च ही का राज्य, शक्ति की सायंकता इसी में है कि उससे सत्तार का नैतिक और धार्मिक कल्याण हो। सत्ता ईश्वर से भी प्राप्त होती है और जनता से भी। राजा विधि व्यवस्था का प्रधान होने के साथ-साथ विधि के अधीन भी है। उसकी शक्ति भरने प्रजाजनो से अधिक है लेकिन यह सम्पूर्ण समाज से कम है। उसकी सत्ता विवेक की आवाज है लेकिन उसकी बलप्रवर्ती शक्ति उन नियमों को लागू करने के लिए आवश्यक होती है जो विवेक द्वारा आरोपित किये जाते हैं। समाज के सम्बन्ध में सर्वोत्कृष्ट सिद्धान्त यह है कि वह एक सावयव सत्ता है जिसके विभिन्न वर्ग कार्यकारी भग हैं और विभिन्न सगठनकारी सिद्धान्त हैं। उचित नियन्त्रणकारी शक्ति स्वयं समाज की भलाई है। इसमें उसके सदस्यों की शाश्वत मुक्ति भी सम्मिलित है। सार्वभौमिक आचारों की इस विशाल व्यवस्था में सभी मनुष्य, यहाँ तक कि सभी प्राणी सम्मिलित हैं। इस देवी नाटक में ईश्वर से लेकर अग्रम से अग्रम प्राणी तक अपनी भूमिका भटा करता है और शाश्वत जीवन लाभ करता है।

चर्च के सस्थापकों से लेकर तेरहवीं शताब्दी तक की ईसाई जगत् की लम्बी परम्परा पर नव्य भरस्तूवाद का पहला प्रभाव इस सर्वोच्च सदलेपण के रूप में पड़ा। पॉपस और दाते ने भरस्तू के प्रभाव के फलस्वरूप इस परम्परा को और भी



अवस्थित रूप दिया। इस परम्परा में अनेक कठिनाइयाँ थी जिन्हें वह दूर नहीं कर सकी थी प्रत्युत् उसने छिपा भर लिया था। थॉमस अपनी दर्शन-पद्धति को पूरा भी नहीं कर सका था कि उसमें दारों दिखाई पड़ने लगीं। अरस्तू के आत्म-निर्भर समाज के सिद्धान्त को साम्राज्य के ऊपर घटित करना बड़ा कठिन था। दाते में यह कठिनाई स्पष्ट थी। यदि थॉमस के सामने भी साम्राज्य मुख्य विषय होता, तो उसे भी इस कठिनाई का सामना करना पड़ता। चर्च के पास धार्मिक सत्ता थी। वह अपनी उत्पत्ति भी अति प्राकृतिक यत्नाता था। इसके विपरीत अरस्तू का दर्शन प्राकृतिक था। इस स्थिति में चर्च को अरस्तू के दर्शन में उचित स्थान देना काफी मुश्किल काम था। अरस्तू के राजनैतिक दर्शन का मूलमन्त्र यह विश्वास है कि समाज मनुष्य की प्राकृतिक प्रवृत्तियों के कारण विकसित होता है। मनुष्य समाज के बिना रह नहीं सकता। मनुष्य की अपनी प्रकृति की पूर्णता के लिए जिन वस्तुओं की आवश्यकता होती है, समाज उसे वे सारी वस्तुएँ देता है। शरीर से पृथक् आत्मा का कल्याण, सांसारिक जीवन से परे आत्मा का भवितव्य, दूसरे लोक के सम्बन्ध में अधिकार रखने वाली सस्था, बुद्धि से इतर खोतो द्वारा प्रकट सत्य, ये सारी बातें अरस्तू के दर्शन से मिल नहीं जाती थी और अरस्तू के समाज सम्बन्धी सिद्धान्त के अनुरूप नहीं थी। अरस्तू के राजनैतिक दर्शन का सार यह है कि राज्य समाज के प्राकृतिक विकास का परिणाम है। राज्य की क्षयकता इस बात में है कि वह बिना किसी धार्मिक बन्धन के कुछ नैतिक मूल्यों की रक्षा करता है। अरस्तू के इस प्रभाव के कारण ही थॉमस ने लौकिक मामलों में चर्च के हस्तक्षेप के अधिकार पर बड़े समय से विचार किया है। आगामो सताब्दी में विलियम ऑफ ओकम (William of Occam) तथा मार्सिलियो ऑफ पादुआ (Marsilio of Padua) हुए। इन पर भी अरस्तू का प्रभाव थॉमस से कम नहीं था। लेकिन वे थॉमस की इसी परम्परा तथा उससे दर्शन की समन्वयमूलक प्रवृत्ति से बहुत दूर थे। चर्च पर या ईश्वरानुभूति पर कठोर आपत्ति करने का कोई विचार नहीं था। पतन का पहला चिह्न यह था कि बुद्धि और श्रद्धा, आध्यात्मिक और लौकिक में तीव्र विभेद उत्पन्न हो गया। इसके बाद दोनों का क्षेत्र सीमित होता चला गया। अन्ततोगत्वा आध्यात्मिक शक्ति केवल प्रतीन्द्रिय जगत् तथा आन्तरिक जीवन में ही सम्बन्ध रखने लगी।

### Selected Bibliography

"The Unity of Mediaeval Civilization" By Ernest Barker.  
In Church, State and Study, London, 1930, Ch. 2.

A History of Mediaeval Political Theory in the West By R. W. Carlyle and A. J. Carlyle. 6 Vols London and New York 1903-36.  
Vol. V, (1928), Part I, Chs IV and V, Vol. VI (1936), Part I, Ch. VII.

The Statesman's Book of John of Salisbury: Being the Fourth, Fifth and Sixth Books and Selections from the Seventh and Eighth Books of the Policraticus, Trans. by John Dickinson, New York, 1927, Introduction.

- A History of Political Theories, Ancient and Mediaeval* By W. A. Dunning, New York, 1902 Ch VIII.
- Reformateurs et Publicistes del' Europe Moyen age Renaissance* By Adolphe Franck Paris, 1864
- Dante et la philosophie* By Etienne Gilson, Paris, 1930, Ch 3
- Thomas Aquinas His Personality and Thought* By Martin Grubmann Trans by Virgil Michel New York, 1928, Chs 11, 12
- The Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers* Ed by F J C Hearnshaw London, 1923, Chs. 3, 4, 5
- Social Theories of the Middle Ages, 1200, 1500* By Bede Jarret London, 1926
- Die Staatslehre des Dante Alighieri* By H. Kelsen Vienna 1905.
- "Organic Tendencies in Mediaeval Political Thought" By Ewart Lewis In *American Political Science Review*, Vol XXXII (1938) p 849.
- "Natural Law and Expediency in Mediaeval Political Theory" By Ewart Lewis In *Ethics*, Vol L (1939-40), p 144
- The Growth of Political Thought in the West, From the Greeks to the End of the Middle Ages* By C H McIlwain, New York, 1932 Ch VI
- Illustrations of the History of Mediaeval Thought and Learning* By R L Poole, second edition, revised. London, 1902 Ch VIII
- "Political Thought to C 1333" By W. H V Reade. In the *Cambridge Mediaeval History*, Vol VI (1929), Ch XVIII
- "The Political Theory of Dante" By W. H V. Reade In *Dante De Monarchia* Oxford, 1916 Introduction.
- La doctrine politique de Saint Thomas D. Aquin* By B Roland Gosselin, Paris, 1928
- The Social Teaching of the Christian Churches* By Ernest Troeltsch Trans by Olive Wyon 2 Vols London, 1931, Ch II.
- John of Salisbury* By C J Webb, London, 1932
- "Dante and United Italy" By Karl Witte In *Essays on Dante* Trans by C M Lawrence and P H Wicksteed, London, 1898
- L'idée d L'état dans Saint Thomas d'Aquin* By J Zeiller. Paris, 1910

## फिलिप दि फेयर और बोनिफेस अष्टम (Philip The Fair And Boniface VIII)

सेंट थोमस (St Thomas) और दांते (Dante) एक यूरोपीय समाज की परम्परा के इतने कट्टर भक्त थे कि वे यह नहीं समझ सके कि इस परम्परा की बुनियादें कितनी कमजोर थीं। वे उन आसन्न परिवर्तनों का भी अभास नहीं पा सके जो उनसे दूर शादवत समझी जाने वाली व्यवस्था को नष्ट कर सकते थे। दांते यह नहीं समझ सका कि चौदहवीं शताब्दी का साम्राज्य यूरोप की राजनीति पर वास्तविक नियन्त्रण नहीं रख सकता था। अब राष्ट्रीयता की भावना ने विभिन्न जनों के बीच चौड़ी खाई पैदा कर दी थी। साम्राज्य इस खाई को नहीं पाट सकता था। तेईसवीं शताब्दी में विधि-शास्त्र का व्यापक अध्ययन हुआ था। इस अध्ययन ने नागरिक विधि और धार्मिक विधि दोनों पर भारी असर डाला था। मेलाशियन सिद्धान्त ने लौकिक शक्ति और धार्मिक शक्ति के बीच सामंजस्य की कल्पना की थी। लेकिन, अब स्थिति बदलती जा रही थी। दांते और थोमस इस परिवर्तन को नहीं समझ सके। यहाँ अस्तु के पथ प्रदर्शन से काम नहीं चल सकता था। राजनैतिक चर्चाओं का अब वैधानिक आधार दृढ़ होता जा रहा था। इसका दार्शनिकों और धर्मशास्त्रियों पर शासकों की अपेक्षा धीरे-धीरे प्रभाव पड़ा। धार्मिक विधिवेत्ताओं ने पोपशाही के एक नये सिद्धान्त का निर्माण किया था। इस सिद्धान्त के अनुसार चर्च का धार्मिक अनुशासन का अधिकार वैधानिक निरोधण के दावे के रूप में बदल गया था। चौदहवीं शताब्दी में सोलहवीं शताब्दी की भाँति ही धार्मिक विधि की वैधता को अस्वीकार करने इस दावे का जवाब नहीं हो सकता था। इस समय यदि पोप के शोभाधिकार को उचित सीमाओं में रखना था तो यह जरूरी था कि धार्मिक शक्ति और लौकिक शक्तियों का स्पष्ट विरूपण किया जाता तथा धार्मिक शक्ति की सीमाएँ निर्धारित कर दी जातीं। अन्ततः, थोमस और दांते यह भी पूर्ण रूप से नहीं समझ सके कि अस्तु के पालिटिक्स ग्रन्थ में लौकिकता के बीज छिपे हुए थे। अस्तु के अनुसार नागरिक समाज स्वयं ही पूर्ण और आत्मनिर्भर है। उसे अपनी पवित्रता के लिये शक्ति प्राकृतिक सत्त्व की आवश्यकता नहीं है। चौदहवीं और पन्द्रहवीं शताब्दियों में विघटन की ये सभी प्रवृत्तियाँ दिखाई देने लगी थीं।

यह प्रक्रिया तीन महान् चरणों में सम्पन्न हुई। इस अध्याय में तथा प्रागे के दो अध्यायों में हम इसी विषय पर विचार करेंगे। पहला चरण १२६६ में १३०३ तक का पोप और फ्रांस के राज्य का वाद विवाद था। इस वाद विवाद ने पोप के साम्राज्यवाद के सिद्धान्त को जो धार्मिक विधि में पहले ही से निश्चित था, पूर्ण कर दिया। इसके साथ ही फ्रांस के राज्य की राष्ट्रीय एकता में इसे निश्चित रूप से पराजित कर दिया। अब इसके विरोध में निश्चित रूप धारण करना शुरू किया। धार्मिक

शक्ति की सीमाएँ निर्धारित की गईं और विभिन्न राज्य स्वतन्त्र राजनैतिक समारों के रूप में उदित होने का दावा करने लगे। दूसरा चरण २५ वर्ष बाद उठा। इन्हें जॉन २२वें (John XXII) और लेविस दि बवेरियन (Lewis the Bavarian) में वाद-विवाद हुआ। इस वाद-विवाद में पोप की प्रभुसत्ता के विरोध ने मूर्त रूप धारण किया। विलियम ऑफ ओकम (William of Occam) ने राजनीति में दुरादाही आध्यात्मिक फ्रांसिस्कनो (Franciscans) के पक्ष का प्रतिपादन किया था। उन्हें ईसाई परम्परा में पोप की प्रभुसत्ता के खिलाफ जितने भी तर्क उपलब्ध हो सकते थे, उन सबको हस्तामलकबन् कर दिया था। मारसिलियो ऑफ पाडुआ (Marsilio of Padua) ने नागरिक समाज की आत्मनिर्भरता की लौकिकता (Secularism) और इरास्तियनिज्म (Erastianism) का रूप दे दिया था। इस वाद-विवाद में आध्यात्मिक शक्ति के क्षेत्राधिकार को सीमित किया गया और उसके कार्यों को परलोक तक ही मर्यादित रखने की चेष्टा की गई। तथापि, एक सस्या के रूप में चर्च ध्रुव भी प्रगति बना रहा। तीसरा वाद-विवाद स्वयं चर्च में ही आरम्भ हुआ। इस बार आध्यात्मिक और लौकिक सत्ता का सघर्ष नहीं था बल्कि स्वयं चर्च में ही पोप की निरकुशता के खिलाफ आवाज उठी। पोप के प्रजाजनों ने पोप के ऊपर सर्वधानिक और प्रतिनिधि शासन की मर्यादाएँ आरोपित करने का प्रयास किया। कन्सिलियर पार्टी का चर्च में यह प्रयास विफल हुआ। लेकिन भागे चल कर लौकिक शासकों और उनके प्रजाजनों के बीच यह वाद-विवाद इसी ढंग पर चला।

### प्रचारवादी

#### (The Publicists)

बोनिफेन छठम और फिलिप दि फेयर के बीच जो वाद-विवाद हुआ उसका स्तर पूर्ववर्ती वाद-विवादों से ऊँचा था। इस वाद-विवाद में विविध प्रश्नों को प्रवेश-वृत्त प्रतिक शीक ढंग में रखा गया। सभी पुराने तर्क पेश किये गये और उनकी नये ढंग से व्याख्या करने की कोशिश की गई। धर्म-शास्त्रों के पुराने उद्धरणों का फिर से विश्लेषण किया गया। पुराने ऐतिहासिक दृष्टान्तों की फिर से परीक्षा की गई। मास्टेन्टाइन ने दानपत्र और साम्राज्य के हस्तान्तरण जैसे पुराने सीमा विह्वल का फिर से आख्यान किया गया। ऊपर से देखने पर मालूम पड़ सकता है कि कुछ भी परिवर्तन नहीं हुआ था लेकिन वास्तविकता यह है कि राजनैतिक दर्शन का एक नया अध्याय शुरू हो गया था। पहली बात तो यह है कि धर्म पोप के साम्राज्यवाद के सिद्धान्त ने एक व्यवस्थित रूप धारण कर लिया था। इस समय लौकिक सत्ता व सभी रूपों के ऊपर पोप की प्रभुत्व शक्ति का तर्क ठीक-ठीक पेश किया गया। दो शक्तियों के पुराने गैर-साधन सिद्धान्त को त्यागा तो नहीं गया लेकिन उसकी व्याख्या कुछ इस तरह से की गई कि उसका पुराना अर्थ बिलकुल बदल गया। यह ध्यान देने योग्य है कि जिस समय पोप के साम्राज्य के सिद्धान्त को व्यवस्थित रूप में पेश किया जा रहा था, उस समय उसकी वह व्यावहारिक नीति बिलकुल असफल हो गई थी। बोनिफेन न एक आताब्दी पूर्व के इन्नोसेंट तृतीय (Innocent III) की नीतियों

को फिर से जीवित करने की चेष्टा की थी लेकिन वह अपने प्रयत्न में सफल नहीं हो सका था। उसने इसका परिणाम यह हुआ था कि पोप प्रायः तीन चौथाई घतान्दी तक फ्रांस के राजा के हाथों में बन्धुवली बना रहा। इस असफलता ने यूरोप की राजनीति में राष्ट्रीय भावना के एक नये तत्व को प्रकट किया। तथापि, इसका सैद्धान्तिक महत्त्व भी था। इसने राजनैतिक शक्ति के रूप में राजपद के एक ऐसे सिद्धान्त को उत्पन्न किया जो साम्राज्य की परम्परा पर आधारित नहीं था। मध्य धर्म (Sacerdotium) और साम्राज्य (Imperium) इन दो विश्वव्यापी शक्तियों में विवाद नहीं था। प्रत्युत् मध्य विवाद के दो पक्ष थे— फ्रांस का स्वतन्त्र राजा और पोपसाही।

इस वाद विवाद ने विशाल साहित्य को जन्म दिया।<sup>1</sup> इस साहित्य का अधिकांश विवादास्पद तथा सामयिक था। फिलिप के समय में जो साहित्य रचा गया था, उसका दृष्टिकोण पोप और सम्राट के पूर्ववर्ती विवादों से भिन्न था। यह कहना तो सायद गलत होगा कि लेखक धार्मिक तत्त्वों में रुचि नहीं रखते थे। लेकिन यह बात जरूर है कि उनमें से बहुत से लेखक लौकिक हित के ही समर्थक हैं। सायद यह कहना प्रतिशयोक्ति न हो कि इस साहित्य का दृष्टिकोण मध्यवर्गीय है। राजा के अधिकांश समर्थक वकील थे। उन्होंने इस व्यवसाय का प्रशिक्षण प्राप्त किया था। वे राजदरबार की गौरी में थे। उन्होंने आनुवंशिक राजतन्त्र के समर्थन में रोमन विधि के समस्त साधन जुटा दिये। यह स्वाभाविक है कि उनकी रचनाओं में राजनैतिक यथार्थवाद का प्रभाव है और वे प्रशासन की समस्याओं के सम्बन्ध में भी विनित्त हैं। शासन का वाणिज्य सिक्को, लौकिक शिक्षा, न्यायिक प्रक्रिया और उपनिवेशों आदि से क्या सम्बन्ध हो इन सभी प्रश्नों पर विचार किया गया है। मध्य यूरोप के बौद्धिक जीवन में शिक्षित और व्यावसायिक रूप से प्रशिक्षित वर्ग का आविर्भाव हो गया। मध्य युग में इसके पहले ऐसे किसी राजनैतिक साहित्य का निर्माण नहीं हुआ जो मता के प्रतिबन्धों का इतना धालोचक हो या उनसे इतना स्वतन्त्र हो।

राजा के पक्ष में लिखे गये साहित्य की यह विशेषता हम यहाँ एक उदाहरण से स्पष्ट करेंगे। इस ग्योजन के लिये हम पियरे डूबोइस (Pierre Dubois) के रोचक व्यक्तित्व को देख सकते हैं। यद्यपि वह राजनैतिक सिद्धान्तवादी तो नहीं था लेकिन वह मध्य युग का सबसे बड़ा पम्पलेट लिखने वाला था।<sup>2</sup> वह व्यवसाय से

1 *Libelli de lite* जैसा कोई संग्रह तो नहीं है। लेकिन आर० शोलज (R. Scholz) ने *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schonen und Bonifaz VIII* (Stuttgart, 1903) में सम्पूर्ण साहित्य का विश्लेषण किया है। यह इन विषय पर सामयिक प्रति है। कार्लोविल ने इस साहित्य के अधिकांश का आरांश प्रस्तुत किया है। देखिए *op. cit.* Vol. V (London, 1929), Part II Ch. viii—x

2. उसने कई पैम्पलेट लिखे हैं। उसका सबसे विचित्र पैम्पलेट *De recuperare uno terro sancto* है। इसकी रचना १३०६ में हुई थी। इसका पहिले अंश तक सम्पादन लंग्लोइस (Langlois) ने किया और पैरिस से १८३१ में छपवाया। इसका पहला भाग जो १३०६ के राजा के प्रति सम्बोधित था, छपा। लेकिन वारताव में यह फिलिप दि फेरर के लिए अनिर्देशित था। इसके दूसरे भाग में सम्पूर्ण यूरोप और निकट पूर्व में फ्रांस के प्रभाव को बढ़ाने की योजना थी। देखिए, Scholz *op. cit.* pp 375 ff.

सकील था। उसने राजा और चर्च के बाद विवाद को फिर से जीवित करने के बाद अपनी एक विशेष योजना प्रस्तुत की। यह मानना जरा मुश्किल है कि वह अपनी इस योजना में गम्भीर था। उसकी योजना यह थी कि फ्रांस को अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में बड़ी स्थान प्राप्त करना चाहिये जो मध्ययुगीन विचारधारा ने साम्राज्य को दिया था और जो अब साम्राज्य की दुर्बलता के कारण रिकव पडा हुआ था। पियरे डूबोइस का कहना था कि युद्ध को समाप्त करने के लिये फ्रांस की अध्यक्षता में यूरोपीय राज्यों का एक सन्धय (alliance) बन जाना चाहिये। इस सन्धय की एक प्रतिनिधिक परिषद् और एक स्थायी मजालत होनी चाहिये। स्थायी मजालत मित्र राज्यों के पारस्परिक विवादों को हल कर सकती है। पियरे डूबोइस इस उद्देश्य को प्राप्त करने के लिये चर्च के अन्दर भी धामूल सुधार चाहता था। वह चाहता था कि धर्मशास्त्रों में ब्रह्मचर्य का पासन समाप्त कर दिया जाय, धार्मिक क्षेत्राधिकार राजा की मजालतों को प्राप्त हो जाय और पोप का प्रदेश भी राजा की मिन जाये, तथा इसके बदले में पोप को वार्षिक पेंशन दे दी जाये। डूबोइस ने शिक्षा के पुनर्गठन का भी सुझाव दिया। उसका सुझाव था कि शिक्षा को धर्म-निरपेक्ष बना दिया जाना चाहिये। उसने स्त्रियों की शिक्षा को भी हिमायत की। वह पाठ्यक्रम में निम्नलिखित विषयों को रखना चाहता था:—यूनानी, हिब्रू, अरबी और प्राधुनिक भाषाएँ, विधि, विविक्ता और विज्ञान, दर्शन और धर्मशास्त्र। अब यूरोप के बौद्धिक जीवन में विद्वविद्यालयों का महत्त्वपूर्ण स्थान हो गया था। डूबोइस की शिक्षा योजना से बढ कर इसका और कोई प्रमाण नहीं हो सकता। अन्त में डूबोइस ने फ्रांस के आन्तरिक सुधार के लिये भी एक योजना प्रस्तुत की। इस योजना में उसने सेना और मजालतों के सुधार पर विशेष बल दिया। वह न्याय को सस्ता, समान तथा द्रुत करना चाहता था। उसने सिक्को के मानकीकरण और उद्योग व्यापार के प्रोत्साहन की ओर भी ध्यान दिया। यह योजना बड़ी भव्य थी और सब मिलाकर आदर्शवादी थी। लेकिन इसके कुछ अंग विशेषकर न्याय-व्यवस्था सम्बन्धी अंग व्यावहारिक थे।

### दोनों पक्षों की सापेक्ष स्थिति

(The Relative Position of the two Parties)

फिलिप तथा बोनिफेस के विवाद के स्वरूप ने दोनों पक्षों के विद्वान्त के विकास पर व्यापक प्रभाव डाला। सबसे महत्त्वपूर्ण प्रश्नों का आधार यह था कि फिलिप ने फ्रांस के पादरी वर्ग पर कर लगा कर धन एकत्रित करने का प्रयास किया। बोनिफेस ने इस प्रकार के कराधान को अर्बच बताया और घोषणा कर दी कि पादरी पोप की अनुमति के बिना कर न दें। लेकिन, कुछ साल बाद उसे पीछे हटना पडा क्योंकि उसने देखा कि इस प्रश्न पर, जिसे आजकल की शब्दावली में राष्ट्रीय प्रश्न कहा जाएगा, फ्रांस के पादरी वर्ग ने अपने राजा का साथ दिया। जहाँ तक व्यावहारिक राजनीति का प्रश्न है, यह विवाद महत्त्वपूर्ण था क्योंकि पोप भूतकाल में बिल परम्परागत षालो पर निर्भर रहता था, वे इस समय सफल नहीं हुईं। बोनिफेस राजा के सामने में दलबन्दी पंदा कर राजा को विवश करने में असफल रहा।

स्पष्ट था कि अब राजनीतिक एकता की एक शक्ति सक्रिय थी। दूसरी ओर धार्मिक सम्पत्ति पर कर लगाना राजतन्त्र के लिए जीवन और मरण का प्रश्न बन गया था। यदि बोनिफेस की नीति सफल हो जाती, धर्मोत्प्रेषण की धमकी के बिना पादरी कर देना अस्वीकार कर देते, तो यूरोप में कोई भी राजतन्त्र पोप की सहमति के बिना नहीं टिक सकता था। यदि चर्च के अधिकारियों की सारी भूमि सामंती करों से मुक्त हो जाती, तो सामंती राजतन्त्र भी जीवित नहीं रह सकता था। पुनः, राजा उस एकमात्र नीति का पालन करने से वंचित हो जाता जिनके पालन में सामंती राजा मजबूत हो सकते थे। यह नीति थी कि व्यापारी वर्गों को राजदरबारों में लाया जाए और प्रशासन श्रावणनिर्भर अधिकारियों के हाथों में सौंपा जाए। किल्बिप के शासन की सबसे बड़ी सफलता यह थी कि उसने फ्रांस के महान् न्यायालय पैरिस की फासमेंट (Parlement of Paris) का पुनर्गठन किया।

इस बाद-विवाद का सम्बन्ध धार्मिक सम्पत्ति के अधिकारों से था। पोप के समयों में पहले की अपेक्षा कहीं उग्र दृष्टिकोण ग्रहण किया। पदारोहण सम्बन्धी आदिविवाद (investiture struggle) में यह तम हो गया था कि धार्मिक सम्पत्तियों में चर्च स्वतन्त्र है। लेकिन, इन स्वतन्त्रता का यह अर्थ कदापि नहीं हो सकता था कि चर्च के अधिकारियों की सम्पत्ति नागरिक उत्तरदायित्वों से मुक्त रहेगी। प्रश्न यह उठा कि क्या सम्पत्ति के पक्ष में पोप का दावा पादरियों की दरिद्रता की उस घोषणा के खिलाफ नहीं था जो ईसाई धर्म हमेशा करता रहा था। जो हो, इस प्रश्न ने यह बहुत आवश्यक् कर दिया कि धार्मिक और लौकिक के बीच स्पष्ट विभाजक रेखा खींची जाए और दोनों शक्तियों के स्वरूप की गहरी छान-बीन की जाये। सम्पत्ति एक लौकिक वस्तु थी। लेकिन, चर्च भी सम्पत्ति के बिना अपना काम नहीं चला सकता था। यदि इसका यह अर्थ था कि धार्मिक शक्ति ऐसी प्रत्येक वस्तु तक विस्तृत है जो धार्मिक उद्देश्य की प्राप्ति में सहायक हो, तो लौकिक मामलों में भी चर्च अन्तिम न्यायालय हो जाता है। इसके विपरीत यदि धार्मिक शक्ति केवल उन्हीं मामलों तक सीमित थी जिनके लिए भौतिक साधनों की आवश्यकता नहीं पड़ती थी, तो फिर धार्मिक शक्ति की वास्तविक शक्ति नहीं समझा जा सकता था चाहे उसे भावनात्मक रूप में बिलना ही गौरव और महत्त्व दिया जाता। इस प्रकार, यह सिद्धान्त दो दिशाओं में भागे बढ़ सकता था। पोप की ओर से कुछ इस प्रकार का दावा प्रस्तुत किया गया कि पोप की निरीक्षण (supervision) और निर्देशन (direction) की अन्तिम शक्ति प्राप्त है। चर्च और उसकी अंतिम लौकिक शासन का अन्तिम कारण किए बिना ही ऐसे किसी भी प्रश्न पर, जिस पर विवाद किया जाता, अन्तिम न्यायालय बन गई। राजा की ओर से यह कहा गया कि चर्च की शक्ति जहाँ तक हो सके, सीमित रहनी चाहिए, उसे केवल अन्तिम अर्थों में प्रश्नों पर ही विचार करना चाहिए और अन्तिम शक्ति के लिए उसे लौकिक शासन पर निर्भर रहना चाहिए।

मात्र के बाद विवाद में दोनों पक्षों की नीति विपरीत स्थिति उन्नी हो गई। इस बार लौकिक शक्ति नहीं, प्रत्युत धार्मिक शक्ति बचाव पर थी। इस कारण

केवल राजा की सत्ता नहीं, प्रत्युत् पोप की शक्ति भी कसौटी पर थी। चर्च में पोप की शक्ति, उसके विरुद्ध नास्तिकता का अभिप्राय लगाने की सम्भावना, धार्मिक सम्पत्ति पर उसका नियन्त्रण, सैद्धान्तिक प्रश्नों में उसकी प्रामाणिकता, उत्तरे में चर्च शासन के घोर उसमें पोप के योग के सम्पूर्ण प्रश्न की गहरी जाँच पड़ताल की गई। चर्च की प्रगति में इस प्रश्न का उठना सबसे महत्त्वपूर्ण था। भ्रष्टानी शताब्दी में भास के प्रति पोपशाही की अधीनता घोर महान् सम्भेद के बाढ़ (Scandal of the Great Schism) ने जो इसका सीधा परिणाम था, चर्च के शासन को यूरोप के राजनीतिक विवाद का सबसे महत्त्वपूर्ण विषय बना दिया। इस बाढ़-विवाद में धार्मिक सत्ता के स्वरूप का ही विश्लेषण नहीं हुआ, प्रत्युत् पोपशाही को चर्च की उच्चतम शक्ति मानना प्रसवीकार किया गया। पोपशाही के प्रति विरोध के परिणाम प्रोटेस्टेंट रिफॉर्मेशन (Protestant Reformation) में पूरी तरह प्रकट हुए। जब इस प्रश्न पर राग्यों में विवाद आरम्भ हुआ, सब यह सवाल भी उठा कि चर्च में निरकुश शक्ति रहे या प्रतिनिधित्व।

दोनों पक्षों की ओर से अनेक पुस्तकें प्रकाशित की गईं। उन सबका उल्लेख मान करना तो व्यर्थ होगा और बर्णन करना असम्भव। सबसे अच्छा यह होगा कि हम पोपवादियों तथा राजतन्त्रवादियों के दृष्टिकोणों का सामान्य रूप से विवेचन कर दें और प्रत्येक अवस्था में उन नये तत्त्वों की चर्चा कर दें जो नामने आए। दोनों पक्षों को स्पष्ट रूप से समझने के लिए यह भी आवश्यक है कि हम प्रत्येक पक्ष की ओर से एक प्रतिनिधि लेखक छांट लें और उसकी विचारधारा का विस्तार से विवेचन करें। हम पोप की ओर से एगिडियस कोलोना (Egidius Colonna) की *Power of the Church* पुस्तक लेंगे। इस पुस्तक में पोप के साम्राज्यवाद का सबसे शक्तिशाली ढंग से समर्थन किया गया था। राजा की ओर से हम डोमिनिकन डॉन जॉन पेरिस (Dominican John of Paris) की पुस्तक पर विचार करेंगे। आगे चल कर अपने विषय पर यही पुस्तक सबसे अधिक प्रसिद्ध हुई। अब इस अध्याय में हम पहले पोप की शक्ति के सिद्धान्त का विरोध रूप से एगिडियस द्वारा प्रतिपादित पक्ष का विवेचन करेंगे। इसके बाद हम पोपविरोधी पक्ष की परीक्षा करेंगे। इस सदर्भ में हम जॉन पेरिस के तर्कों पर विस्तार से विचार करेंगे।

### पोप के दावे

#### (The Papal Claims)

बोनिफेस ने फ्रांस के राज्य के खिलाफ जो दृष्टिकोण अपनाया और जिस नीति का अनुसरण किया, वह तेरहवीं शताब्दी के महान् पोपों के पदचिह्नों पर ही थी। इन महान् पोपों में इन्नोसेंट तृतीय (Innocent III) और इन्नोसेंट चतुर्थ (Innocent IV) के नाम विरोध रूप से उल्लेखनीय हैं। बोनिफेस ने धर्माचार्यों द्वारा प्रतिपादित पोप की शक्ति के सिद्धान्त से भी बहुत कुछ ग्रहण किया था। इन धर्माचार्यों में इन्नोसेंट चतुर्थ (Innocent IV) भी शामिल था।<sup>1</sup> इसमें तथा

1. कार्लमिल ने इस विषय पर विस्तार से विचार किया है। देखिए *op. cit.*, Vol



ग्रिगोरी सप्तम (Gregory VII) के मिदान्त में मुख्य अन्तर महान् शक्ति के दावे के सम्बन्ध में नहीं था। ग्रिगोरी की पोप के पद के दावे में अत्यन्त गौरवपूर्ण धारणा थी। इससे अधिक गौरवपूर्ण धारणा का निर्माण नहीं हो सकता। मुख्य अन्तर रचनात्मक है। अब पोप की शक्ति के मिदान्त को इस आधार पर टीक-टीक समझने का प्रयास किया गया कि चर्च में पोप तथा उसके मानव धर्माधिकारियों के बीच क्या सम्बन्ध है और आध्यात्मिक तथा लौकिक शक्तियों के बीच क्या सम्बन्ध है। स्पष्ट रूप में अन्तर यह है कि एक ओर तो शक्ति का सामान्य और अस्पष्ट-मा दावा है। दूसरी ओर नैतिक अनुशासन तथा न्यायिक अधिकारों और शक्तियों के अत्यधिक मिदान्त का अधिकार है। धर्मन की रचनाओं में जान होता है कि तेरहवीं शताब्दी के राजनैतिक दर्शन के विचार्यों इस उन्नति का महत्त्व नहीं समझ सके। बोनिफेस तथा फ्रांस के माद-विवाद से यह प्रकट होता है कि शताब्दी के अन्त में विधिवेत्ताओं तथा प्रचारकों ने इसका महत्त्व समझ लिया था। रोमन तथा धार्मिक विधि के पुनर्रचना ने विधिवाद (legalism) के तत्त्वों को फिर से जीवित कर दिया। यह सदैव से ही रोम की परम्परा का एक महत्त्वपूर्ण भाग रहा था। अब यह राजनैतिक दर्शन का एक स्थायी भाग बन गया।

धार्मिक विधिवेत्ताओं ने पोप की शक्तियों को जो बिनाश सूची तैयार की थी और इन्फेन्ट तृतीय जैसे महान् पोपों ने जिन शक्तियों का वास्तव में प्रयोग किया था, उन्होंने आध्यात्मिक और लौकिक शक्तियों के प्राचीन अन्तर को अस्वीकार नहीं किया था। लेकिन, उन्होंने यह अवश्य स्वीकार किया था कि लौकिक और आध्यात्मिक शक्तियों की स्वतन्त्रता और पृथक्ता का स्पष्टीकरण किया जा रहा था। स्पष्टीकरण की यह प्रक्रिया फ्रांस के साथ माद विवाद में अपनी पराजय का पहुँच गई। इन्फेन्ट तृतीय (Innocent III) ने अपनी प्रसिद्ध धर्माज्ञापन बुल वनराबिलिस (Bull Venerabilem) (१२०२) में यह दावा किया था कि वह साम्राज्यिक निर्वाचनों के सम्बन्ध में निर्वाचित उम्मीदवार को उन्मुखता के बारे में निर्णय दे सकता है। साथ ही यह विवादास्पद या अनिश्चित निर्वाचनों का पुनरीक्षण कर सकता है। दूसरे शासकों के साथ व्यवहार करते समय अपने कुछ विशेष अन्त में या कुछ विशेष व्यक्तियों के ऊपर पोप के क्षेत्राधिकार को स्थापित करने का प्रयास किया था। उदाहरण के लिए अपने शासकों के बीच होने वाली शक्तियों और शक्तियों को पृष्ट करने तथा उनके सम्बन्ध में निर्णय करने की शक्ति का दावा प्रस्तुत किया। इस दावे का आधार यह मिदान्त था कि चर्च का अन्त के ऊपर विशेष क्षेत्राधिकार है। पोप के इस दावे का अर्थ यह था कि कुछ तथा शक्ति के ऊपर उभरा सामान्य सरक्षण स्थापित हो जाता और विवादप्रसन्न पर अन्त-अन्त भगड़े निर्णय के लिए उसके सामने पेश करने को बाध्य हो जाते। अपने विधिवेत्ताओं तथा शक्तियों के सम्बन्ध में विशेष सरक्षण का तथा नाशिता के दर्शन के लिए

V (1928), इन्फेन्ट तृतीय के लिए देखिए भाग २ अध्याय १, २; इन्फेन्ट तृतीय के लिए देखिए, *Ibid.* Ch. V, see also Vol. II, Part II.

विशेष शक्तियों का भी दावा किया था। इस दावे में यह भी शामिल था कि वह नास्तिक भी सम्पत्ति को जन्म कर सकता है और उसे भ्रष्ट कर सकता है और यदि कोई शासक इस सम्बन्ध में चर्च के भावेत को लागू न करे तो उसे भी दण्ड दे सकता है। उसने न्याय व्यवस्था के पर्यवेक्षण का सामान्य अधिकार प्राप्त करने की भी कोशिश की थी। इस अधिकार का धर्म यह था कि यदि लौकिक न्यायालय किसी बाद में न्याय न कर सकें तो ऐसे बाद को वह अपनी प्रदालतों में ले ले। ऐसे मामलों में अन्तिम धैत्राधिकार बिसका था, इसका निर्णय पोप भ्रष्टाचार धार्मिक न्यायालयों के ही हाथ में था। इन्नोसेंट तृतीय (Innocent III) का यह इरादा ज़रूर था कि लौकिक सत्ताएँ अपनी शक्ति अपने हाथ में रखें और अधिकार प्राप्तों में वे अपनी शक्ति का प्रयोग करें। उसने यह कमी नहीं कहा कि उत्तरी शक्ति लौकिक शासकों की शक्ति से बढ़कर है भ्रष्टाचार लौकिक शासकों ने अपनी शक्ति उभरे प्राप्त की है। तथापि, उसका यह विचार भ्रष्टाचार था कि पोप को पुनरीक्षण की सामान्य शक्ति प्राप्त है और यह शक्ति आवश्यकता पड़ने पर किसी भी प्रश्न तक विस्तृत हो सकती है। आवश्यकता का अन्तिम निर्णय धार्मिक सत्ता के ही हाथ में था।

उपर्युक्त सिद्धान्त का सार यह है कि इसमें पोप के लिए अनुपम शक्ति का दावा किया गया। यह अनुपम शक्ति स्वयं चर्च में भी थी और चर्च तथा लौकिक शासकों के सम्बन्ध में भी। यह शक्ति अन्य किसी भी सत्ता से ऊँची और भिन्न थी। संक्षेप में पोप को एक प्रकार की प्रमुखता प्राप्त थी। इन्नोसेंट चतुर्थ (Innocent IV) ने इस सिद्धान्त का यथार्थ विवरण दिया है। उसका कहना है कि पोप किसी भी वापसवाह राजा को इसीलिए सादना नहीं देता कि राजा उसका सामन्त है। पोप राजा के मामले में हस्तक्षेप इसलिए कर सकता है कि उसे प्रमुख शक्ति (plenitudo potestatis) प्राप्त है। इस असाधारण शक्ति का कारण यह है कि पोप ईसा मसीह का प्रतिनिधि है। यह शक्ति ईसाई धर्म की एक प्रमुख विशेषता है।

“ईसा मसीह ने पीटर को और पीटर के उत्तराधिकारियों को उसी समूह अपना प्रतिनिधि बना दिया जब उन्होंने स्वर्गोत्थान की कुंजियाँ उन्हें दीं और कहा 'मैंरा मेहो का पावन पोप हूँ।' यद्यपि सत्ता में अनेक पद तथा सरकारें हैं लेकिन जब आवश्यकता हो सभी पोप से हमेशा ही अपील की जा सकती है। यह आवश्यकता विधि के कारण पैदा हो सकती है। हो सकता है कि न्यायाधीश यह तय न कर सकें कि उसे ठीक-ठीक क्या निर्णय देना चाहिए। यह आवश्यकता इस कारण भी पैदा हो सकती है कि कोई ऊँचा न्यायाधीश न हो तथा छोटे न्यायाधीश अपने-अपने-अपने कार्यस्थल पर सकें या न्याय करने के लिए तैयार न हों।”<sup>1</sup>

पोप की यह अद्वितीय शक्ति एक प्रकार का विशेषाधिकार है। यह पोप को अन्य समस्त धार्मिक और लौकिक शक्तियों के ऊपर पुनरीक्षण और पर्यवेक्षण की शक्ति प्रदान करता है। इस धर्म में लौकिक तथा धार्मिक दोनों प्रकार की शक्ति चर्च के पास है और वह पोप में निहित है। सारांश में यह सिद्धान्त चर्च को

1. Quoted by Carlyle, *op. cit.*, Vol. V, p. 323, n. 1.

सार्वभौमिक प्रमुखात्ता सौंप देता है। इससे अनुसार पोप सम्पूर्ण विधि-ध्ववस्था का प्रधान हो जाता है। यह सार्वभौमिक अधिपतासक तो नहीं बनता, लेकिन सतिम ग्यायालय तथा वैधानिक शक्ति का मूल श्रोत प्रवश्य बन जाता है।

पोप तमर्थक सेरायो ने पोप की जिन घसाधारण शक्तियों का उल्लेख किया है, इन्नोसेंट तृतीय ने उनका यास्तथ म प्रयोग किया था। इन्नोसेंट चतुर्थ तथा अथ धर्माचार्यों ने पोप की शक्तियों के सिद्धांतिक आधार को पुष्ट किया था। बोनिफेस ने १३०२ की एक धर्माशक्ति उनाम संक्टाम (Unam Sanctam) म पोप की शक्ति का स्वयं वर्णन किया। पोप के साम्राज्यवाद के सम्बन्ध म हमसे अधिक सजीव वर्णन अथ तब के किसी भी सातकीय प्रलेख मे नहीं किया गया।<sup>१</sup> इस धर्माशक्ति में दो सिद्धान्तों का निरूपण किया गया था। पहला सिद्धान्त तो यह था कि पोप धर्म में उच्चतम है धीर मुक्ति के लिए उसकी अधीनता जरूरी है। दूसरा सिद्धान्त यह था कि दोनों शलवारों धर्म की हैं। धर्म का भेद अथ भी स्वीकार किया गया। धर्माचार्यों को लौकिक शलवार का प्रयोग नहीं करना चाहिए। इस शलवार का प्रयोग नरेशों को पादरियों के आदेश पर तथा उनकी अनुमति से करना चाहिए। बाप्यात्मिक शक्ति लौकिक शक्ति से ऊंची है। प्रकृति का यह सामान्य नियम है कि निम्न शक्ति को उच्च शक्ति के अधीन रहना चाहिए। इसलिये सांसारिक सत्ता की स्थापना बाप्यात्मिक सत्ता द्वारा ही जाती है। बाप्यात्मिक सत्ता ही सांसारिक सत्ता की जांच करती है। बाप्यात्मिक सत्ता की जांच बेबल ईश्वर ही कर सक्ता है। धर्म की सत्ता का आधार यह है कि पोप पीटर का उत्तराधिकारी धीर इसा का प्रतिनिधि है। इस धर्माशक्ति मे प्राय वही बातें दोहराई गई थीं जिनको इन्नोसेंट चतुर्थ पहले ही विस्तार से वर्णित कर चुका था।

### एगिडियस कोलोना

(Egidius Colonna)

जैसा कि पहले कहा जा चुका है, पोप के साम्राज्यवाद का सबसे प्रबल धर्म एगिडियस कोलोना (Egidius Colonna) द्वारा १३०२ में लिखी गई *De ecclesiastica potestate* नामक ग्रन्थ मे प्रस्तुत किया गया था।<sup>२</sup> इस पुस्तक

१ बोनिफेस की रचनाएँ *Les registres de Boniface VIII*, Bibliotheque des Ecoles Francaises d' Athenes et de Rome, 2e series में प्रकाशित हैं। *Clericus Laicos* तथा *Unam sanctam* का अंग्रेजी अनुवाद ६० पृ० हेडरसन (E. F. Henderson) के *Select Historical Documents of the Middle Ages* (1892) नामक ध्य में किया गया है। p. p. 432 ff

२ इस पुस्तक का प्रथम संस्करण जी० बोसिटो (G Bossito) तथा जी० यू० बोसिल्ला (G U Oxila) द्वारा फ्लोरेंस में १६०० में प्रकाशित किया गया था। अर० शोल्ट (R Scholz) ने *Aegidius Romanus De ecclesiastica potestate* (Weimar, 1929) नाम से इसका एक बेदतर संस्करण प्रकाशित किया है। एगिडियस ने *De regimine principum* नामक शरण सम्बन्धी एक लोकप्रिय पाठ्य पुस्तक भी १२८५ में विलियम दि फेयर (Philip the Fair) के लिए, जिसका वह आचार्य था, लिखी थी। यह पुस्तक कार्मिग्न भाषुनिक काल में कई बार छपी थी। पृ० पी० मोलेनेयर (S P. Molenaar) ने

ने पोप के पक्ष को एक कानूनी तर्क के रूप में नहीं, प्रत्युत् दार्शनिक दृष्टिकोण से पेश करने की कोशिश की। इस दार्शनिक दृष्टिकोण में नव्य धरस्तूवाद का पुणनी भाग इन परम्परा के साथ नमन्वय स्थापित करने का प्रयास किया गया था। प्रो० कार्लायल के शब्दों में एगिडियम ने अपनी एक पूर्ववर्ती रचना में विधिवेत्ताओं के प्रति एक विचित्र और उपाहासजनक पूरा व्यक्त की था।<sup>1</sup> फिर भी उसकी पुस्तक विधिवाद व ऊपर ही आधारित है। विधिवाद भव पोप की नीति का एक भावपूर्ण अंग बन गया था। इस पुस्तक में पुनरावृत्ति की भरमार है। पुस्तक का औपचारिक संगठन भी दोषपूर्ण है। लेकिन, पुस्तक के सिद्धान्त बिलकुल स्पष्ट हैं। पुस्तक की मुख्य रूप से तीन भागों में बाँटा जा सकता है। सबसे पहले पुस्तक में पोप की प्रभुसत्ता के बारे में विचार किया गया है। इनके बाद इन सिद्धान्त के आधार पर सम्पत्ति और शासन के सम्बन्ध में कुछ निष्कर्ष निकाले गए हैं। सबसे अन्त में विविध आगतियों के सम्बन्ध में विरोधकर पोप के द्वारा निकाली गई धर्माज्ञतियों के सम्बन्ध में विविध दावाओं का समाधान किया गया है।

पुस्तक के पहले भाग में तथा धर्माज्ञति उन्नाम सेंटाम में काफी साम्य है। कई स्थलों पर ता शब्द-साम्य तक पाया जाता है। चूँकि इस पुस्तक की रचना पहले हुई थी, इसलिए योनिफन तथा इसके लेखक के बीच काफी अनिष्टता रही होगी। एगोडियस का कहना है कि पोप में निहित आध्यात्मिक शक्ति अनुपम और सर्वोच्च है। यह सत्ता पद में निहित है। इसलिए, यह पदधारी के व्यक्तिगत गुणों पर निर्भर नहीं है। आध्यात्मिक सत्ता लौकिक सत्ता की स्थापना कर सकती है और उसकी परीक्षा भी। एगोडियस ने कॉन्स्टेंटाइन के दानपत्र, नाम्राज्य के हस्तान्तरण, धर्मशास्त्रों और ऐतिहासिक दृष्टान्तों का भी सहारा लिया है। लेकिन, यह उसके तर्क के मुख्य भाग नहीं हैं। एगोडियम का मुख्य तर्क यह है कि आध्यात्मिक शक्ति लौकिक शक्ति से उच्चतर होती है और प्रकृति का यह सार्वभौम नियम है कि उच्चतर शक्ति निम्नतर शक्ति पर शासन करती है। प्रकृति में व्यवस्था किनी अधीनता के द्वारा कायम रह सकती है। यह नहीं माना जा सकता कि ईसाई समाज में प्रकृति की अपेक्षा कम व्यवस्था है।

“मूर्ति में भौतिक तत्व आध्यात्मिक तत्व द्वारा शक्ति होता है। देवता सौदक आरिणों में सबसे उच्च है। वे सभी प्राणियों पर निद्वयत्व रखते हैं। लेकिन, उन पर भी आध्यात्मिक तत्व ही शासन करते हैं। इसी प्रकार इसास्यों में भी समस्त लौकिक शक्तियों और सामरिक शक्ति को आध्यात्मिक तथा धार्मिक सत्ता के अधीन रहना चाहिए। उनके ऊपर पोप का विशेष रूप से नियन्त्रण रहना चाहिए। इनका कारण यह है कि आध्यात्मिक शक्तियों में तथा चर्च में पोप की स्थिति सबसे ऊँची है।”<sup>2</sup>

एगोडियस का यह तर्क सेंट आगस्टाइन तथा रूप और पदार्थ सम्बन्धी धरस्तू के सिद्धान्त का समन्वय प्रतीत होता है। पुस्तक के दूसरे भाग में लेखक ने

*Les Livres du gouvernement des rois* नामक एक पुराने फ्रेंच मसूदा का अनुवाद किया था। (न्यूयॉर्क, 1809)

1 *op cit*, Vol. V, p 71.

2 1, 5, ed. by Scholz, 17.

अपने दर्शन को कुछ विशिष्ट प्रश्नों के ऊपर लागू किया है। यहाँ वह अपने आवश्यक निष्कर्ष भी निकालता है। पुस्तक के इस भाग में तर्क का आधार डोमिनियम का सिद्धान्त (Conception of dominium) है। डोमिनियम के अन्तर्गत सम्पत्ति का स्वामित्व और प्रयोग तथा राजनैतिक सत्ता भी सामिल है। डोमिनियम एक साधन है। किसी साधन का मूल्य और महत्त्व उसके साध्य के ऊपर निर्भर है। पदार्थों तथा राजनैतिक शक्तियों का स्वामित्व उसी समय अच्छा है जबकि उनसे मनुष्य का कल्याण हो। मनुष्य का सबसे ऊँचा कल्याण आध्यात्मिक कल्याण है। जब तक मनुष्य अपनी शक्ति और सम्पत्ति को आध्यात्मिक प्रयोजनों में नहीं लगाने देता, ये चीजें उसके लिये हितकारी नहीं होती। इनसे उसको मुक्ति नहीं मिलती बल्कि आत्मा का पतन ही होता है। मुक्ति का एकमात्र साधन चर्च है। इसलिए, यह जरूरी है कि समस्त डोमिनियम चर्च के अधीन रहे। यह मानना गलत है कि डोमिनियम का उत्तराधिकार केवल स्वायं सिद्धि के लिये ही उचित ठहराया जाये। इसका वास्तविक भौतिक तो उस आध्यात्मिक पुनरुत्थान में निहित है जो चर्च के माध्यम से होता है। सम्पत्ति का उस समय तक स्वामित्व वैध नहीं कहा जा सकता और न उस समय तक नागरिक सत्ता का प्रयोग ही वैध समझा जा सकता है जब तक कि वह ईश्वर के अधीन न हो। कोई व्यक्ति ईश्वर के अधीन उस समय तक नहीं हो सकता जब तक कि वह चर्च के अधीन न हो।

“इसका निष्कर्ष यह निकलता है कि आपको यह स्वीकार कर लेना चाहिये कि आपका उत्तराधिकार, आपका सम्पत्ति और आपका अन्य समस्त स्वामित्व इसलिये नहीं है कि आप अपने पिता के पुत्र हैं। ये चीजें आपको उनका दादा मिली हैं और इसलिये मिली हैं कि आप उनके पुत्र हैं। बाइबिल में आपको ये चीजें चर्च के द्वारा मिली हैं और इसलिये मिली हैं कि आप चर्च के पुत्र हैं।”

वपनिस्मा और पाप के प्रत्यक्ष द्वारा ही मनुष्य शक्ति और सम्पत्ति का हक्दार हो सकता है। नास्तिक व्यक्ति को इनमें से कोई चीज पाने का अधिकार नहीं है। धर्म बहिष्कार विधियों, सविदाओं, सम्पत्ति अधिकारों और विवाह, संधि में उस शारीरिक व्यवस्था को जिसके ऊपर समाज आधारित होता है, रद्द कर देता है। धरतू की दबावली के बावजूद यह निष्कर्ष आगस्टाइन के इस तर्क का कि एक न्यायपूर्ण राज्य को अनिवाप्य ईसाई राज्य होना चाहिये, पर्याप्त सामान्यीकरण था। प्रयोग में यह धारणा के इस मत से कहीं कम उदार था कि नास्तिकता राजनैतिक क्षेत्र के प्रयोग में कुछ बाधा नहीं है। वास्तव में एंगोडियस द्वारा धरतू के सिद्धान्तों का प्रयोग ऊपरी ही था। उस समय के बौद्धिक वातावरण में यह एक सामान्य-सी बात थी। एंगोडियस ने लौकिक शासन के नैतिक आधार के प्रति ऐसी कोई रुचि प्रगट नहीं की है जैसी धारणा ने प्रगट की थी। मूलतः उसकी पुस्तक उस धार्मिक परम्परा से प्रभावित थी, जो विधि सम्बन्धी अध्ययन में और धरतू के पुनरुद्धार से पहले की थी।

एंगोडियस की पुस्तक का दोष भाग दोष की सर्वभौम सत्ता तथा दोनों शक्तियों की स्वतन्त्रता के सिद्धान्तों के विरोध का विवेचन करता है। दोष की धारणा धर्मनिरपेक्षता में दोनों शक्तियों की स्वतन्त्रता का अनेक प्राप्ति होता था। एंगोडियस

का कहना है कि धार्म्यात्मिक और लौकिक शक्ति भ्रतग-भ्रतग हैं और सामान्य प्रयोग की दृष्टि से उन्हें भ्रतग-भ्रतग रखना भी चादिये । उसकी योजना में लौकिक शक्ति के अधिकार होने नही जाते, वे निकरं पुष्ट कर दिये जाते हैं । चर्च की ऐनी कोई इच्छा नही है कि धार्म्यात्मिक और लौकिक शक्तिमें मित जायें । चर्च लौकिक शक्ति को भ्रतिक्रान्त नही करता । वह बेवत उपयुक्त कारण होने पर और धार्म्यात्मिक मूल्यों की रक्षा करने के लिये ही हस्तक्षेप करता है । परन्तु एगोडियस ने ऐं मामतो की एक विशद सूची दी है जिनमें उसने पोप ने हस्तक्षेप की उचित ठहराया है । चर्च ऐंने किसी भी मामले में हस्तक्षेप कर सकता है जहाँ लौकिक सम्पति या शक्ति का प्रयोग शरीर के पाप के लिए हो । एगोडियस का कहना है कि यह शक्ति इतनी विशाल है कि इसमें सभी तरह के लौकिक मामले भा जाते हैं । पुनः, चर्च का यह भी दायित्व है कि वह शासको के बीच शान्ति कायम रखे तथा सन्धिनों का पालन कराये । जहाँ शासक उपेक्षा दिखाये या नागरिक विधि स्पष्ट भयवा भ्रत्पान्त हो चर्च वहाँ भी हस्तक्षेप कर सकता है । यह सम्पूर्ण सूची सामान्यतः प्रयुक्त होने वाली शक्तियों का नही प्रत्युत् विशेष शक्तियों का तिरूपण करती है । पोप अपनी इच्छा के अनुसार भी किसी मामले का क्षेत्राधिकार निश्चित कर सकता है । यह सही है कि पोप को मनमाने ढग से काम नही करना चाहिये, उसे बेतगाम नही होना चाहिये । लेकिन वह खुद ही अपने ऊपर कानून की तगाम तगाम सकता है ।

एगोडियस ने अपनी पुस्तक के अन्तिम अध्याय में पोप की प्रभुसत्ता का विवेचन किया है । उसका कहना है कि पोप की प्रभुसत्ता एक स्वतन्त्र और स्वतः प्रेरित शक्ति है । पोप इस शक्ति के द्वारा कोई भी कार्य कर सकता है । एगोडियस के अनुसार इस प्रकार की दो ही शक्तियाँ हैं, एक ईश्वर है दूसरी पोप । धार्म्यात्मिक मामलों में पोप ईश्वर के अधीन रहता हुआ निरकुल है । सारतः, वह चर्च है । वह न तो भ्रदस्य किया जा सकता है, न उत्तरदायी ठहराया जा सकता है । धार्मिक विधि के ऊपर तथा पोप के अन्य अधिकारियों के ऊपर उसका पूर्ण अधिकार होता है । पोप विश्वासो का निर्माण कर सकता है । इसके लिये उसे निर्वाचनों की भी छहरत नही है । तथापि, पोप की विधि के रूप कायम रखने चाहिएँ । यह तर्क प्रायः वंसा ही है जंसा कि १६वीं शताब्दी में दैवी अधिकार के द्वारा राजतन्त्र के सनर्पन के लिये प्रयुक्त किया गया था । राजा का दैवी अधिकार पोप के दैवी अधिकार का भी एक रूप है । लेकिन एगोडियस का विचार है कि प्रभुसत्ता पोप की ही एक विशेषता है । जिन समय उसने यह लिखा था, यह तर्क लौकिक शासक के ऊपर लागू नही हो सकता था क्योंकि लौकिक शासक सेंट पीटर का उत्तराधिकारी नही था । जब चर्च के हस्तक्षेप से राजाओं की स्वतन्त्रता की रक्षा का प्रश्न उठा तब राजाओं की शक्ति का तर्क भी कुछ इसी ढग से प्रतिपादित किया गया । जोन नेविले फिगिस (John Neville Figgis) ने यह ठीक ही कहा है कि राजाओं के दैवी अधिकार का सिद्धान्त लौकिक सत्ताओं को धर्म से पृथक् रखने के लिये धर्मशास्त्र का एक भ्रत्पान्त लेकिन बुद्धिमत्तापूर्ण सहयोग था । जब राजाओं और उनके प्रजाजनो में सभर्ष आरम्भ हुआ तब राजाओं ने इस सिद्धान्त का अपने पक्ष में प्रयोग किया ।

### रोमन विधि और राजकीय शक्ति

एंग्लिस्टिस द्वारा प्रतिपादित दर्शन में पोंप का साम्राज्यवाद अपनी पराकाष्ठा को पहुँच गया था। यहाँ 'साम्राज्यवाद' शब्द का प्रयोग जानबूझ कर किया गया है। यद्यपि सिद्धान्त का आधार यह था कि सर्व को आध्यात्मिक मामलों में सर्वोच्च शक्ति प्राप्त है, तथापि इस सिद्धान्त में पोंप को वही शक्ति दी गई थी जो कि रोमन विधि में सम्राट् को प्राप्त थी। हाथा में पोंप के सम्बन्ध में कहा था कि वह मृत रोमन साम्राज्य का भूत है जो उसको कब्र पर मुकुट धारण किए हुए बैठा है। शोमनिजम पोंप की प्रभुसत्ता के सिद्धान्त पर ही टिक सकता है। पोंप की प्रभुसत्ता ही व्यक्तिगत और सार्वजनिक अधिकारों का निर्णय कर सकती है। दो स्वतन्त्र शक्तियों का गैलाशियन सिद्धान्त अब केवल परम्परा के रूप में रह गया है जिसके प्रति शौर्यशक्ति का प्रकट किया जा सकता है लेकिन व्यवहार में जिसका कोई अर्थ नहीं है। अब आध्यात्मिक शक्ति को वैधानिक शक्ति के रूप में प्रकट करता था। इस अवस्था में यही सम्भव था। इसका निबल्य इस बात को अस्वीकार करना था कि आध्यात्मिक शक्ति को वैधानिक आधार की आवश्यकता होती या उसके पास वैधानिक आधार होता। जहाँ तक ही मने, आध्यात्मिक शक्ति की नैतिक और धार्मिक विधान तक ही सीमित रहना चाहिए। इसका परिणाम यह होगा कि विहित शासन केवल एक लौकिक सत्ता रह जाएगा। इस प्रक्रिया का बीज भी १५वीं शताब्दी के शुरू में फ्रेंच याद-विवाद में बँधा जा सकता है।

रोम की विधि सम्राट् में केन्द्रित वैधानिक शक्ति के सिद्धांत सहित फाम के राजा के पास में भी उसी प्रकार महत्वपूर्ण तक थी, जिस प्रकार कि पोंप के पास में। १३वीं शताब्दी में एक नए सिद्धान्त का आविर्भाव हुआ। यह सिद्धान्त था—विधि शासन के अधिकारों के ऊपर आधारित है। यह सिद्धान्त रोमन विधि के अध्ययन से सिद्ध हुआ था। विधिवेत्ताओं का सिद्धान्त यह था कि सम्राट् की इच्छा ही बानून है। सम्राट् इस शक्ति को जनता से प्राप्त करता है। जनता उसे बानून बनाने की शक्ति दे देती है। १३वीं शताब्दी में विधिवेत्ताओं में इस प्रश्न के ऊपर मतभेद था कि जहाँ जनता एक बार अपनी यह शक्ति सम्राट् को सौंप देती है, तो क्या वह शक्ति उसके हाथ से हमेशा के लिए बिलकुल निकल जाती है? कुछ लोगों का विचार था कि जनता के पास फिर कोई शक्ति नहीं रहती थी और कुछ लोग यह समझते थे कि जनता के पास अवशिष्ट शक्ति बची रहती थी। कुछ भी हो, कुछ व्यापक यह मानने लगे थे कि विधि के लिए अधिकारों की जरूरत होती है और विधि एक प्रमुख शासन की इच्छा की शक्ति करती है। अब तक विधि को जनता का सौंपाचार समझा जाता था। इस सिद्धान्त ने एक नई स्थिति उत्पन्न कर दी। इस सिद्धान्त ने दो प्रकार की शासन-प्रणालियों में भी भेद स्थापित किया। एक शासन प्रणाली तो वह होती है जिसमें विधि जाना की ओर से आती है, दूसरी शासन-प्रणाली वह होती है जिसमें विधि राजा की ओर से आती है। इनमें से पहली को वैधानिक शासन और दूसरी को निरंकुश शासन कहते हैं।

रोम की विधि सम्राट् को जो शक्ति देती थी, वह तेरहवीं शताब्दी के साम्राज्य की दृष्टि से एक असर्गात थी। विधि की शब्दावली राजाओं तथा अन्य स्वतन्त्र शक्तियों के ऊपर बिलकुल लागू नहीं होती थी। विधि को सम्राट् के शब्द से प्रसंग करने के लिए व्याख्या की एक सम्यो प्रक्रिया जरूरी थी। इसके बाद ही शासक जो वास्तविक रूप से स्वतन्त्र होता था, विधि के अनुसार भी स्वतन्त्र शासक प्रतीत हो सकता था। यह इसलिए भी जरूरी था कि एक स्वतन्त्र राजनैतिक शक्ति जिसके पास प्रभुसत्ता हो, वन सके और इसलिए भी कि एक प्रमुख रूप से तौतिक और कानूनी शक्ति का आविर्भाव हो सके। बाद के विचार को भूत रूप धारण करने में ज्यादा समय की जरूरत थी। यह विचार मध्य-युग में नहीं प्रत्युत धार्मिक युग में पुरा हुआ। १४वीं शताब्दी के शुरू में फ्रांस के राजा और पोप के बीच जो वाद-विवाद हुआ था, फ्रांस के राजतन्त्र की राष्ट्रीय प्रभुसत्ता को निर्धारित करने में उसका प्रमुख हाथ रहा था। फ्रांस के पादरीवर्ग ने भी पोप तथा साम्राज्य के नियन्त्रण से फ्रांस की स्वतन्त्रता के पक्ष का समर्थन किया और राजा का साथ दिया। इस प्रक्रिया के परिणामस्वरूप १४वीं शताब्दी के बीच में यह कानूनी सूत्र उत्पन्न हुआ कि राजा को अपने राज्य में वही शक्ति प्राप्त है जो सम्राट् को साम्राज्य में। फिलिप ने अपने पुत्रों से यह शपथ ग्रहण कराई थी कि वे ईश्वर के अधीन अन्य किसी सत्ता को स्वीकार नहीं करेंगे।

यदि हम राजा के पक्ष का समर्थन करने वाले सम्पूर्ण साहित्य पर एक शपथ विचार करें तो इन तर्कों पर कानूनी अध्ययन का प्रभाव स्पष्ट है। जो भेद पहले बहुत अस्पष्ट रहे थे, वे अब धीरे-धीरे स्पष्ट होने जा रहे थे। यह बात धार्मिक और लौकिक सत्ताओं के मूल अन्तर के बारे में विशेष रूप से सही है। विधिवेत्ताओं का विचार था कि यह समस्या मुख्य रूप से दो क्षेत्राधिकारों की सीमाओं को निरिवृत करने की है। कुछ मामले तो ऐसे हैं जो धार्मिक अदालतों को सौंप दिए गए हैं, कुछ मामले लौकिक अदालतों के हैं, लेकिन कुछ ऐसे भी मामले हैं जिनमें दोनों अदालतों का हित है। इस कानूनी प्रश्न के स्पष्टीकरण ने ऐसे कानूनी प्रश्नों को भी जिनमें राजा की बल-प्रयोग की शक्ति का प्रयोग किया जा सकता था और ऐसे नैतिक प्रश्नों को, जिनका निर्णय बर्च कर सकता था, स्पष्ट किया। बुल मिलाकर राजा के पक्ष का समर्थन करने वाले विधिवेत्ताओं का दृष्टिकोण यह था कि धार्मिक सत्ता मुख्य रूप से नैतिक और धार्मिक शिक्षा तक ही सीमित है। उसे बल-प्रयोग का अधिकार नहीं होना चाहिए। बल-प्रयोग का अधिकार केवल लौकिक सत्ता को ही होना चाहिए। दूसरे शब्दों में प्रवृत्ति कुछ उस दिशा में है, जो एक पीढ़ी के बाद मारसिलिओ के इस निष्कर्ष में प्रकट हुई कि धार्मिक सत्ता को केवल शिक्षा देने का अधिकार है। धार्मिक सत्ता के इस सीमित सिद्धान्त ने बर्च के अन्दर पोप की निरकुशता के दावे पर महत्त्वपूर्ण प्रभाव डाला। इसका कारण यह था कि धार्मिक वर्तुष्यों के पालन में सभी पादरियों, कम से कम सभी बिशपों को समान समझा जा सकता था। पदसोपान की शक्ति सिर्फ मुविघाजनक प्रशासनिक व्यवस्था समझी जा सकती थी। इस वाद-विवाद में सम्पत्ति का महत्व भी



बुद्ध इसी तरह वा गना गया । चर्च के आध्यात्मिक वर्त्मणा की दृष्टि स सम्पत्ति का नियन्त्रण केवल एक राधा था । आध्यात्मिक और लौकिक गतायो का भेद ज्यो ज्यो बढ़ता गया, यह स्पष्ट होता गया कि सम्पत्ति का नियन्त्रण चाहे वह धार्मिक योजना के लिए हो तो, राजा व अध्यात्मिकार म रहना चाहिए । सम्पत्ति के इस विस्तारण न इस बात का भी विद्व कर् दिया कि सम्पत्ति के प्रकार की होने है । एक तो वह जिस पर राज्य का नियन्त्रण रहता है और वर लगाया जा सकता है और दूसरी वर जिस पर नियन्त्रण सामित्य होता है ।

जॉन चाफ परिस

(John of Paris)

राजा के पक्ष म जो पुस्तक लिखी गई थी उनम सबसे महत्वपूर्ण जान चाफ पेरिस की *De potestate regia et papali* (१३०२ ई) पुस्तक थी । इस पुस्तक का महत्व इस कारण और भी बढ़ जाता है कि इसका लेख एक धार्मिक था । लेकिन यह फ्रां भी था । जॉन के विषी तत्कालीन राजनैतिक दशन का निरूपण नहीं किया है । उसकी पुस्तक म विवरण नी वार्ने बहुत दी गई है । पुस्तक सामान्य सदाशली म लिखी गई है लेकिन पुस्तक लिखते समय लेखक के मन म विद्वत छ वष की घटनाएँ अवश्य ही रही थी । उसकी विचारधारा पर प्ररस्तु का भी प्रकर पडा था । इस कारण उसकी विचारधारा एनीटियम की विचारधारा स विरुद्ध प्रलग थी । जान ने साम्राज्य को विनाय महत्व नहीं दिया । धार्मिक पुस्तक क शुरू व अन्त्य मे उसने कहा है कि चर्च को सावधानिकता की आवश्यकता होती है लेकिन राजनैतिक सत्ता की नहीं । नागरिक समाज पाट्रिनि प्रवृत्ति व कारण पैदा होता है और मनुष्य की क्षमता तथा स्वार्थ चरण अलग होते हैं । स्वाभाविक राजनैतिक विभाजन प्रान्त या राज्य है । यह जल्दो नहीं है कि इसका प्रधान एक ही हो । जॉन चाफ पेरिस कभी कभी सम्राट् को सामान्य भावधर्म सत्ता प्रदान करता है । लेकिन इसके साथ ही वह प्राप्त की स्वायत्तता का भी समर्थक है । उन्ने प्ररस्तु स आत्मनिभर समाज का विचार ग्रहण किया है । लेकिन उसका आदर्शिक समाज राज्य है । वह इसे तरह ने सभी स्वायत्ततासी एलका की सत्ता को स्वीकार करने के लिए तैयार है । जॉन चाफ प्ररस्तुवाद के कारण एनीटियम के इस विचार का शब्दा वर देता है कि लौकिक शक्ति को बंध नोना ज लिए चर्च के आधीर्वात की आवश्यकता होती है । उनका कहना है कि लौकिक शक्ति समय की दृष्टि म युरोहितवाद से पुराची है और वह युरोहितवाद म नहीं निवली है । पुन, लौकिक शक्ति को भी तत्कालीन समाजता भी प्राप्त है । वह सेंट थॉमस की भांति ही प्ररस्तु के इस विद्वान को स्वीकार कर लेता है कि नागरिक समाज भूट जीवन के लिए आवश्यक है । इस प्रकार, नागरिक शासन बुद्ध नैतिक भलाई भी करता है । ईसाई धर्म न मानने को आवश्यक प्रदान की ही है । इस प्रकार यह नहीं कहा जा सकता कि आध्यात्मिक शक्ति लौकिक शक्ति से ऊँची है । इससे आध्यात्मिक शक्ति का महत्व कम नहीं होता । आध्यात्मिक शक्ति का अभाव महत्व है, लेकिन लौकिक शक्ति भी समाज-

विक है। जॉन ने इन्हीं भाषारों पर लौकिक शाक्तों की स्वतन्त्रता का वर्णन किया है।

जैसा कि जॉन ने अपनी प्रस्तावना में लिखा है, उसका पुस्तक लिखने का उद्देश्य धार्मिक सम्पत्ति की समस्या को सुलझाना था। वह दो धर्मियों के बीच में से एक मध्यम मार्ग निवासना चाहता था। कुछ लोग तो ऐसे हैं जिनके विचार के पादरियों के पास कोई सम्पत्ति नहीं रहती चाहिए। जॉन ने इन लोगों को वाल्डेन्सियन (Waldensians) कहा है। कुछ लोग ऐसे हैं जो कहते हैं कि पादरियों की आध्यात्मिक शक्ति उन्हें परोक्ष रूप से सम्पूर्ण सम्पत्ति पर धीरे-धीरे शक्ति पर नियन्त्रण प्रदान करती है। हेरोड (Herod) दाद के दर्शन का व्यक्ति है। उसका कहना था कि ईसा का राज्य इस प्रकार का है तथा जॉन का यह तर्क मुख्य रूप से एंगेल्डिमन जैसे पोपवादियों के खिलाफ है। जॉन ने अपनी पुस्तक में दूसरे दर्शकों का वर्णन किया है। जॉन का मध्यम मार्ग यह है कि पादरियों को सम्पत्ति तो रखनी चाहिए जिन्हा व अपना आध्यात्मिक काम कर सकें लेकिन सम्पत्ति पर वैधानिक नियंत्रण लौकिक सत्ता के पास रहना चाहिए। यह कहना गलत है कि चर्च सम्पत्ति की आध्यात्मिक कामों के लिए जरूरत है, इसलिए आध्यात्मिक सत्ता का सम्पत्ति पर नियन्त्रण रहना चाहिए। अपने इस दृष्टिकोण के समर्थन में जॉन ने धीरे धीरे कई बातें कही हैं। उनका कहना है कि सम्पत्ति का स्वामित्व पोप में निहित नहीं है। सम्पत्ति के ऊपर किसी एक व्यक्ति का नहीं, प्रत्युत सम्पूर्ण सनाथ का अधिकार है। पोप सम्पत्ति का केवल शासक है। चर्च की सम्पत्ति के दुरुपयोग के लिए पोप को उत्तरदायी ठहराया जा सकता है। जॉन ने लौकिक शाक्तों के सम्पत्ति सम्बन्धी अधिकार में भी कुछ शर्तें लगाई हैं। जनसाधारण की सम्पत्ति पर व्यक्तियों का अपना अधिकार होता है। लेकिन शासक सार्वजनिक हित की दृष्टि से इस सम्पत्ति का नियंत्रण कर सकता है। राजा की व्यक्तिगत सम्पत्ति के अधिकारों का धारण करना चाहिए। उसे केवल सार्वजनिक आवश्यकता होने पर ही सम्पत्ति का नियंत्रण करना चाहिए।

जॉन ने स्पष्टीकरण की अपनी इसी भावना से आध्यात्मिक और लौकिक सत्ताओं के भेद का विवेचन किया है। नाभ्राग्य का समर्थन करने में उल्टे पुराने तर्कों का ही आश्रय लिया है। उल्टे दोनों सत्ताओं की अलग अलग माना है और कहा है कि प्रत्येक सत्ता सीधे ईश्वर से निबलती है। लेकिन, जॉन ने अपने दर्शन को बड़ी व्यवस्था से प्रस्तुत किया है। उसने सबसे पहले लौकिक सत्ता की आध्यात्मिक सत्ता के अधीन मानने के ब्याप्तौन कारण प्रस्तुत किए हैं। इनके बाद उल्टे एक-एक कारण को उठाकर उसका मनाषान किया है। इससे भी अधिक महत्वपूर्ण यह है कि उल्टे पुरोहितों की आध्यात्मिक सत्ता का विरलेपरा किया है और फिर जिज्ञासा की है कि इसी तरह के पुरोहितों की लौकिक पदावधि अपना लौकिक शक्ति पर क्या नियन्त्रण प्राप्त हो जाता है। जॉन के विचारों से धर्मापेक्षा (compensation), उत्सव, प्रचार करने और शिक्षा देने का अधिकार पूर्ण रूप से आध्यात्मिक है। इसके लिए किसी भी नीतिक साधनों की आवश्यकता नहीं होती। अन का मुख्य

कारण धर्माचार्यों का यह अधिकार है कि वे बुराई करने वालों का निर्णय कर सकते हैं और उनको ठोक कर सकते हैं। लेकिन, धर्माचार्यों की शक्ति इस क्षेत्र में केवल धर्म-बहिष्कार (ex-communication) तक ही सीमित है। भौतिक दृष्टि से इस अधिकार का कुछ अर्थ नहीं है। बलप्रयोग की शक्ति लौकिक सत्ता के पास है। यदि किसी शासक को धर्म-बहिष्कृत कर दिया जाता है, तो सम्भव है कि उसके प्रजाजन उगवा आदेश पालन न करें। लेकिन, यह एक धानुयुक्तिक बात है और इसका अर्थ यह नहीं हो जाता कि आध्यात्मिक सत्ता को शासकों के ऊपर बल प्रयोग करने का अधिकार है। जॉन का कहना है कि शासक भी अर्चन में दोष निकाल कर पोप के साथ इसी प्रकार का व्यवहार कर सकता है। त्रिधि में पोप का राजा को अग्रदस्य करने का अधिकार वैसे ही है जैसे कि राजा का पोप को अग्रदस्य करने का अधिकार। दोनों विरोध कर सकते हैं। विरोध का वजन हो सकता है। दोनों को कानूनी ढंग से अग्रदस्य दिया जा सकता है। लेकिन उन्हें अग्रदस्य यही सविहित सत्ता कर सकती है जो उनका निर्वाचन करती है। आध्यात्मिक सत्ता को दो शक्तियाँ और प्राप्त हैं—धर्माचार्यों पर नियन्त्रण रखने की शक्ति और आध्यात्मिक कामों के लिए सम्पत्ति के स्वामित्व की शक्ति। अर्चन की आध्यात्मिक सत्ता के विद्वेषण-और उसे सीमित करने का यह कार्य एक धर्माचार्य ने किया था। यह काफी आश्चर्यजनक है।

जॉन ने आध्यात्मिक और लौकिक सत्ता के सम्बन्धों पर यह सामान्य विचार तो किया ही है। उसने फ्रांस के राजा और पोप के सम्बन्धों पर विशिष्ट रूप से भी विचार किया है। उसने अपने बाद के इस पद की मुख्यतः ऐतिहासिक आधार पर पुष्टि की। उसने नॉरटेनटाइन के दानपत्र (Donation of Constantine) का भी विवेचन किया है। इस प्रसंग में फ्रांस तथा साम्राज्य के सम्बन्ध का भी प्रश्न आ गया है। जॉन का उद्देश्य यह सिद्ध करना है कि पोपशाही और साम्राज्य में वाहे कुछ भी सम्बन्ध रहे हों, फ्रांस के राजा को पोप के अधीन मानने का कोई कारण नहीं था। जॉन ने दानपत्र को पूर्णतया महत्त्वहीन सिद्ध करने का निश्चय कर लिया था। इसलिए, उल्टा निर्णय कुछ उत्तम हुआ है। सबसे पहले उसने ऐतिहासिक आधार पर यह दिखाने का प्रयास किया है कि यह दानपत्र इटली के केवल कुछ भागों के ऊपर ही लागू होता था। इसके बाद उसने दानपत्र के बर्धनिक आधार को चुनौती दी है। उसका कहना है कि सम्राट् को यह अधिकार नहीं था कि वह अपने राज्य का कुछ भाग दूसरे को दे दे। यदि यह तर्क न माने जाएँ, तब भी दानपत्र फ्रांस के ऊपर लागू नहीं होता क्योंकि फ्रांस कभी भी साम्राज्य का भाग नहीं रहा था। यदि फ्रांसीसी साम्राज्य के अधीन भी रहे हों, तो उन्होंने बिरमोहा-पिहार (prescription) के द्वारा अपने स्वतन्त्रता प्राप्त कर ली थी। साम्राज्य के सम्बन्ध में जॉन के विचारों और दावों के विचारों में बड़ा अन्तर है। जॉन का कहना है कि साम्राज्य में सर्वत्र ही अराजकता और अष्टाचार रहा था। साम्राज्य ने कल्पपूर्वक जनता की स्वतन्त्रता का अग्रदस्य कर अपने अधिकार बढ़ा लिये थे।

बाद के लोग क्यो न उससे अपनी स्वतन्त्रता प्राप्त करने का प्रयास करते। धर्म-वासियों के लिए साम्राज्य का कोई प्राकरेण नहीं रहा था।<sup>1</sup>

जॉन की पुस्तक के अन्तिम अध्यायो में पोप की शक्तियों पर एक अन्य दृष्टिकोण से विचार किया गया है। उसने स्पष्ट रूप से तो नहीं लेकिन ध्वनिपूर्ण से चर्च में पोप की प्रभुसत्ता की बिलकुल अस्वीकार कर दिया है। चर्च की प्रधानता का कारण मुख्यतः प्रजासैनिक है। आध्यात्मिक सत्ता की दृष्टि से तो सभी विषय बराबर हैं। पोप का पद अनुपम है और ईश्वरीय है लेकिन पोप का चुनाव मान-वीर्य सहयोग से होता है। यह एंग्लिकन के तर्कों का सबसे कमजोर रूप था। जिस समय पोप का निर्वाचन हो रहा हो उस विराम काल में पोप की शक्ति नहीं न बही तो रहती है। यदि पोप की शक्ति दी जा सकती है तो उससे शक्ति तो भी जा सकती है। इसलिए जॉन का कहना है कि पोप त्यागपत्र दे सकता है। यदि उसका प्राकरण ध्रष्ट हो तो उसे अपदरप भी किया जा सकता है। जॉन ने त्रिव दग से धार्मिक सम्पत्ति पर विचार किया है, उसी पद्धति का अनुसरण करते हुए आध्यात्मिक सत्ता को एक निगम के रूप में सम्पूर्ण चर्च में निहित बताया है। उसकी इस बात में कोई सन्देह नहीं है कि जनरल कौन्सिल पोप को अपदरप कर सकती है। उसने अपनी यह राय भी व्यक्त की है कि कौन्सिल का कारबिन्स भी पोप को पदच्युत करने का अधिकार रखता है। वह कौन्सिल और पोप का सम्बन्ध कुछ ऐसा ही मानता है जैसा कि सामन्ती ससदों का राजा के साथ था।

“चर्च के लिए सबसे अच्छा शब्द यह होगा कि एक पोप के अर्धेन प्रत्येक प्रान्त से प्रतिनिधि चुने जिनमें कि चर्च के शासन में सदाका मता हो जाए।”<sup>2</sup>

इस प्रकार, उसने पोप के विरोध का भी उसी आधार पर समर्थन किया है जिस आधार पर अध्युग के लेखक राजा के विरोध का समर्थन करते थे। यह सही है कि पोप के खिलाफ कोई बानुनी कार्यवाही नहीं हो सकती, लेकिन यदि वह विद्रोह करसता है और एकता नहीं है, तो

“मेरा मतलब है कि इस विधि में चर्च को पोप के खिलाफ कार्यवाही करने चाहिए। राजा पोप की सत्ता की हितों अपनी तलवार से दूर कर सकता है। यह करने करते सन यह पोप के खिलाफ कार्यवाही नहीं कर रहा होगा बल्कि अपने राज के खिलाफ और समाज के राज के खिलाफ कार्यवाही कर रहा होगा।”<sup>3</sup>

इस अपसरण से जात होता है कि पोप की प्रभुसत्ता का विचार पोप के अधिकारियों को भी बिलकुल प्रतिदूल लगता था। इन अधिकारियों की इच्छा थी कि चर्च में प्रतिनिधि शासन की स्थापना हो, लेकिन पोप के दुराग्रह के कारण वे अपनी प्रयत्न में सफल नहीं हो सके।

1. सी० एन० सी० वुल्फ (C. N. S. Woolf) ने होहेन्सताफेन (Hohenstaufen) के राजा के बाद साम्राज्य की पुनर्निर्माण की विविध योजनाओं पर विचार किया था। *op. cit.*, pp-209 ff.

2. C. 20, Schard (1566), p. 202 b.

3. C. 23, *ibid.*, p. 215a.

जॉन ने लौकिक राज्य के संगठन के बारे में बहुत कम लिखा है। सामान्य रूप से यह मध्ययुग के सर्वेधानिक राजतन्त्र (constitutional monarchy) के पक्ष में है। उदाहरण के लिए वह यह स्वीकार नहीं करता कि पोप ने मेरोविजियन को भयदस्त कर दिया था और उनके स्थान पर पिप्पिन (Pippin) को रखा दिया था। पिप्पिन "बैरनों के निर्वाचन" द्वारा चुना गया था। लौकिक मामलों में धर्म ही राजा के ऊपर नियन्त्रण और अनुशासन रखते हैं। यहाँ, जॉन पुनः धर्म की सहायता लेता है। यह सर्वेधानिक राजतन्त्र तथा पॉलिटा (Polity) को जो बुलीनिस्म तथा लोकतन्त्र का मिश्रण है एक समझना है। यह सही है कि जिस समय जॉन ने लिखा था, मध्ययुगीन संविधानवाद (medieval constitutionalism) सर्वोच्च मूल रूप धारण कर रहा था। फ्रांस में स्टेट्स जनरल (States General) की पहली बैठक १३०२ में हुई। इंग्लैंड, डचली, जर्मनी और रोम आदि देशों में भी देश के प्रतिनिधियों की कुछ इसी प्रकार की बैठकें हुईं। इसलिए, जॉन के राजनैतिक विचार उससे युग के अनुरूप थे। इससे विपरीत एगोडियस (Egidius) ने या कुछ अन्य सिविलियनों ने निरंकुशता का प्रतिपादन किया था। उनके विचार युगधर्म के प्रतिकूल थे।

यद्यपि जॉन ने किसी व्यवस्थित राजनैतिक दर्शन का निर्माण नहीं किया फिर भी, उसका कार्य उसी युग के लिए और भविष्य के लिए अत्यन्त महत्त्वपूर्ण था। यह चेंचमैन था और पादरी था। उसने ऐतिहासिक और वैधानिक आधारों पर चेंच राजतन्त्र की स्वतन्त्रता का प्रबल समर्थन किया था। उसका चर्च या सामान्य व्यक्तियों के सम्पत्ति के स्वाधित्व और राजा द्वारा उसके राजनैतिक नियन्त्रण प्रथम चर्च के लिए पोप द्वारा उगवे प्रयोग में भेद स्थापित किया। उसने घोषणा किया कि राजा और लौकिक सत्ता की स्वतन्त्रता का प्रतिपादन किया। उसने घोषणा किया कि राजा और प्रयोक्तों का विद्वेषण किया। इस विद्वेषण के अनुसार घोषणात्मक सत्ता वैधानिक सत्ता नहीं है। उस मूलप्रयोग की आवश्यकता नहीं है। यदि उसे मूलप्रयोग की आवश्यकता पड़ जाए तो यह मूलप्रयोग लौकिक पक्ष की ओर से प्राप्त चाहिए। जॉन ने घोषणात्मक धर्म के नैतिक और धार्मिक स्वरूप पर विशेष धन दिया है। यह यह स्वीकार नहीं करता कि किसी को धर्म के क्षेत्र में हस्तक्षेप करना चाहिए भयवा पोप के पास सम्राट की नीति प्रभुत्व होती चाहिए। धर्म में, उसने पोप की निरंकुशता का विरोध कर राजतन्त्र में प्रतिनिधित्व के सिद्धान्त का समर्थन किया है। भविष्य की राजनैतिक चर्चा में इन युक्तियों का काफी महत्वपूर्ण हाथ रहा। जॉन ने कट्टरता से सीमाओं के भीतर रहते हुए धर्म के प्रभाव को लौकिक और बुद्धिमत्त आधार देने का प्रयास किया है। इस दृष्टि से उसकी स्थिति एगोडियस से अलग है।

राजनैतिक दर्शन के विकास में बोनिफेस (Boniface) और फिलिप (Philip) का बाद विवाद अत्यन्त महत्वपूर्ण था। इसने यह सिद्ध कर दिया कि पोप को धार्मिक प्रभुत्व प्राप्त है। चर्च में इस धर्म का प्रयोग प्रथम रीति से पोप करता है। परोक्ष रीति से इस धर्म का प्रयोग लौकिक शासन करते हैं।

यह दावा दैवी अधिकार के सिद्धान्त पर आधारित था। यह दावा विधिवाद (legalism) का धार्मिक परिणाम था। इसने दैवी अधिकार के सिद्धान्त की प्रसर आलोचना प्रारम्भ की। फ्रांस के बाद विवाद में भी इस आलोचना की दो मुख्य धारें थीं। पोप की प्रभुगता पर यह सीमा आरोपित की गई कि उमका प्रयोग करना एक प्रकार का धार्मिक दम है और यदि उमका प्रयोग किया ही जाने तो नैतिक और धार्मिक सीमाओं के भीतर रह कर ही किया जाना चाहिए। राजाओं की प्रभुगता के सम्बन्ध में कहा गया कि उमके कारण राजा अत्याचारी हो जाते हैं। इसलिए यह आवश्यक हो जाता है कि राजा जनता के प्रतिनिधित्व और सन्मति से शासन करें। विलियम ऑफ ओकम (William of Occam) ने धार्मिक गति पर धार्मिक और नैतिक प्रतिबंध लगाने के तब को माने बताया। यह तर्क मासिनिओ ऑफ पाडुआ (Marsilio of Padua) में पराजित को पहुँच गया। प्रतिनिधित्व प्रत्यक्ष शक्ति का एक अनिवार्य भाग है इस सिद्धान्त का सबसे प्रथम विस्तृत प्रतिपादन चर्च के शासन के कंसिस्तियर सिद्धान्त में किया गया।

### Selected Bibliography

Boniface VIII By J S R Boase London, 1933

*A History of Medieval Theory in the West* By R W Carlyle and A J Carlyle 6 Vols London and New York, 1903-56. Vol V (1928) Part II, Chs VIII-X.

*The Decline of the Medieval Church* By Alexander C Flick 2 Vols London, 1930 Chs 1, 2

*Argument from Roman Law in Political Thought 1200-1600* By Myron P Gilmore Cambridge, Mass., 1941

*Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers* Ed T J C Hearnshaw London, 1923, Ch 6

'Innocent III' E F Jacob In *The Cambridge Medieval History*, Vol VI (1929) Ch I

'France The Last Capetians'. By Hilda Johnston In *The Cambridge Medieval History*, Vol VII (1932), Ch XI

'Saint Louis Philippe le Bel Les derniers Capetians directs (1226-1328)' By C V Langlois In *Histoire de France* Ed E Lavisse Paris, 1900 Vol III, Part II

'Pope Boniface VIII' By F M Powicke In *The Christian Life in the Middle Ages* Oxford 1935 Ch 3

*Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII* By Richard Scholz Stuttgart, 1903

*Bartolus of Sassoferrato His Position in the History of Medieval Political Thought* By Cecil N Sidney Woolf Cambridge 1913

## मार्सिलियो ऑफ पाडुआ और विलियम ऑफ ओकम (Marsilio of Padua and William of Occam)

जॉन ऑफ वेरिग की राजनैतिक विचारधारा में पोप की प्रभुता का विरोध स्पष्ट रूप से दिगर्त देता था। पास के सम्बन्ध में वीनिसीयों के महत्त्वपूर्ण दावे घुरी तरह अक्षय हुए। उल्टे पोप की पचहत्तर वर्ष तक एविन्ना में पाप के राजा के प्रभाव में रहना पड़ा। लीविय नातक रोम के चर्च की अधीनता में रहने की बहुत कम इच्छा रखते थे। वे एविन्ना में चर्च की अधीनता में तो रहने के लिए और भी कम तैयार थे। 'बेबीनोनिश गारायाग' उन लोगों के लिए जो पाप के राष्ट्रक नहीं थे, बहुत बड़ा अपराज था। दाते ने अपनी *Divine Comedy* ग्रन्थ में पाप में उन पोपों के प्रति आदर प्रकट किया है जो "गडरियों के वेस में लुटेरे भेड़िये" थे। पेट्रार्क (Petrarch) ने अपने शाशवो से उनके चरित्र को और भी कनकित कर दिया है। पेट्रार्क ने लीविय मामलों में पादरियों के हस्तक्षेप को घुरा बतलाया ही बतलाया है। उसका सिद्धान्त बहुत से निष्ठावान् कैथोलिकों को अक्षय या क्योकि यह चर्च के अन्तर्गत प्राध्यापिक स्वतन्त्रता के बारे में उनके विद्वानों के प्रतिबल पड़ता था। चौदहवीं शताब्दी में धार्मिक सम्पत्ति के प्रश्न को लेकर पोप का फ्रांसिस्कन सम्प्रदाय (Franciscan Order) के एक महत्त्वपूर्ण अंग से विवाद हो गया था।<sup>१</sup> इन सब कारणों से राजनैतिक सिद्धान्त का यह मुख्य विषय हो गया कि प्राध्यापिक क्षमिता का स्वरूप क्या है और पोप की निरकुशता का उचित सम्बन्ध क्या है ?

पोप तथा लीविय शासन के बीच अग्रणी वाद-विवाद का तरवाल कारण यह था कि जॉन वादरवे (John XXII) ने एविन्ना से सपाट में विवादास्पद निर्वाचन में हस्तक्षेप किया। यह विवाद १३२३ में शुरू हुआ था और जॉन वादरवे तथा क्लीमेंट छठे के धर्मदोषों के माध्यम से चलता रहा। इसका निर्णय १३४७ में लेविय दि बवेरियर (Lewis the Bavarian) की मृत्यु तक नहीं हुआ था। हमने

१. इस सम्बन्ध के कारण अनुभवो अन्त कतिंग की सिपायों के अनुसार यह समझने में कि प्राध्यापिक क्षमिता के चलन में, लिय यह बहुत आवश्यक है कि प्राध्यापिकों में अधिक सम्पत्ति अर्जने परत न रखी जाए। जॉन वादरवे ने इस एडिक्शेन को नकारक बताया, सम्प्रदाय के प्रधान को अपहरण और धर्मबन्धित कर दिया और उनके निष्ठा को बदल दिया। (ए वाद-विवाद में तीन गुण स्थिति में—माइकेल ऑफ सेसेना (Michael of Cesena), बोनाग्रेटिया ऑफ बेरगागो (Bonagratia of Bergamo) और विलियम ऑफ ओकम (William of Occam)। ये तीनों ही स्थिति समष्ट के समर्थक बन गए।

भी विशाल सामयिक साहित्य को जन्म दिया। इसी काल में राजनीति दर्शन के दो प्रकाश विद्वान् मारसिलियो ग्रॉफ पाडुमा (Marsilio of Padua) तथा विलियम ग्रॉफ ओकम (William of Occam) हुए। इस विवाद का एक परिणाम यह हुआ कि पोप ने अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में स्वयं की निर्णायक शक्ति बनाने का जो प्रयास किया था, वह विफल हो गया। १३३८ में साम्राज्यिक निर्वाचकों ने पहली बार एक निगम के रूप में कार्य किया। उन्होंने रेंस की घोषणा (Declaration of Rense) में यह कहा कि निर्वाचन पर पोप की स्वीकृति की आवश्यकता नहीं है। इस प्रकार सर्वधार्मिक विधि में सम्राटों की पोप के नियन्त्रण से वह स्वतन्त्रता निश्चित हो गई जिसे सम्राट हेनरी चौथे के समय से चाह रहे थे। १३५६ में गोल्डेन बुल (Golden Bull) ने साम्राज्यिक निर्वाचनों की प्रक्रिया निर्धारित की। इसमें साम्राज्यिक निर्वाचनों के सम्बन्ध में पोप की स्वीकृति के बारे में कुछ नहीं कहा गया था। इन्नोसेंट चतुर्थ को यह बात माननी पड़ी। उसके मामले में उनके प्रलावा और कोई चारा भी नहीं था। इस प्रकार, बुल वेनेराबिलेम धर्माज्ञप्ति (Bull Venerabilem) में इन्नोसेंट तृतीय ने जिन शक्तियों का दावा किया था, वे हाथ से जाती रही। यह कार्य उन्ही राजनैतिक शक्तियों के कारण सम्भव हो सका था, जिन्होंने बोनिफेस (Boniface) को फ्रांस के राजा के साथ लड़ाई में पराजित किया था। जर्मन राष्ट्रीयता के नवोदित भाव के कारण सम्राट के अप्रभावित सामंतों ने भी पोप को कोई सहायता नहीं मिली। जर्मनी में पोप के अनुयायी यह पसन्द नहीं करते थे कि पोप फ्रांस के राजा के ऊपर आश्रित रहे। चर्च में मुपार का प्रश्न केवल साम्राज्यिक पक्ष तक ही सीमित नहीं था।

इस विवाद में राष्ट्रीयता का पक्ष इससे पहले के प्राचीनी विवाद से कम उभर पाया था। जर्मनी में सर्वधार्मिक विधि के सम्बन्ध में इसी समय से लिखना पढ़ना गुरु हुआ। तथापि, इन प्रश्न में ऐसे किसी राज्य की धार्मिक स्थिति का, जो साम्राज्य के अधीन न हो, खदान नहीं उठा। सम्राट के पक्ष में सबसे महत्वपूर्ण दो लेखक थे। इनमें से एक का जन्म इटली में और दूसरे का इंग्लैंड में हुआ था। इनकी शिक्षा क्रमशः पाडुमा और भाक्सफोर्ड विश्वविद्यालयों में हुई थी। इनमें से किसी को जर्मनी की या साम्राज्य की परम्परा की कोई चिन्ता नहीं थी। इनके लिए उस समय का सबसे प्रधान प्रश्न जो साम्राज्यिक निर्वाचकों की स्वतन्त्रता द्वारा निर्मित हुआ था केवल आनुपयिक था। राजनैतिक सत्ता के सिद्धान्तों के सम्बन्ध में उनका तर्क जर्मनी के ऊपर लागू नहीं होता था। यह सिद्धान्त मुख्य रूप से चर्च के साधन और पोप की शक्ति के सम्बन्ध में वेदार्क के सिद्धान्त के ऊपर लागू होता था। जॉन ग्रॉफ पेरिस के ग्रंथ में इस प्रश्न पर पहले ही विचार

1. ग्रंथ ६० ग्रंथों की सूची ग्रॉफ शोल्ट्ज (R. Scholz) ने दी है, *Unbekannte Kirchenpolitischen Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern* (1237-54), *Bibliothek des Kgl. preussischen historischen Instituts in Rom*, Vol. X (1914), pp 567 ff.



बिया जा चुका था। आधी सताब्दी बाद पीप के शासन और धार्मिक सुधार का प्रश्न राजनैतिक दर्शन का सबसे प्रमुख प्रश्न बन गया।

जॉन बार्डिसवॉ और लेविग दि सपेरियन के विवाद ने राजनैतिक चर्चा के क्षेत्र को बदल दिया। इस विवाद के दौरान में माध्यमिक सत्ता से लौकिक सत्ता की स्वतन्त्रता निश्चित हो गई। हाँ, राष्ट्रीय राजनीति के भ्रम प्रश्नों के सदृश यह प्रश्न कभी-कभी उठ सकता था। लेकिन, मुख्य रूप से इस प्रश्न का प्रियंम हो चुका था। साथ ही प्रतिनिधिक व्यवस्था सर्वपानिक् राजतन्त्र के खिलाफ निरनुत्त राजतन्त्र का भी प्रदा निश्चित रूप से उठा। भ्रम समस्या यह थी कि शासक का शासित समुदाय के साथ क्या सम्बन्ध रहे? इस समय इस प्रश्न का मुख्य रूप यही था कि पीप तथा प्रमुखताधारी शासक के प्रजाजनों के सम्बन्धों का किय प्रकार नियमा हो। यह भी सही है कि चर्च को सर्वपानिक् आधार देने का प्पानहारिक् घान्दोलन असफल हो गया। लेकिन, जहाँ तक राजनैतिक सत्ता के सिद्धांत का सम्बन्ध है, यह बात उतनी महत्वपूर्ण नहीं थी जितनी यह कि चर्च का क्षेत्र बदल चुका था। शीलहवी सताब्दी में चर्च की बढोर घालीचना की जाने लगी। इस घालीचना का कारण यही था कि सर्वपानिक् साधनों से चर्च का सुधार सम्भव नहीं हुआ था।

चूंकि बाद विवाद के परिणाम कुछ इस तरह के थे, इसलिए पीप ने पदा की रचनाओं की उपेक्षा की जा सकती है। इन रचनाओं में मुख्यत पीप के इस धर्षिकार का ही विवेचन रहता था कि यह साम्राज्यिक निर्वाचनों को पुष्ट कर सकता है या रद्द कर सकता है। चर्च में पीप की निरनुत्त पक्ति के बारे में भ्रम कुछ बढ़ने को शेष नहीं बचा था। इस सम्बन्ध में जो कुछ कहा जा सकता था, वह एनीड्रियस कोलोना जैसे लेखक पहले ही बहुत कुछ कह चुके थे। इसलिए, इस अध्याय में हम उन दो लेखकों के बारे में विचार करेंगे जिन्होंने लेविग के पदा का समर्थन किया। ये दो लेखक मासिलियो डॉक पाट्ट्या तथा विलियम डॉक भोकम हैं। मासिलियो का सिद्धान्त मध्य युग की राजनैतिक विचारधारा का एक बहुत ही महत्वपूर्ण सिद्धान्त है। इस सिद्धान्त के अध्याय से यह ज्ञान होता है कि धरतल के सिद्धान्त की पूर्णतया प्रकृति सापेक्ष व्याख्या कम-कम परिणामी की ओर ले जाती है। इस सिद्धान्त में उच्चरीटि की ताकिय लगनि है। इसमें ऐसे भी म्दुल से तर्क है जिन्होंने अपना पूर्ण महत्व काही घाने बलवर प्राप्त किया। लेकिन, १३२४ की विधि की देखते हुए यह सिद्धान्त धरपधिक सात्विक था। विलियम डॉक भोकम के सिद्धान्त अपेक्षाकृत कम व्यवस्थित थे। इसका कारण सम्भवत यह है कि उसके लिए राजनैतिक प्रश्न गोल थे। लेकिन कुल मिलाकर ये मासिलिय परिस्थितियों से मासिलियो की अपेक्षा अधिक पनिष्ठ सम्बन्ध रखते थे। यही कारण है कि चौदहवीं और पाट्टहवीं सताब्दियों में राजनैतिक दर्शन के प्रभाव को निरिष्ट करने में उनका धर्षिक हाथ रहा।

## मार्सिलियो : एवरोइस्ट भरस्तूवाद

मार्सिलियो की पुस्तक डिफेन्सर पेसिस (Defensor Pacis) लेखित बर्गेन की सम्बोधित की गई थी।<sup>1</sup> इस पुस्तक के प्रकाशन के बाद मार्सिलियो उन्नीस गया, यहाँ उसने अपने जीवन का अधिकांश भाग व्यतीत किया। लेकिन अपने भ्रमवा साम्राज्य का इस पुस्तक के सिद्धान्त से कोई सम्बन्ध नहीं है। इस पुस्तक को लेखित और पोप के विवादपूर्ण होने के पहले भी लिखा जा सकता था। यदि यह विवाद न हुआ होता, तब भी पुस्तक इसी रूप में होती। प्रेविटे ओर्टन (Previte Orton) ने कहा है कि मार्सिलियो का लौकिक शासन का सिद्धान्त लीघे इटली नगर राज्यों के सिद्धान्त और व्यवहार पर आधारित था। मार्सिलियो देगनस इटालियन था। मार्सिलियो ने पोप का विरोध किया है। इस सम्बन्ध में उसकी स्थिति बहुत कुछ दाते की तरह है। इस कार्य के लिए उसे जर्मनी जैसे किसी विदेश से प्रेरणा ग्रहण करने की जरूरत नहीं थी। पोप ने इटली में पूट डाल रखी थी। उसके दो शताब्दियों बाद मैक्सिमिलियन ने भी पोपशाही का इसी आधार पर विरोध किया था। मार्सिलियो ने साम्राज्य की रक्षा के लिए कुछ नहीं लिखा। उसके लिखने का उद्देश्य पोप के साम्राज्यवाद को सम्पूर्ण व्यवस्था को जो इन्फिन्ट तृतीय और धार्मिक विधि के सिद्धान्त के रूप में विकसित हुई थी, नष्ट करना था। उसका उद्देश्य धार्मिक सत्ता को इस दृष्टि पर नियंत्रण लागू करना था कि वह लौकिक सरकारों पर परोस या प्रत्यक्ष रीति से वहाँ तक नियंत्रण लागू कर सकती है। इस क्षेत्र में मार्सिलियो मध्य युग के अन्य किसी भी लेखक से आगे रहा हुआ था। उसने चर्च को राज्य की अधीनता में रख दिया है। मार्सिलियो को पहला इरास्टियन (Erastian) कहना अनुचित न होगा।

मार्सिलियो ने अपने सिद्धान्त का दार्शनिक आधार भरस्तू से प्राप्त किया था। अपनी पुस्तक की प्रस्तावना में उसने लिखा है कि उसके ग्रंथ की पारितोषिक के उन भाग का पूरक माना जा सकता है जिसमें भरस्तू ने क्रान्ति और नागरिक

1. यह पुस्तक १४२४ में पूरी हुई थी। आधुनिक काल में इसके दो संस्करण हुए हैं : *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, edited by C. W. Previte Orton (Cambridge, 1929), और *Marsilius Von Padua Defensor Pacis*, Herausgegeben Von Richard Scholz (Fontesiriur Germanici antiqui), (Hanover, 1933). १५४२ के आठ-पास मार्सिलियो ने *Defensor Minor* के नाम से एक छोटी पुस्तक लिखी थी। इस पुस्तक के प्रथम संस्करण का सम्पादन सी० के० ब्रैम्पटन (C. K. Brampton) ने किया था और यह बर्लिन से १६२२ में छपा था। दोन ने *Defensor Pacis* को जो निन्दा की थी, उसमें जॉन जॉन जंडान (John of Jundana) को जो पेरिस में सम्पादक था और जिसने एवरोइस्ट एडिबोय से भरस्तू के ऊपर कई टीकाएँ लिखी थी, मार्सिलियो का सहयोगक बतवा था। यह पता लगाने की कि इस पुस्तक का विद्वान कौन था किन्ना हुआ है, अनेक बर्तियों हुई हैं। इस पुस्तक के दोनों आधुनिक सम्पादक यह मानते हुए भी कि दोनों व्यक्तियों ने सहयोग किया था, सही तथा पुस्तक के संगठन की दृष्टि से इसे एक ही लेखक की कृति मानते हैं।

उपरोक्त के कारणों का विवेचन किया है। उनका कथन है कि अस्तित्व की एक कारण नहीं मान्य था। यह कारण है पौष का मासकों के उपर सर्वोच्च शक्ति का दावा। अर्थात् चीन लोगों ने इन दावे को विशेष रूप में प्रकट किया है। इन दावे के कारण सम्पूर्ण यूरोप में और विशेष रूप से इटली में भयकर फूट पड़ गई है। मार्सिलिओ इन गुराई को दूर करने का प्रयाग करता है। उनमें अस्तित्व के जिन विद्वान्त का सबसे अधिक निष्ठा के साथ अनुसरण किया, वह उन धार्मिक-निर्भर समाज का मिथान्त था जो अर्थात् नीतिक और नीतिक प्राथम्यताओं को खुद पूरा कर सकता है। लेकिन, इन विद्वान्त के आधार पर उनमें जो निष्ठाएं निवाला, वह मध्ययुग के अन्य विगी भी अस्तित्ववादी विचारक में भिन्न था। सम्भवतः, इन आधारों पर सेंटिन एवेरोइज्म (Averroism) का अन्त पला हो। तथापि इन बात का कोई प्रमाण नहीं मिलता कि विगी भी पूर्वोक्त एवेरोइज्म के विवेकार वेतित के निष्कर्षों को प्रकट किया हो।

सेंटिन एवेरोइज्म की मुख्य विशेषताएँ दो थीं—पूर्व प्रकृतिकार और बुद्धिवाद। यह ईसाई शासनात्मक के निरपेक्ष मूल्य को स्वीकार करता था। लेकिन यह इन दोनों में विभक्त्युत धारण कर देता था। उनका मंत्र थापन के विपरीत यह विचार था कि दोनों के सर्वसम्मत निष्कर्ष धार्मिक विश्वासों के विभक्त्युत प्रतिबन्ध हो सकते हैं। इसलिए इनमें दोहरे मूल्य का प्रतिपादन किया गया है। विवेकार वेतित में विशेष और शासनात्मक का व्यवहारण काफी महत्त्व है। शासनात्मक की परिभाषा यह है कि इनमें हम बिना किसी तर्क के विद्वान्त करते हैं। नीतिशास्त्र के सम्बन्ध में भी एवेरोइज्म एक ऐसी लौकिकता में विश्वास रखते थे, जो धार्मिक परम्परा के विरुद्ध है। विवेकार वेतित की भाँति उनका

1. ओरुडी इतली का पहला ओरुडी में जॉन ऑफ जेडम (John of Jandun) वेतित में एवेरोइज्म परंपरा का मुख्य प्रतिनिधि था। इसलिए अक्सर यह कहा जाता है कि इन प्रकार के अकारणों, विशेषकर अस्तित्ववादी अर्थों पर उनका प्रभाव है। लेकिन, जैसा कि शोल्ट (Scholz) का कहना है, यह मानने का कोई कारण नहीं है कि मार्सिलिओ या इतली ही एवेरोइज्म का रक्षक हो जितना कि जॉन। वेतित के इतिहासकार पादुआ या एवेरोइज्म विषय का स्थान केन्द्र का और मार्सिलिओ ने निरवधारण रूप से अस्तित्ववाद किया था। देखिये शोल्ट का सारक्षण, p. III.। वेतित एवेरोइज्म के उपर पी. मंडोनेट (P. Mandonnet) का *Siger de Brabant 2 Vols., second edition (Louvain, 1911)* है। निम्न में निरिच्छ. पारिविक पर अस्तित्व विषय के स्वार्थिक विषय एवेरोइज्म (Pierre Dubois) ने उल्लेख किया है। (*De recuperatione terre sancte, sect. 132, मे'नम इय इय पर कोई एवेरोइज्म विचार नहीं है।*) मार्सिलिओ का वेतित एवेरोइज्म और पौष के (एव लौकिक रक्षा की अस्वीकृति के सम्बन्ध का प्रतिपादन किया है "Studien über den Einfluss der Aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat" *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abtl., 1934, Heft 2.*

भी यह विचार था कि ससार के सारे दार्शनिक मिनकर भी प्रदर्शन के द्वारा धमरता वो सिद्ध नहीं कर सकते ।<sup>1</sup> उनका यह भी मत था कि धर्मशास्त्र तर्क-सम्पन्न ज्ञान में कोई वृद्धि नहीं करना । प्रसन्नता ईश्वर की सहायता के बिना ही इस ससार में उपलब्ध होती है और मुविन के लिए धरस्तू के नीतिशास्त्र के अनुसार जीवन व्यतीत करना पर्याप्त है ।<sup>2</sup> इसलिए विवेक के दृष्टिकोण से मानव समाज पूर्णरूप से आत्मनिर्भर है । मार्सिलियो कहना भी सिर्फ यही चाहता है कि अपने सत्य के प्रतिरिक्त धर्म के कुछ सामाजिक परिणाम भी हैं । इसलिए, यह जरूरी है कि समाज का धर्म पर नियन्त्रण रहे । मार्सिलियो के प्रकृतिवादी धरस्तूवाद के दृष्टिकोण से प्राध्यात्मिक हित और परलोक सम्बन्धी हित एक ही है । वे तर्क की दृष्टि से भ्रमगत हैं । इससे विपरीत ऐसे नैतिक और धार्मिक कार्य जिनका वर्तमान जीवन पर असर पड़ता है, मानव समाज के नियन्त्रण में रहने चाहिए ।

### राज्य

#### (The State)

डिकेन्सर पेसिस के दो मुख्य भाग हैं । पहले भाग में तो धरस्तू के सिद्धान्तों का विवेचन है । यह विवेचन न तो पूर्ण है और न उसके राजनैतिक दर्शन के सभी पक्षों के साथ न्याय करता है । इसका उद्देश्य पुस्तक के दूसरे भाग के लिए कुछ आधार प्रदान करना है । इन आधारों को लेकर ही मार्सिलियो चर्च, पुरोहितों के कार्यों, उनके नागरिक सत्ता से सम्बन्ध और इन मामलों को न समझने के कारण पैदा होने वाली बुराइयों आदि के बारे में अपने निष्कर्ष प्रस्तुत करता है । इस पुस्तक का एक तीसरा भाग भी है । यह भाग बहुत छोटा है और इसमें पहले दो भागों में निरूपित सिद्धान्तों के आधार पर ४२ निष्कर्ष दिये गए हैं ।

धरस्तू का अनुसरण करते हुए मार्सिलियो ने राज्य को एक ऐसी मजबूत सत्ता बताया है जिसके विभिन्न भाग उसके जीवन के लिए आवश्यक कार्य करते हैं । उसका त्वास्म्य या शान्ति तभी तक रहती है जब तक कि उसके विभिन्न भाग अपने कार्यों को सुचारु रूप से करते रहते हैं । जब कभी कोई घग अपना कार्य ठीक से नहीं करता अथवा दूसरे भाग के कार्य में हस्तक्षेप करता है तभी संघर्ष पैदा हो जाता है । मार्सिलियो ने यह भी माना है कि नगर परिवार से ही बनता है । नगर एक पूर्ण समाज है । वह थोड़ा जीवन की समस्त आवश्यकताएँ पूरी करता है । लेकिन, थोड़ा जीवन के दो अर्थ हैं । इसका एक अर्थ है इस जीवन में थोड़ा और दूसरा अर्थ है आगामी जीवन में थोड़ा । पहले अर्थ के अनुसार विवेक द्वारा दर्शन

1. 1, IV, 3

2 -See Martin Grabmann, "Der Lateinische Averroismus des 13 Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen weltanschauung" *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Abtl. 1931, Heft 2.

का समुचित अध्ययन होना चाहिए। दूसरे धर्म के अनुसार ज्ञान साक्षात्कार पर निर्भर है और वह नेत्र विद्वानों के द्वारा ही प्राप्त होता है। विवेक यह बताता है कि दान्ति और ध्वरवा के लिए नागरिक शासन की आवश्यकता है। लेकिन, समाज में धर्म की भी आवश्यकता है। उक्त इस जीव में भी उपयोग है और दूसरे जीवन में भी। आगे चलकर मासिलिप्रो ने समाज का निर्माण करने वाले विभिन्न वर्गों प्रथम वर्गों का विदलेपण किया है। समाज में किसान और कारीगर हैं जो शासन के लिए आवश्यक, भौतिक पदार्थों और राज्य का प्रबन्ध करते हैं। इनके प्रतिद्वन्द्व समाज में सिपाही, पदाधिकारी और पुरोहित हैं जो वास्तव में राज्य का निर्माण करते हैं। अन्तिम वर्ग पादरियों का है। यह कुछ कठिनाई उत्पन्न करता है, समाज में इसका क्या वास्तविक स्थान हो, इस सम्बन्ध में काफी मतभेद है। इसका कारण यह है कि धर्म के दो उपयोग हैं। धर्म का परलोक सम्बन्धी कार्य बुद्धि के द्वारा समझ में नहीं आता। तथापि, ईसाई और गैर-ईसाई सभी लोगों ने यह स्वीकार किया है कि समाज में एक वर्ग ऐसा जरूर होना चाहिए जिसका काम पूजा-पाठ करना हो। ईसाई पादरियों और अन्य पादरियों में यह अन्तर है कि ईसाई धर्म सच्चा है लेकिन अन्य धर्म सच्चे नहीं हैं। लेकिन दर्शन के दृष्टिकोण से इस बात का कोई महत्त्व नहीं है। मासिलिप्रो ने ईसाई पादरियों के कार्यों के सम्बन्ध में निम्न-लिखित विचार प्रस्तुत किया है —

“पादरियों का काम देवी-बच्चों का ध्यान प्रवृत्त करना और उन्हें शिक्षा देना है जो धर्म-शास्त्रों के अनुसार विचारण के लिए, कार्य के लिए प्रथम निवारण के लिए है। इनका उद्देश्य शास्त्रत मुक्ति प्राप्त करना और दुःख से बचना है।”

यह सही है कि मासिलिप्रो ने भरतू का अनुकरण किया है, लेकिन उसके निष्कर्ष मध्य युग के मध्य त्रिणी अस्तित्ववादी विचारक से भिन्न हैं। जहाँ तक भरतू का सम्बन्ध है, उसने यूनानी दर्शन के प्रकृतिवाद से पूरा लाभ उठाया है। लेकिन, उसने पासिलिप्रो में धर्म के प्रति प्राकृतिक तत्त्व का समावेश कर उसकी अनुभूति की है। मासिलिप्रो ने ईसाई धर्म को प्रतिप्राकृतिक और यौटिक धर्म से परे बताया है। सेंट थॉमस ने विवेक और श्रद्धा में समन्वय स्थापित करने की कोशिश की है। इस दृष्टि से मासिलिप्रो और सेंट थॉमस में काफी फर्क है। मासिलिप्रो ने धार्मिक जीवन के अधिकांश और कर्तव्यों को जौन थॉमस पैरिग की अपेक्षा नहीं अधिबर्णित किया है। मासिलिप्रो ने निष्कर्ष के ध्यावहारिक महत्त्व के बारे में जितना कहा जाए, थोड़ा है। शास्त्रत मुक्ति के लिए श्रद्धा और विश्वास आवश्यक हो गकने हैं, लेकिन सौमिक दृष्टिकोण से उनका कोई महत्त्व नहीं है। चूंकि विद्वानग तर्कहीन है, इसलिये तर्कयुक्त साध्यों और साधनों पर विचार करते समय उत्तरा कोई स्थान नहीं है। यह बात कुछ हसी तरह की है जैसा कि यह कहना कि सौमिक प्रश्नों पर उनके गुण-दोषों के अनुसार ही विचार करना पड़ता है। इन प्रश्नों के सम्बन्ध में विचार करते समय श्रद्धा या विश्वास की पूर्वा प्रप्राप्तिक है।

राजनीतिर दृष्टि से मार्सिलिघो के निष्कर्ष का महत्वपूर्ण अंग यह है कि लौकिक सम्बन्धों में पादरी वर्ग समाज में अन्य वर्गों के साथ एक वर्ग है। मार्सिलिघो लौकिक दृष्टिकोण से ईसाई पादरियों को अन्य पादरियों की भाँति ही समझता है क्योंकि ईसाई पादरियों की शिक्षा भी तर्कों से परे होती है और वेबल भावों जीवन से ही सम्बन्ध रखती है। इसलिए, राज्य को लौकिक मामलों में पादरियों पर उनी प्रकार नियन्त्रण रखना चाहिए जिस प्रकार वह कृषि मजदूरा वाणिज्य पर नियन्त्रण रखता है। प्रायुक्तिक शब्दावली में धर्म एक सामाजिक तत्त्व है। हर भौतिक जनकरणों का उपयोग करता है और इनके कुछ सामाजिक परिणाम निवृत्त है। इन दृष्टियों से उस पर समान का बंध ही नियन्त्रण होना चाहिए जैसा कि अन्य मानव हितों पर होता है। जहाँ तक उसकी सच्चाई का सम्बन्ध है, इन बारे में विवेकपूर्ण मनुष्यों में कोई मतभेद नहीं हो सकता। विवेक और विश्वास का यह पृथक्करण धार्मिक सन्देशवाद का पूर्वगामी है। वह लौकिकता का प्रतिपादक है, जो धर्म-विरोधी भी है और ईसाई विरोधी भी। मार्सिलिघो ने उन पूर्ण प्राध्यात्मिक हितों की सीधी धारोचना नहीं की है जिनकी चर्च अभिवृद्धि करता है और जिन्हें ईसाई मानव जाति के चरम हित समझते हैं। ये चीजें इतनी पवित्र हैं कि इन्हें दुष्ट की तराजू पर नहीं तोला जा सकता। लविन व्यवहार में अत्यन्त पवित्र और अत्यन्त सुख में कोई घन्तर नहीं है। चर्च, जहाँ तक वह लौकिक मामलों से सम्बन्ध रखता है, हर तरह लौकिक राज्य का एक भाग है।

### विधि और विधायक

#### (Law and the Legislator)

मार्सिलिघो (Marsilio) ने मागे चलकर अपनी विधि की परिभाषा में प्राध्यात्मिक तथा लौकिक का आमूल भेद विस्तार से बताया है। डिफेंसर पेटिस (Defensor Petis) में उसने विधि के चार भेद बताए हैं। तथापि, महत्वपूर्ण बात देवी विधि (divine law) और मानवी विधि की है। उसने कुछ समय बाद Defensor Minor ग्रन्थ लिखा। इस पुस्तक में मार्सिलिघो ने अपने तर्कों की अधिक वारीकी से व्यक्त किया। उसके विचार से विधि के दो ही मुख्य भेद हैं—देवी विधि और मानवी विधि।

“देवी विधि लीये ईश्वर का आदेश है। इसमें मनुष्य के सोच-विचार के लिए ज्यादा गुंजायरा नहीं है। देवा विधि में मनुष्य को बताया जाता है कि वह क्या कार्य करे और क्या कार्य न करे। इस विधि में मनुष्य को सर्वश्रेष्ठ साध्य प्राप्त करने अथवा अज्ञानी-समाज के लिए वादनाय परिस्थितियों के निवारण का उपाय भी बताया जाता है।”<sup>1</sup>

“मानवी विधि नागरिकों के सम्पूर्ण समुदाय का अथवा उसके प्रत्येक भाग का आदेश है। जो लोग विधि को बनाने की शक्ति रखते हैं, वे सोच-विचार के परचाए इस विधि को तैयार करते हैं। मानवी विधि में मनुष्य को बताया जाता है कि वह इस संसार में क्या कार्य करे और क्या कार्य न करे। इस विधि में मनुष्य को सर्वश्रेष्ठ साध्य प्राप्त करने अथवा इस संसार के लिए वादनाय

परिचितियों के निर्माण का भी उपाय बताया जाता है। मानवी विधि एक ऐसा आदेश है जिसका उल्लंघन करने पर उल्लंघनकर्ता को इस संहार में दण्ड मिलता है।<sup>1</sup>

इन परिभाषाओं में दोनों विधियों के भेद का आधार उनके उल्लंघन पर दिए जाने वाले दण्ड का भेद है। देवी विधि का आधार यह है कि उसका दण्ड या पुनर्स्थापन भागामी जीवन में ईश्वर प्रदान करता है। इनका प्रतिप्राय यह है कि उसके उल्लंघन पर इस लोक में नहीं, प्रत्युत् परलोक में दण्ड मिलता है। इसलिए, मानवी विधि ईश्वरीय विधि से उल्टी है। ऐसा कोई नियम जिसमें सामाजिक दण्ड मिलता हो, स्वतः ही मानवी विधि है। उसका निर्माण मनुष्य ही करते हैं। यह बात धाद के तर्कों के लिए अत्यन्त महत्वपूर्ण है। दूसरे यह निष्कर्ष निकलता है कि पादरियों की आध्यात्मिक शिक्षा में कोई सत्ता या शक्ति नहीं है। इनका कारण यह है कि पादरियों की शिक्षा को बलपूर्वक लागू नहीं किया जा सकता। इस शिक्षा को बलपूर्वक तभी लागू किया जा सकता है जब कि कोई मानवी विधायक पादरियों को शक्ति सौंप दे। मातिलिखो की विधि सम्बन्धी परिभाषाएँ असाधारण ही हैं क्योंकि वे धादेन तथा अनुशासित को, विधायक की इच्छा को और ध्यनी इच्छा को लागू करने की उसकी शक्ति को महत्व देती हैं। वह यह स्वीकार करता है कि विधि शब्द का अर्थ वृद्धि अथवा अन्तर्भूत न्याय का एक नियम है। लेकिन, कम से कम न्यायिक अर्थ में यह यह स्वीकार करता है कि विधि सर्वाधिक सत्ता से निकलती है और उसका उल्लंघन होने पर दण्ड मिलता है। मातिलिखो का विधि सम्बन्धी विवेचन थॉमस के विधि सम्बन्धी विवेचन से मिलकुल उल्टा है। थॉमस के देवी विधि और मानवी विधि को एक ही माना था। उसने इस बात पर भी जोर दिया था कि मानवी विधि प्राकृतिक विधि से निकलती है।

इस प्रकार, विधि के लिए विधायक की आवश्यकता है। इसके बाद मातिलिखो का दूसरा प्रश्न है कि मानवी विधायक कौन है। इस प्रश्न का उत्तर हमें उसके राजनीतिक दर्शन में मुख्य तत्त्व पर ला देता है

“विधायक अथवा विधि का प्रथम और उचित मुद्रिमतापूर्ण कारण जनता अथवा नागरिकों का सम्पूर्ण समुदाय अथवा उनका प्रमुख भाग है। वह अपने अर्थ और निर्णय से अथवा सामान्य सभा का इच्छा से निश्चित राष्ट्रवली में यह व्यवस्था देता है कि मनुष्य मनुष्य कार्य करें और मनुष्य कार्य न करें। यदि मनुष्य विहित कर्तव्यों का उल्लंघन करते हैं, तो उन्हें दण्ड मिलता है।”<sup>2</sup>

मानवी विधि जनता के सामूहिक कार्य से उत्पन्न होती है। जन-समुदाय अपने सदस्यों के आचरण का निम्नण करने के लिए कुछ नियमों की व्यवस्था कर देता है। इसी बात को उल्टे रूप में यो कहा जा सकता है कि राज्य का मनुष्यों का समुदाय है जो एक निश्चित विधि संहिता का पालन करते हैं।<sup>3</sup> परिणाम एक ही निकलता है चाहे हम राज्य के द्वारा विधि को परिभाषा करें और चाहे विधि

1. *Defensor Minor*, 3, 4.

2. *Defensor Pauci*, 1, XII, 3.

3. *Defensor Minor*, XII, 1.

के द्वारा राज्य की। दोनों ही परिस्थितियों में एक ऐसी सामूहिक सत्ता की प्रवृत्तता है जो अपने सदस्या के व्यवहार को नियन्त्रित कर सके। विधि सन्तुष्ट सत्ता का स्रोत सदैव ही जनता अथवा उसका प्रबुद्ध भाग होता है। हाँ, यह सन्देह है कि यह भाग कभी-कभी आयोग के द्वारा अथवा साम्राज्य की स्थिति में उन्नत द्वारा कार्यशील हो सकता है। इस व्यवस्था में सत्ता सौंप दी जाती है। यह सिद्धान्त नगर राज्य में सामान्य था। एथेंस में जूरी को 'एदिनियन्त' के नाम से सम्बोधित किया जाता था। रोमन सम्राट की विधायी शक्ति के मास्सिनो में भी इसी सिद्धान्त का प्रयोग होता था। मध्य युग का एक रिवाज यह भी था कि सम्पूर्ण देश को ससद् में निहित माना जाता था। मासिलियो का विचार था कि जनता के दिवान में रीति-रिवाज भी शामिल रहते हैं। यह रीति रिवाजों को भी विधि का एक भाग मानता था। एक दूसरा शब्द जो भ्रामक हो सकता है प्रबुद्ध भाग (*Part Valentior*) है। इससे द्वारा ही विधायक निश्चय करता है। कुल आलोचकों ने इसे सरदागत बहुमत समझा है। लेकिन, वास्तव में यह सत्यागत बहुमत नहीं है। मासिलियो (*Marsilio*) ने अपनी परिभाषा को इन शब्दों में रखा है "मैं कहता हूँ कि समाज में सत्ता तथा गुणवत्ता दोनों की दृष्टि से प्रबुद्ध भाग की ओर ध्यान दिया जाना चाहिए।" उसका अभिप्राय जनता के उस भाग से था जिसका सबसे अधिक महत्त्व हो। यह यह नहीं चाहता था कि प्रत्येक व्यक्ति को एक ही माना जाए। समाज के मूर्धन्य व्यक्ति जनसाधारण को अपेक्षा अधिक महत्त्व रखते हैं। तथापि, सत्ताओं का योडा-सा महत्त्व तो होता ही है। इस विचार पर निश्चित-भरस्तु तथा मध्ययुग की छाप है।

मासिलियो का विचार है कि शासन के कार्यांग और न्यायांग नगरिक समुदाय द्वारा बनाए जाते हैं या निर्वाचित होते हैं। प्रत्येक राज्य में निर्वाचन की प्रकृति-प्रकृति पद्धति है। लेकिन, कार्यकारी की सत्ता हर जगह सम्पूर्ण समाज के विधायी कार्य द्वारा प्राप्त होती है। इसलिए, यह आवश्यक है कि इस सत्ता का प्रयोग विधि के अनुसार ही और इसके अधिपति और कर्तव्य जनता द्वारा निर्धारित हो। कार्यांग को यह देखना चाहिए कि राज्य का प्रत्येक भाग सम्पूर्ण समाज के हित के लिए अपना-अपना कार्य उचित ढंग से करे। यदि कार्यांग अपना यह कार्य ठीक से न कर सके, तो जिस सत्ता ने अर्थात् जनता ने उसे निर्वाचित किया था, वह उसे अपदस्थ भी कर सकती है। मासिलियो मानवशिक्षित सम्राट की अपेक्षा निर्वाचित सम्राट को ज्यादा पसन्द करता है। यहाँ भी उसका ध्यान नगर-राज्य की ओर था, साम्राज्य की ओर नहीं। मासिलियो ने साम्राज्य के बारे में बहुत कम विचार किया है। लेकिन, सबसे महत्वपूर्ण बात यह है कि कार्यांग कोई कितना सगठित हो, उसे एकीकृत और सर्वोच्च होना चाहिए जिससे कि उसकी शक्ति किसी भी गुट की अपेक्षा अधिक हो और वह विधि के प्रशासन में एक इकाई के रूप में कार्य कर सके। एक सगठित सत्ता होने के नाते राज्य में यह एकता अत्यन्त

1. शुरू के मुद्रित संस्करणों में *et qualitate* शब्द नहीं थे। इन शब्दों के अर्थ के लिए देखिए *MacILwain, op. cit., pp. 500 ff.*



आवश्यक है। इसके प्रभाव में राज्य में सधर्म और प्रच्यवस्था अवश्यम्भावी है। मध्य-युगीन शासन में इस एकता का अभाव था। मार्सिलियो के सिद्धान्त का यह अर्थ एकता के इसी अभाव की ओर तथा लौकिक और धार्मिक अदालतों के दुहरे क्षत्राधिकार के कारण उठने वाली कठिनाइयों की ओर संकेत करता है। मार्सिलियो ने अपनी पुस्तक के दूसरे भाग में आध्यात्मिक सत्ता का विवेचन किया है। इस विवेचन के लिए राज्य की एकता का विचार आवश्यक है।

मार्सिलियो के प्राकृतिक अथवा आत्मनिर्भर राजनैतिक समाज की यही रूपरेखा है। यह विभिन्न वर्गों से निर्मित एक साव्यव सत्ता है। इसमें ऐसी भौतिक और नैतिक सभी चीजें शामिल हैं जो नागरिकों के लौकिक जीवन और कल्याण के लिए आवश्यक हैं। उसकी विधि निर्माण की शक्ति एक ऐसे निगम की शक्ति है जो सम्पूर्ण के हित के लिए अपने अंगों पर नियन्त्रण रख सकता है। उसकी कार्यकारी शक्ति निगम की अभिकर्ता है। राज्य की एकता के लिए जो भी आवश्यक होता है कार्यकारी शक्ति उसे करती है। इस एकता के कारण क्षत्राधिकार अथवा शक्ति वितरण में कोई मतभेद नहीं हो पाते। लौकिक दृष्टि से समाज पूर्णतः आत्मनिर्भर और पूर्णतः सर्वशक्तिशाली है। वह प्रत्यक्ष दृष्टि से अपने जीवन और अपनी सम्पत्ता का संरक्षक है। यदि नागरिकों का कोई आध्यात्मिक कल्याण होता है, तो वह दूसरे संसार में और दूसरे जीवन में ही सम्भव है। राज्य का इस आध्यात्मिक कल्याण पर कोई नियन्त्रण नहीं है। मानव समाज तथा उसके शासन के सम्बन्ध में इस प्रकार विचार कर चुकने के उपरान्त मार्सिलियो अपनी पुस्तक के वास्तविक उद्देश्य पर आता है। वह अब उस आध्यात्मिक जीवन पर विचार करता है जिसे चर्च में गलत समझा था। इस आधार पर वह आत्मनिर्भर समाज के कार्यों में आध्यात्मिक सत्ता के हस्तक्षेप को अनुचित ठहराता है और इस प्रकार गृह्युद्ध के उस सबसे बड़े कारण का उद्घाटन करता है, जिसका धरतू तक दो ज्ञान न था।

### चर्च और धर्माचार्य

(Church and the Clergy)

चूंकि निगम समाज (Corporate Community) के प्रत्येक पदाधिकारी को जनता के प्रादेश (mandate) के द्वारा ही शक्ति प्राप्त होती है, अतः यह स्पष्ट है कि धर्माचार्यों को बलप्रयोग की कोई शक्ति प्राप्त नहीं है। यदि वे इत शक्ति का प्रयोग करते हैं तो वे नियंत्रित शक्ति के प्रतिनिधियों के रूप में कार्य करते हैं। जिस समय मार्सिलियो ने लिखा था उस समय अनेक सम्प्रदाय धार्मिक विधि द्वारा नियंत्रित होते थे। धर्माचार्य धार्मिक कार्य करने के लिए एक विविष्ट वर्ग हैं। अथ किसी वर्ग की भाँति वे भी विनियमों के अधीन हैं। मानवी विधि का उल्लंघन करने पर जनसाधारण की भाँति उन्हें भी नागरिक अदालतों को सौंपा जा सकता है। मानवी विधि के अन्तर्गत आध्यात्मिक अपराध जैसी कोई चीज नहीं है। इन अपराधों का निर्णय ईश्वर भावी जीवन में करता है। इनके लिए दंड भी मृत्यु के पदचार् ही मित्त सकता है। यदि आध्यात्मिक अपराधों के लिए इन संसार में दंड मिलता

है, और कभी-कभी मिलता भी है, तो यह दृढ़ मानवी विधि के अन्तर्गत ही दिया जाता है। इस अवस्था में ये अपराध स्वतः ही मानवी विधि के विरुद्ध अपराध ही जाते हैं। यदि नास्तिकता के लिए इस सत्कार में दृढ़ दिया जाता है, तो वह एक नागरिक अपराध है। उसका धार्मिक दृष्टि से भर्त्सना (damnation) है। लेकिन, यह न धर्माचार्य कर सकते हैं और न मानव व्यापारियों। मासिलियो ने यहना है कि धर्म यहिष्कार भी सिविल शक्ति के हाथ में ही रहता है। सचमुच, उसका सिद्धान्त धार्मिक विधि को अलग से कोई विशिष्ट क्षेत्राधिकार नहीं देता। जहाँ तक वह दैवी विधि है, उसके दृढ़ परलोक में ही मिलते हैं। यदि उसे इस सत्कार में ही दृढ़ मिलते हैं, तो वह मानवी विधि का ही एक भाग है और इतिहास लौकिक समाज के ही अन्तर्गत है। मासिलियो ने धर्माचार्य के कर्तव्य की तुलना चिकित्सक की सलाह से की है। धार्मिक सत्कारों को करने के अतिरिक्त धर्माचार्य केवल सलाह और उपदेश ही दे सकते हैं। वे दुष्टों को डाँट-डपट सकते हैं और बता सकते हैं कि पाप के भावी परिणाम क्या होंगे। लेकिन, वे किसी मनुष्य को तपस्या करने के लिए बाध्य नहीं कर सकते। मासिलियो ने धार्मिक और धार्मिक शक्ति को वैधानिक शक्ति से अलग करने पर जिनना जोर दिया है, उन्हीं मध्ययुग के अन्य किसी लेखक ने नहीं दिया है।

मासिलियो ने चर्च की लौकिक शक्ति को नष्ट करने पर भी बारी और दिया है। चर्च के पास अपनी कोई सम्पत्ति नहीं होती। धार्मिक सम्पत्ति अमुक्त अथवा राजसहायता के रूप में होती है, जो राज्य चर्च को सार्वजनिक उपायों के व्यय के लिए देता है। पियरे डुबोइस (Pierre DuLois) ने भी इस प्रकार की योजना प्रस्तुत की थी। वह इसे पोप तथा फ्रांस के राजा के बीच बरार के द्वारा पूरा करना चाहता था। मासिलियो ने यह निष्कर्ष अपने आत्मनिर्भर समाज के सिद्धान्त द्वारा ही निकाल लिया है। मासिलियो के विचार से धर्माचार्यों को न ही दत्त (tithes) ही मिलना चाहिए और न उन्हें कराधान (taxation) से ही छूट मिलनी चाहिए। धार्मिक सम्पत्ति की भाँति धार्मिक पद पर भी लौकिक अधिकारियों का ही नियन्त्रण है। उसका यह भी मत है कि धर्माचार्यों को धार्मिक इत्त करने के लिए उस समय तक बाध्य किया जा सकता है जब तक कि उन्हें आजीवन प्राप्त होती रहनी है। लौकिक शासन पोप से लेकर नीचे तक के प्रत्येक धार्मिक पदाधिकारी को अपदस्थ कर सकता है। लेविस (Lewie) ने १३२७-३० के बीच में अपने रोमन अभियान के समय चर्च की निन्दा की थी और रोम की एक भीड़ के मत की सहायता से एक पोप विरोधी के निर्वाचन का प्रयास किया था। उस समय यह कहा गया था कि लेविस ने यह धर्म मासिलियो की सलाह से किया है और यह डिफेंसर फ़ैसिस (Defensor Fidei) की शिक्षाओं को व्यावहारिक रूप देने की चेष्टा है। यह विचार कि मासिलियो का राजनैतिक दर्शन धार्मिक स्वतन्त्रता की रक्षा करने का प्रयास करता है, बिलकुल गलत है। धर्मसुधार काल के राष्ट्रीय निरंकुश शासन किसी विधि-निषेध की नहीं मानते थे। वे मासिलियो के सिद्धान्त की सीमा तक जाने को तैयार नहीं थे। मासिलियो के सिद्धान्त का प्रभाव तो

यह था कि धर्म को पूरी तरह से लौकिक शक्ति के नियन्त्रण में रख दिया जाए।

सर्वापि, यह कहना सही नहीं है कि मार्सिलियो चर्च को राज्य की एक शाखा मात्र समझता था। इसका अभिप्राय यह होगा कि जितने राज्य हैं, उतने ही चर्च हों। १३२४ में मार्सिलियो जैसे सन्देशवादी तक को राष्ट्रीय चर्च का विचार बड़ा पाश्चर्यजनक लगता; प्रत्येक स्वतन्त्र नगर के लिए तो प्रलग-प्रलग चर्च की बात ही दूसरी थी। उसका सिद्धान्त धार्मिक संगठन की विशेषकर पोप की सर्वोच्च सत्ता (plenitudo potestatis) की कठोर धारणा करता है। लेकिन, यह इस बात को मानता है कि साम्प्रदायिक प्रयोजनों के लिए और साम्प्रदायिक प्रश्नों का निर्णय करने के लिए चर्च को लौकिक समाज से पृथक् संगठन की आवश्यकता है। लेकिन यह समस्या पृथक् सैद्धान्तिक और व्यावहारिक कठिनाइयाँ सही कर देती है। इसका कारण यह था कि सार्वदेशिक चर्च छोटे-छोटे साम्प्रदायिक समाजों, विशेषकर नगर-राज्यों के साथ मेल नहीं खाता। मार्सिलियो (Marsilio) ने अपने राजनीति-दर्शन में नगर-राज्यों की ही कल्पना की है। यह समझ में नहीं आता कि स्वतन्त्र पद-सोपान के बिना चर्च को किस प्रकार संगठित किया जा सकता है। यदि चर्च के साम्प्रदायिक निर्णय अपने परिपालन के लिए निशिष्ट लौकिक सत्ताओं पर निर्भर रहें, तो भी चर्च का संगठन मुश्किल है। अपने से बाद के घनेक प्रोटेस्टेंटों की भाँति मार्सिलियो की भी यह स्थिति थी कि उसे समस्त धार्मिक प्रश्न व्यक्तिगत निर्णय पर छोड़ देने चाहिए थे और चर्च को एक विशुद्ध ऐच्छिक संगठन समझना चाहिए था। लेकिन, यदि मार्सिलियो चौदहवीं शताब्दी में एक ऐसा निष्कर्ष नहीं निवारत तथा, जितने प्रोटेस्टेंट सोलहवीं शताब्दी में नहीं निकाल सके थे, तो इसमें कोई आश्चर्य की बात नहीं है। उसके युग में चर्च के असन्तुष्ट तत्त्व अधिक-से-अधिक यही सोच सकते थे कि चर्च की जनरल कोसिल ही चर्च की बुराइयों को दूर करे।

मार्सिलियो के विचार से धार्मिक पद-सोपान की उन्नति भी मानवी है। उसकी सत्ता का आधार भी मानवी विधि है। जहाँ तक उसके साम्प्रदायिक पदों और अधिकारों का सम्बन्ध है, वह पूरी तरह राज्य के नियन्त्रण में रहता है। इसलिए, पद-सोपान (hierarchy) अपना पुरोहित वर्ग भी चर्च नहीं है। चर्च का निर्माण समस्त ईसाई धर्मावलम्बियों से, चाहे वे जनसाधारण ही या शायरी, होता है। इस प्रकार, मार्सिलियो ने किसी-न-किसी रूप में एक ही समाज के दो संगठनों की ईसाई परम्परा को जारी रखा, हालाँकि उसने चर्च से उसकी वस्तुप्रयोग की शक्ति को छीन लिया। मार्सिलियो का कहना है कि जनसाधारण तक चर्च ने शायरी (hierarchy) हैं। मार्सिलियो का यह विचार मार्टिन लूथर (Martin Luther) के 'ईसाई मनुष्य का धर्मतत्त्व (the priesthood of the christian man)' की भाँति मानवी देता है। चूंकि धर्माचार्यों में पद सम्बन्धी समस्त भेद मानवी सत्ताओं द्वारा उत्पन्न होते हैं, इसलिए, साम्प्रदायिक स्वरूप की दृष्टि से सभी धर्माचार्य बराबर होते हैं। बिना या पोप में ऐसा कोई साम्प्रदायिक गुण नहीं है, जो कि साम्प्रदायिक पाश्चरियो में नहीं होता। उनका धर्माचार्य का स्वरूप जितने कारणों से धार्मिक संस्कार करते हैं, एक रहस्यवादी तत्त्व है। यह सोचें ईसाई से अपना ईसा

से साता है। उसकी सम्पत्ति सासारिक नहीं है। इसके साथ किसी प्रकार की नौटिक शक्ति भयवा पद भी नहीं जुड़ा है। इस प्रकार, मार्सिलियो ने एक ऐसे तर्क को सामान्य रूप में उपस्थित किया जिसका जॉन ऑफ पेरिस (John of Paris) ने भी प्रयोग किया था। जॉन ऑफ पेरिस ने इस तर्क के प्रयोग द्वारा पोप को धार्मिक दृष्टि से अन्य पादरियों के बराबर ही माना था। उसने चर्च के उत्तर से पोप की प्रभुसत्ता को समाप्त कर दिया था। उसने यह नहीं माना कि पोप के उत्तराधिकारी के रूप में पोप को कोई शक्ति प्राप्त है भयवा पोप अन्य देवदूतों के बराबर है। उसने ऐतिहासिक विस्तेपण के आधार पर इस विचार का सफ़टन किया है कि पोप कभी रोम में रहा था भयवा वह विद्यमान था। रोम के चर्च को प्रधानता का कारण उसने यह ठहराया है कि वह साम्राज्य की राजधानी में स्थित था।

मार्सिलियो ने धार्मिक संगठन और पोप की धार्मिक शक्तियों को तो भस्वीकार किया ही है। उसने धर्म के धार्मिक पक्ष को भी कम महत्व दिया है। वह भ्रान्तरिक अनुभूति को ही वास्तविक धर्म स्वीकार करता है। यह कहना सही है कि यह मार्सिलियो का विश्वास है भयवा यह एक ऐसे बुद्धिवादी की प्रकृति को प्रकट करता है जो धर्म के क्षेत्र को अधिक-से-अधिक सकीर्ण रखना चाहता है। उन स्वोक्ति, तपस्या, विलास, पापमोचन और धर्म-बहिष्कार जैसे विषयों में उसने इस बात पर बार-बार जोर दिया है कि पाप के लिए प्रायश्चित्त और ईश्वर के द्वारा क्षमा—ये दो ही बातें आवश्यक हैं। इनके बिना बाहरी धार्मिक संस्कार व्यर्थ हैं। यदि किसी पापी को ईश्वर का अनुग्रह प्राप्त हो जाता है, तो धार्मिक संस्कार के बिना भी ध्वनि पाप से छूट जाता है। मार्सिलियो ने धार्मिक विधि के प्रति भी बड़ी विरोध प्रकट किया है जो उसके समकालीन दांते (Dante) और विलियम ऑफ ओकम (William of Occam) ने और उसके बाद लूथर (Luther) ने प्रकट किया था। वह वाइबिल को भयवा न्यू टेस्टामेंट (New Testament) को धर्म साक्षात्कार का और इसलिए देवी विधि का एक मात्र स्रोत समझता था। उसके विचार से पोप की विधियाँ देवी विधि का भ्रम नहीं हैं। यदि उन्हें समाप्त का अनुमोदन प्राप्त हो जाता है, तो वे मानवी विधि या ही एक भ्रम हो सकती हैं, इसलिए, वाइबिल में दिए गए विचार ही मुक्ति के लिए आवश्यक हैं। बाद की प्रोटेस्टेंट विचारधारा पर इन विचारों का काफी प्रभाव पड़ा था। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि मध्ययुग की पूर्ववर्ती दो सतान्दियों ने रिफॉर्मेशन (Reformation) के लिए किस प्रकार भूमि तैयार कर दी थी।

### जनरल कौंसिल

(The General Council)

मार्सिलियो ने ईसाई धर्म के एक ऐसे तत्त्व को भयवा स्वीकार किया है जिसके सम्बन्ध में चर्च अनिवार्यपूर्वक बोल सकता है। इस तत्त्व के लिए एक मानवी सत्या की आवश्यकता है। चौदहवीं और पन्द्रहवीं सतान्दियों के अन्य कई विचारक भी चर्च की शक्तियों से परिचित थे। उन्होंने जनरल कौंसिल का

प्राथम्य लिमा था। उनके चरण-बिहो पर चलते हुए भासिलिप्रो ने भी जनरल कौंसिल को मान्यता दी है। उसके विचार से जनरल कौंसिल चर्च के विषय विवादों को हल करने वाली सस्था है। उसका मत है कि चर्च तथा अन्य धर्माधिकारी केवल मनुष्य ही हैं। उन्हें धार्मिक विवादों के निर्णय का अन्तिम अधिकार नहीं होना चाहिए। वह यह अधिकार सामूहिक रूप में सम्पूर्ण चर्च को नया प्रेषणाकृत सकीर्ण रूप से जनरल कौंसिल को देने के लिए प्रस्तुत है। भासिलिप्रो के राजदर्शन में यही एक ऐसा स्थल है जहाँ वह बुद्धि तथा धर्म में कुछ समन्वय स्थापित करने का प्रयास करता है। भासिलिप्रो का मत था कि जनरल कौंसिल में प्रेरणा और विवेक का समन्वय हो जायेगा। इस समन्वय के फलस्वरूप बाइबिल में निहित ईवी विधि की ठीक-ठीक व्याख्या हो सकेगी और जहाँ कहीं कुछ विवाद उठेंगे, उनका समाधान हो सकेगा। इस प्रश्न पर विलियम ग्रॉफ भोकम (William of Occam) भासिलिप्रो की प्रेषणा अधिक स्पष्ट था। विलियम का मत था कि कौंसिल भी एक मानवी सस्था है। इसलिए, धर्म के मामले में वह भी वैसे ही चलती कर सकती है जैसे कि पोप। इसलिए, भासिलिप्रो का चर्च सम्बन्धी सिद्धान्त उसके सम्पूर्ण दर्शन में एक पैरद मालूम पड़ता है। वह अपने राजनैतिक दर्शन की एक प्रवृत्ति चर्च के ऊपर भी लागू करता है। उसका विचार है कि जिस प्रकार एक राज्य के सम्पूर्ण नागरिक एक निगम का रूप धारण करते हैं, उसी प्रकार सम्पूर्ण ईसाई धर्मावलम्बी भी एक निगम का निर्माण करते हैं। जनरल कौंसिल राजनैतिक कार्यपालिका की भाँति उसकी प्रतिनिधि है। कठिनार्थ यह है कि इस हस्तांतरण के कारण नागरिक दो निगमों के सदस्य हो जाते हैं। एक और तो वे अपने राज्यों के और दूसरी और सार्वभौम चर्च के सदस्य होते हैं। लेकिन, भासिलिप्रो के समाज सम्बन्धी सिद्धान्त में इस दुहरी नागरिकता का कोई संकेत नहीं है। वह इस तथ्य के प्रति एक रियायत मात्र है कि भासिलिप्रो का सिद्धान्त उसके समय के समाज की प्रेषणा जिसमें उसने इसे लागू किया था, अधिक सौकिक था। सगठन की दृष्टि से उसने चर्च और राज्य के बीच यह भेदक रेखा खींची है कि कौंसिल एक प्रतिनिधि सस्था है। उसका प्रस्ताव है कि ईसाई अगत् के समस्त मुख्य शक्त अपने दासकों के निर्देश के अनुसार अपने प्रतिनिधियों को चुनेंगे। ये प्रतिनिधि ईसाई जनसंख्या के अनुपात में होंगे। इन प्रतिनिधियों में धर्माचार्य और जनताधारण दोनों ही होंगे। इन लोगों का जीवन सदाचार मुक्त होगा और ये ईवी विधि के निष्ठापण पण्डित होंगे। ये अपने दासकों के आदेशानुसार किसी सुविधाजनक स्थान में सम्वेत होंगे। ये बाइबिल की सिद्धांतों को ध्यान में रखते हुए धार्मिक विषयों पर अपना धार्मिक प्रयास सम्बन्धी ऐसे विवादास्पद प्रश्नों पर विचार करेंगे, जिनसे ईसाइयों के बीच कसह उत्पन्न होने की सम्भावना हो। उनके निर्णय सभी लोगों के ऊपर, बिछेद-कर पादरियों के ऊपर बंधनकारी होंगे। लेकिन, भासिलिप्रो की जनरल कौंसिल सौकिक सरकारों के ऊपर निर्भर है। इसका कारण यह है कि वह उनके सहयोग से ग्राह्य होती है और उसके निर्णय राज्य के बसप्रयोग द्वारा ही कार्यान्वित हो सकते हैं। जनरल कौंसिल की सत्ता ऐसी ही स्पष्ट है जैसी कि उन ईसाई धर्मा-

सम्बन्धों के निगम को, जिसकी वह एक भ्रम है। सचाई यह है कि यूरोपीय समाज के सम्बन्ध में मासिलिभो के सिद्धान्त ने चर्च जैसे किसी अन्तर्राष्ट्रीय सङ्घटन के लिए कोई वास्तविक आधार प्रदान नहीं किया। व्यवहार में मासिलिभो का जनरल कौंसिल का सिद्धान्त केवल कागजी सविधान ही प्रमाणित हुआ। वह राष्ट्रीय ईर्ष्याओं और स्पानवाद (particularism) के कारण सफल न हो सका। इसने चर्च की प्राध्यात्मिक सत्ता का तो कारण बग से खटन किया, लेकिन यह मध्ययुग के ईसाई समाज में एकता स्थापित करने के साधन के रूप में असफल हुआ।

बहुत कम विचारक ऐसे हुए हैं, मध्ययुग में तो ऐसा कोई विचारक नहीं हुआ, जिन्होंने चर्च की स्वतन्त्रता को इतना कम महत्व दिया हो। ईसाई धर्म ने चर्च की स्वतन्त्रता को एक महत्त्वपूर्ण तत्त्व माना था। मासिलिभो के पन्चास सत्रहवीं शताब्दी तक फिर ऐसा कोई प्रयत्न नहीं हुआ, जिसमें धर्म की विगुड़ रूप से व्यवहृत गत मामला ठहराया गया हो। सत्रहवीं शताब्दी में हॉलैंड ने प्रथम ऐसा प्रयास किया था। उसने चर्च को पूर्ण रूप से लौकिक शासन के नियन्त्रण में रखने का सुझाव दिया। वास्तव में, उसका राजनीतिक दर्शन नगर-राज्य के सिद्धान्त का पुनराख्यान था। यह दर्शन उसकी सम्यता की प्रत्येक शाखा का विनियमन कर सकता था। इस दृष्टि से मासिलिभो का दर्शन प्रकृतिवाद (naturalistic Aristotelianism) का शुद्धतम रूप था। मध्ययुग में उसका इससे प्रबल कोई रूप उत्पन्न नहीं हुआ। मासिलिभो के दर्शन ने इटली के पुनर्जागरण के पॅगनिज्म (paganism) का भी पुनरुत्थान किया। यह विचारधारा दो शताब्दियों बाद मैकियावेली (Machiavelli) में पूर्णरूप से विकसित हुई। यह सही है कि यह पूरा सिद्धान्त एक समझौते के रूप में है। मासिलिभो के नागरिक दो निगमों—राज्य और चर्च के नागरिक मालूम पड़ते हैं। चर्च के हाथ से उमकी सारी सत्ता निकल गई है। तथापि, यह विश्वास भ्रम भी बना हुआ है कि समान विश्वास और सार्वभौम धार्मिक अनुशासन कायम रखा जा सकता है। इसलिए, मासिलिभो का राज्य एक ऐसी पृथक् लौकिक सत्ता नहीं है जो धार्मिक विश्वास से अलग रहे। इसी प्रकार, उसका राज्य भी ऐसा विगुड़ ऐच्छिक सङ्घटन नहीं है जिसे वनप्रयोग की शक्ति की बिलकुल आवश्यकता न हो। उसका धार्मिक निर्णय मानव समाज की प्राकृतिक चर्च का एक एजेंट है। अनुभव ने यह सिद्ध कर दिया है कि यह बड़ी कठिन स्थिति थी। पोप की निरव्युत्तता को एक झूठा प्राध्यात्मिक दावा कहा जा सकता है, लेकिन तभी जब कि लौकिक सरकारें अपने प्रजाजनो को उससे अधिक धार्मिक स्वतन्त्रता दें, जितनी की मासिलिभो ने कल्पना की हो।

विलियम . चर्च की स्वतन्त्रता

(William The Freedom of the Church)

षोडहवीं शताब्दी में पोप की प्रभुसत्ता के विरुद्ध जो प्रबल सपर्यं चल रहा था, उसकी फलक डिफेंसर फेसिस (Defensor Pacis) की प्रेरणा मासिलिभो के

महात् समसामयिक विलियम डॉक ओरुम (William of Occam) में ज्यादा अच्छी तरह मिलती है। विलियम का विद्वान्त मार्सिलियो की अपेक्षा कम पूर्ण और समतल है। उसको समझना भी जरा मुश्किल है। इसका कारण यह है कि वह विलियम की ओर विवादास्पद रचनाओं में बिसरा पड़ा है।<sup>1</sup> विलियम का मुख्य उद्देश्य किसी राजनैतिक दर्शन का निर्माण करना नहीं था। वह मुख्य रूप से एक सांख्यिक (Dialectician) और धर्मशास्त्री था। यूनान के लोग रोम में किसी समय के दर्शन का निर्माण नहीं किया, अतः उसने विचार मार्सिलियो की अपेक्षा कम विद्वान्त-का है। उस समय में अनेक ईसाई पोप के साम्राज्यवाद ने तिलाफ थे। पोप के साम्राज्यवाद ने अपने तथा यूरोप का बहुत नुकसान किया था। सम्भवतः इस प्रवृत्ति को विलियम मार्सिलियो की अपेक्षा ज्यादा अच्छी तरह ब्यक्त करता था। विलियम फ्रांसिसकन सम्प्रदाय का प्रतिनिधित्व करता था। ये लोग अंधकारवादी (Spirituals) कहलाते थे। ये लोग पादरियों की दरिद्रता को ठीक समझते थे। जॉन बार्सवें (John XXII) ने इन लोगों की धर्म-सहिष्णुता कर दिया था। इस प्रकार, वह एक ऐसी प्रवृत्ति का प्रतिनिधि था, जो बाद की राजनैतिक रचनाओं में काफी मूल्य हुई थी। ये लोग अपने को एक ऐसा अल्पसंख्यक वर्ग मानते थे, जिसको अपने धार्मिक विश्वासों के कारण अनेक कष्ट सहन करने पड़े थे और जो स्वतन्त्रता के नाम पर प्रचुड़ सौकमत् से यह झपिल करता था कि वह विहित सत्ता (Constituted authority) का विरोध करे। इसलिए, उसके सामने मुख्य समस्याएँ यह थीं कि प्रजातंत्रों को अपने शासकों के विनाशक पदाधिकार प्राप्त हैं, धर्म के मामलों में पोप की प्रभुता किम सीमा तक समाहित रहे, तथा अल्पसंख्यक वर्ग बलप्रयोग का नहीं कर विरोध कर सकता है। विलियम के अनुसार पोप की प्रभुता ईसाई धर्म के दृष्टिकोण

1. विलियम की रचनाओं का न तो कोई संग्रह है और न उसकी ही विवादास्पद रचनाओं का कोई प्राथमिक संकलन ही है। मेल्चियोर गोल्डस्ट (Melchior Goldast) ने अपनी *Monarchia Sancti Imperii Romani*, 3 vols की दूसरी खिन्ट में विलियम की अधिकांश राजनैतिक रचनाओं को मुद्रित किया था। विलियम के कुछ बड़े बड़े ग्रन्थ प्रकार हैं *Opus nonaginta dierum* (शोल्ट ने इसकी शिथि ११११-१४ बतलाई है), *Super Potestate summi pontificis octo questionum decisiones* (शोल्ट ने इसकी शारीर १४४० बतलाई है) *Dialogus* ११४१, इसके अन्दर पहले की शिथि हुई कई पुस्तिकाएँ हैं और यह अपूर्ण है। आर० शोल्ट ने अब तक की सम्पादित कई पुस्तिकाओं का प्रकाशन और उनका विश्लेषण किया है। इन रचनाओं में से प्रमुख ये हैं *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern, 1327-1354, Bibliothek des kgl preuss hist Instituts in Rom Bde IX, X (1911-14) De imperatorum et pontificum potestate* में विक्रि, न ने इस अपने विकरो का निरूपण किया है। इसका रचनाकाल शायद १२९० है (Scholz op cit. Part I. pp. 176 ff., analysis, Part II, ff 453 ff., text)। इस ग्रन्थ में देना समझना-बोझा संक-विश्लेष नहीं है किन्तु विलियम के अपने विकरो को समझने में सहायता हो।

से तो विपमता (heresy) और नीति के दृष्टियों से एक भयंकर नवप्रवर्तन (innovation) है। इसने यूरोप में बलवर्धन किया है, ईसाई धर्म की स्वतन्त्रता नष्ट कर दी है और लौकिक ज्ञानको क अधिकांशों का हनन किया है। प्रतिन बात सबसे ज्यादा महत्वपूर्ण नहीं है। वित्तीय या उद्देश्य विपरीत पक्ष के महानगर के खिलाफ ईसाई धर्मावलम्बियों की स्वतन्त्रता का प्रतिपादन करना था। विवाद सार्वभौम तथा पैगम्बरी चर्च (Universal and apostolic church) तथा "एविग्नान के चर्च (Church of Avignon)" के बीच है।

इस दृष्टि से वित्तीय के सामान्य दार्शनिक विचार भी कुछ महत्व रखते हैं। थॉमस ने बुद्धि और विश्वास, विज्ञान, दर्शन और धर्मशास्त्र आदि को मिला कर एक सुव्यवस्थित दार्शनिक पद्धति का निर्माण किया था। इसमें दारों पक्षों का मुख्य कारण यह नहीं था कि बुद्धि को स्वतन्त्र करने का प्रयास किया गया था, प्रत्युत यह था कि धर्म को स्वतन्त्र करने का प्रयास किया गया था। स्वयं थॉमस के जीवन काल में उसकी तद्विपरीत योजना को अनेक सनसामयिकों का समर्थन नहीं मिला। फ्रांसिस्कन सम्प्रदाय (Franciscan order) के महान् दार्शनिक इन्त स्कॉटस (Duns Scotus) ने उसका समर्थन नहीं किया। वित्तीय स्कॉटस की परम्परा में ही था। थॉमस की बुद्धि में दोनों ही व्यक्तियों ने बुद्धि तथा धर्म के भेद को तीव्र कर दिया। उनका कहना था कि धर्मशास्त्र का मुख्य सम्बन्ध प्राध्यात्मिक चीजों से है। इन चीजों का ज्ञान केवल धर्मशास्त्रियों के धारानुभूति के द्वारा ही हो सकता है। इन चीजों का मुख्य उपयोग नैतिक है। इन विचारकों ने दर्शन को केवल सैद्धान्तिक सत्यों (theoretical truths) तक ही सीमित रखा। ये चीजें स्वाभाविक बुद्धि विवेक के अन्तर्गत आती हैं। यह प्रवृत्ति कुछ ऐसी ही थी जो अरिस्तो एवरोइज्म (Averroism) में अपनी पराकाष्ठा को पहुँची। इसका उल्लेख हम पहले ही कर चुके हैं। इसने मूर्खता के अस्तित्ववाद को प्रभावित किया था। लेकिन, वित्तीय थॉमस ओकम (William of Occam) के अनुयायी पुरानी लकीर के फकीर रहे। उन्होंने यह तो स्वीकार किया कि ईश्वर और अनरता जैसी बातों को प्रमाणित नहीं किया जा सकता। लेकिन, उन्होंने एवरोइज्म के दुहरे सत्य (twofold truth) के सिद्धान्त को स्वीकार नहीं किया। इसका समग्र प्रभाव यह पड़ा कि थॉमस का विचार-प्रासाद नष्ट हो गया। भव विवेक धर्म से बाजी मार ले गया। धर्म के ह्रास में केवल अज्ञान का स्वप्नित शक्ति ही रह गया। बुद्धि और धर्म के इस पृथक्करण से मितता-जुनता लेकिन कुछ अधिक तीव्र पृथक्करण बुद्धि और इच्छा का पृथक्करण है। बुद्धि और इच्छा का पृथक्करण मनोविज्ञान और धर्मशास्त्र दोनों के क्षेत्रों में है। वित्तीय का विचार था कि मनुष्य में और ईश्वर में इच्छा कार्य की एक ऐसी स्वतः प्रवृत्ति शक्ति है, जो किसी बुद्धि के द्वारा निर्धारित नहीं होती। इसी आधार पर वित्तीय ने कहा है कि अज्ञान और अज्ञान का नैतिक भेद ईश्वर की इच्छा पर आधारित है। इसके निहितार्थ कानूनी सिद्धान्त के लिए अत्यन्त महत्वपूर्ण थे। यह विधि को विधायी आदेश के साथ जोड़ देता है। लेकिन, प्रश्न यह है कि वित्तीय ने अपने



अध्यात्मिक विचारों को अपने विधि सम्बन्धी सिद्धान्त में कहीं तक प्रविष्ट किया ।<sup>1</sup>

यद्यपि विलियम का सम्पूर्ण दर्शन प्रगतशील है, लेकिन उसका राजनैतिक दर्शन मूलतः अनुदार है । उसने पोप के खिलाफ ईसाइयों की स्वतन्त्रता का समर्थन किया । इस क्षेत्र में उसने विचार अपने समय के विचारों के अनुकूल थे । उसने पोप की निरकुशता को एक नई चीज और धर्म-विरोधी चीज बताया । पोप की स्वेच्छा-धारिता के खिलाफ उसने कुछ ऐसे तर्कों को पेश किया जिनको उसने दावे के अनुसार उस समय सभी लोग मानते थे । विलियम का तर्क आध्यात्मिक और लौकिक सत्ताओं के प्राचीन भेद तथा उनकी स्वतन्त्रता के ऊपर आधारित था । वह यह भी स्वीकार करता था कि प्रत्येक सत्ता स्वतन्त्रता का उपभोग करने के साथ-साथ एक-दूसरे की गलतियों को भी सुधार सकती है । उसका विचार था कि यदि दोनों सत्ताएँ देवी तथा प्राकृतिक विधि द्वारा निर्धारित अपनी अपनी सीमाओं के अन्तर्गत कार्य करें, तो वे एक-दूसरे को सहारा दे सकती हैं और हिल मिल कर रह सकती हैं । युग की परिस्थितियों ने उसे यह लिखने को विवश कर दिया था कि पोप की स्वेच्छा-धारी शक्ति के ऊपर कुछ प्रतिनिधिक नियन्त्रण रहना चाहिए । तथापि, यदि कोई सच्चा पोप हो, तो उसके हाथ में विशाल स्वविवेकी शक्तियाँ भी रह सकती हैं । दूसरे शब्दों में, दोनों श्रेणियों के वास्तविक भेद उसे ज्यादा महत्वपूर्ण नहीं लगा । उसके लिए महत्वपूर्ण प्रश्न न्यायिक नहीं, प्रत्युत धार्मिक थे ।

उसका साम्राज्य सम्बन्धी विवेचन भी कुछ इसी प्रकार का था । उसने यह नहीं माना कि सम्राट की शक्ति पोप से प्राप्त होती है, राज्याभिव्यक्त के संस्कार से उसकी विधिसंगत सत्ता में वृद्धि होती है और निर्वाचन के सम्बन्ध में पोप की स्वीकृति आवश्यक होती है । दूसरे शब्दों में, उसके मत से सम्राट की शक्ति निर्वाचन से प्राप्त होती थी । निर्वाचक महासभा (College of Electors) जनता के स्थान पर था और उसका प्रतिनिधि था । इस दृष्टि से उसका विचार था कि साम्राज्यिक दमित प्रयत्न कोई भी राजकीय शक्ति प्रजाजनों की निगमनात्मक समस्या की स्वीकृति से उत्पन्न होती है । यह स्वीकृति प्रजाजनों के नामों के माध्यम से प्रकट होती है । सम्राट और पोप के विवादको ध्यान में रखते हुए विलियम ने सम्राट को चर्च में सुधार करने की दृष्टि से हस्तक्षेप की व्यापक शक्तियाँ दी हैं । लेकिन, विलियम का मत था कि सम्राट को इन शक्तियों का प्रयोग केवल असाधारण स्थिति में ही करना चाहिए । तत्कालीन स्थिति कुछ असाधारण थी भी । कुछ मिला कर वह दो शक्तियों के परस्परगत भेद का समर्थक था । इन शक्तियों की परिभाषा भी उसने अपने पुराने रूप में ही छोड़ दी थी । इसी प्रकार, उसने सम्राट और पाप्ट इंग्लैंड के राष्ट्रीय राज्यों के सम्बन्ध के बारे में कोई निश्चित बात नहीं कही । उसने सम्राट को अन्य राजाओं

1. See O. Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, trans. by F. W. Maitland, pp. 172, n. 256. M. A. Shepard, "William of Occam and the Higher Law," *American Political Science Review*, Vol. XXVI (1932), p. 1009, takes issue with Gierke.

से कुछ ऊँचा स्थान दिया है। लेकिन, भ्रष्ट होने के नाते उसका जर्मनी के प्रति उदार दृष्टिकोण नहीं था। उसकी रचनाओं में राष्ट्रीयता की ऐसी भावना नहीं थी जो फिलिप दि पेरर के समर्थन में फ्रांसवासियों द्वारा लिखित रचनाओं में पायी जाती थी या मार्सिलियो के नगर-राज्य सम्बन्धी साहित्य में पायी जाती थी। इस दृष्टि से भी मार्सिलियो (Marsilio) प्राचीनतर मध्ययुगीन परम्परा का व्यक्तित्व था।

विलियम के राजनैतिक विचारों का आधार मध्ययुग की वह मूलदृष्टि और सार्वभौम भावना थी, जो स्वेच्छाचारी शक्ति का या विधि से शहर के मतप्रयोग का विरोध करती थी। इस दृष्टि से उसके सिद्धान्त सेंट थॉमस के सिद्धान्तों से मिलते-जुलते थे। सेंट थॉमस की भाँति ही विलियम की दृष्टि में भी विधि के अन्तर्गत ईश्वर की व्यवस्था और प्राकृतिक विवेक के सिद्धान्त, प्राकृतिक न्याय (Natural equity) के आदेश और सम्य राष्ट्रों की समान प्रथाएँ तथा कुछ विरिष्ट राष्ट्रों की विशेष प्रथाएँ और सकारात्मक विधि आदि शामिल थे। ये सब चीजें मिलकर एक एकीकृत व्यवस्था का निर्माण करती थीं। इस व्यवस्था में देश-काल की कुछ विशेष परिस्थितियों के अनुसार आवश्यक परिवर्तन हो सकते थे। लेकिन, इसके अन्तर्भूत सिद्धान्तों में कोई काट-छाँट सम्भव नहीं थी। किसी राष्ट्र विधि की विधि इसी प्रकार महान् व्यवस्था के अन्तर्गत आती है। वह प्राकृतिक विधि के प्रतिकूल किसी नियम की स्थापना नहीं कर सकता। तथापि, विवेक और न्याय (equity) की आवश्यकताओं को ध्यान में रखते हुए वह नयी परिस्थितियों के लिए कुछ आवश्यक व्यवस्था कर सकता है। इसलिए, विधि प्रत्येक परिस्थिति के लिए कुछ-न-कुछ आवश्यक व्यवस्था कर देती है। सत्ता का प्रयोग सर्वसाधारण की नताई के दृष्टिकोण से होना चाहिए। यह प्रयोग प्राकृतिक न्याय (natural justice) और सदाचारों के अनुकूल होना चाहिए। यह आवश्यकता पूरी न होने पर शक्ति स्वेच्छाचारी हो जाता है और शासन सेंट ऑगस्टाइन (St. Augustine) की शब्दावली में 'दिन दहाड़े की व्यापक डाकेजरी (highway robbery on a large scale)' हो जाता है। विलियम ने पोप के कार्यों का इसी आधार पर विरोध किया है। यह प्रवृत्ति मध्ययुग के सम्पूर्ण राजनैतिक दर्शन में पाई जाती है। जॉन ने अपनी शक्ति से बड़कर कार्य किया है। उसने धर्मशास्त्रों के विरोध में रुढ़ियों की स्थापना की है। उसने लौकिक शासकों और ईसाइयों के शाश्वत अधिकारों पर आक्षेप किया है।<sup>1</sup> पोप जो स्वयं को ईश्वर का दासानुदास बताता है, अनाचारों मात्र बनकर रह जाता है।

1. पन्० ४० रोपर्ट (M. A. Shepard) ने विलियम के उच्चतर अर्थ सम्बन्धी सिद्धान्त का वर्णन किया है। देखिए, American Political Science Review, Vol. XXVI (1932), pp. 1005 ff. and Vol. XXVII (1933), pp. 24 ff. में यह नहीं मानना कि विलियम ने विधि की पवित्रता के सम्बन्ध में प्रचलित विचारों में कोई दृष्टि की।

## कंसोलियर सिद्धान्त

(The Conciliar Theory)

विलियम विधि को सर्वशक्तिशाली मानता था। चौदहवीं शताब्दी में विधि की सर्वशक्तिमत्ता या विचार सार्वभौम भी था। विलियम का महत्त्व यह है कि उसने चर्च में किए जाने वाले अत्याचारों का विरोध किया, ईसाइयों की स्वतन्त्रता का प्रतिपादन किया और चर्च में एक ऐसे शासन की स्थापना या समर्थन किया जो ईसाइयों के धर्म और विश्वास के महत्त्वपूर्ण प्रश्नों या धर्म मनमाते उग स निर्णय कर सके। यहाँ भी, उसने मुख्य रूप से तर्कान्तरित प्रश्नों पर ही विचार किया है, शासन-प्रणालियों पर कम। वह तर्कान्तरित मत्ता की मनमानी से युक्तिसंगत विद्वत्ता और ईसाई जगत् के प्रबुद्ध विवेक की रक्षा करना चाहता था। विलियम के सामने सब से बड़ी परेशानी पोप की थी। पोप ने सम्बन्ध में माना जाता था कि यह कभी गलती नहीं करता। लेकिन, विलियम पोप को विघर्षों मानता था। विलियम के विचार से पोप के निर्णय हमेशा सही नहीं होते थे। चौदहवीं शताब्दी के उच्च अधिकांश व्यक्तियों की भाँति जो चर्च के धर्म से घातनुष्ट थे, उसकी दृष्टि में भी चर्च की बुद्धिमत्ता को दूर करने का एक मात्र व्यावहारिक उपाय जनरल कौंसिल के माध्यम से चर्च के अधिकारियों की शक्ति पर नियन्त्रण रखना था या उन्हें सर्वधानिक रूप देना था। १३७८ में महान् सघभेद (Great Schism) शुरू हो गया। यह धार्मिक राजनीति में एक मुख्य प्रश्न बन गया है। जॉन डॉक पेरिस और मासिलिघो की भाँति विलियम के सिद्धान्तों ने भी इस वाद विवाद में काफी योग दिया था। लेकिन, विलियम यह नहीं मानता था कि कोई व्यावहारिक समाधान किसी तर्क-संगत षडिगाई को दूर कर सकता है। विलियम का विचार था कि जिस प्रकार पोप गलती कर सकता है, उसी प्रकार परिपद् भी गलती कर सकती है। लेकिन, परिपद् पोप की अवेज्ञा कम गलती करती है, क्योंकि परिपद् ईसाई जगत् की बुद्धिमत्ता को प्रयत्न करती है। वास्तव में, विलियम एक बड़े प्रश्न को प्रस्तुत कर रहा था। मनुष्यों को यह विश्वास कैसे हो सकता है कि उन्होंने निरपेक्ष मत्त्व को प्राप्त कर लिया है।

सथापि, इस प्रश्न के सम्बन्ध में उसे कोई सन्देह नहीं था। सभी विद्वान् दार्शनिकों की भाँति उसका भी विवेक में दृढ़ विश्वास था। उसकी यह भी दृढ़ मान्यता थी कि ईसाई धर्म अपनी अन्तर्भूत सत्ता के द्वारा अपनी संपत्ता को स्थापित कर सकता है। जब सिद्धान्त सम्बन्धी कोई गूढ़ प्रश्न उत्पन्न होता है, तो उसका निर्णय चर्च के पदाधिकारियों और देवी अनुभूति को प्राप्त करने वाले व्यक्ति ही कर सकते हैं। यह अनुभूति धर्मशास्त्रों के अध्ययन से प्राप्त हो सकती है। पोप की शक्तियों और परिपद् के निर्णय नगण्य महत्त्व रखते हैं। समस्त धार्मिक प्रोटेस्टेंटों की भाँति उसका भी यह दृढ़ विश्वास था कि गहन विद्वत्ता और नैतिक गवेषणा से ऐसा धार्मिक सत्य सामने आ सकता है जिसे सदुभाव के सभी व्यक्ति गिरोष्य करें। जीवन-मरण एक अधिकार ही नहीं है, प्रायुत् एक कर्तव्य है। निर्णय करने का

अधिकार किसी सविहित सत्ता को नहीं, प्रत्युत् सय से बुद्धिमान् व्यक्ति को है। विलियम के सामने पूर्ण धार्मिक स्वतन्त्रता या कोई प्रदन नहीं था। उसका विचार था कि उचित गवेषणा करने पर जिस चीज का विश्वास किया जाता है, वह ठीक ही निकलेगी। लेकिन, गवेषणा की भोर ध्वनितार्थ से निरुत्सर्ग करने की स्वतन्त्रता होनी चाहिए। अतः, उसके लिए युग की महान् समस्या पोप की निरनुत्तरता को दवाना था। यदि धर्माचार्य और जनसाधारण मिलकर पोप की शक्ति की सीमाएँ निश्चित कर देते, तो पोप और ईसाई जगत् के बीच शान्ति स्थापित हो सकती थी। इस उद्देश्य को प्राप्त करने के लिए उसे सबसे अधिक व्यावहारिक उपाय मही प्रणीत होता था कि बिद्वान् और धर्मप्राण ईसाइयों का प्रतिनिधित्व करने वाली एक जनरल काँसिल के द्वारा चर्च के शासन को सर्वैधानिक रूप दे दिया जाए।

विलियम का मत था कि प्रस्तावित परिषद् को अधिक-से अधिक प्रतिनिधिक होना चाहिए। उसने यह साफ-साफ कहा कि परिषद् में जनसाधारण और धर्माचार्य दोनों होने चाहिए। विलियम को इस बात पर भी कोई ध्यापित नहीं थी कि परिषद् में स्त्रियाँ शामिल हो। प्रतिनिधित्व का आधार पैरिश (parishes), या मठ या धार्मिक सम्प्रदाय होने चाहिए। चर्च के सदस्य इन्हीं समुदायों में विनियत हैं। विलियम का यह विचार कदापि नहीं था कि ईसाइयों का व्यक्तिगत रूप से या पण्डितिक रूप से प्रतिनिधित्व हो। उसका विचार था कि निगम सत्ता सम्पूर्ण के रूप में भी कार्य कर सकती है और अपने चुने हुए प्रतिनिधियों के माध्यम से भी। इसलिए, उसके परोक्ष प्रतिनिधित्व की एक स्थूल योजना प्रस्तुत की थी। इस योजना के अनुसार जिले के धार्मिक निगमों को प्रान्तीय परिषदों के लिए और प्रान्तीय परिषदों को जनरल काँसिल के लिए प्रतिनिधि चुनने चाहिए। भाजकल की निर्वाचन व्यवस्था की तुलना में तो यह योजना असंगठित-सी है। यह योजना उसी समय तक चल सकती थी जब तक कि अव्यवस्थित निगम स्पष्ट रूप से चिह्नित और एकीकृत थे। विलियम ने चर्च और राज्य दोनों के सामयिक अनुभव से लाभ उठाया था। मध्ययुग की ससदें बोरो और वाउशियों जैसे राज्य के कम्प्यूनों का प्रतिनिधित्व प्रादेशिक जिलों के रूप में नहीं, प्रत्युत् निगम सत्ताओं के रूप में करती थीं। लेकिन, विलियम को जनरल काँसिल सम्बन्धी योजना दो महान् मेडिक्ट सम्प्रदायों (Mendicant Orders) के शासन पर आधारित थी। डोमिनिकन सम्प्रदाय की परिषद् में प्रान्तों के प्रतिनिधि होते थे। तेरहवीं शताब्दी के बीच तक विभिन्न सनातनों के लिए प्रतिनिधि चुनने की निर्वाचन प्रणाली काफी विकसित हो गई थी। फ्रांसिस्कन सम्प्रदाय ने जिसका विलियम स्वयं सदस्य था, कुछ ऐसी ही योजना अपनाई थी। तेरहवीं शताब्दी में विभिन्न धार्मिक सम्प्रदाय प्रतिनिधित्व की ऐसी ही योजना का प्रयोग करते थे।<sup>1</sup> इसलिए कंसिलियर योजना का उद्देश्य चर्च में

<sup>1</sup> जॉर्ज डार्ल, *The Dominican Order and the Convocation (1913)*, Part I प्रतिनिधिक सत्ताओं के विकास के लिए देखिए G. H. McWilliam "Medieval Estates," in the *Cambridge Medieval History*, Vol VII (1932), Ch XXIII

एक ऐसी पद्धति के प्रयोग को चालू करता था जो उस समय काफी प्रचलित थी और जो उस समय के इस विचार के अनुसार थी कि नियम सभ्यताएँ इनाइतों के रूप में कार्य कर सकती थीं। यद्यपि पार्थिव सुधारकों के लिए इस योजना को अपनाया सर्वथा स्वाभाविक था, तथापि इसे सम्पूर्ण चर्च के ऊपर लागू करने में अनेक कठिनाइयाँ थीं। विलियम ऑफ ओकम (William of Occam) का राजनैतिक दर्शन चौदहवीं शताब्दी के मध्य के राजदर्शन की स्थिति के विलगुल अनुकूल था, अपनी सफलताओं की दृष्टि से भी और विफलताओं की दृष्टि से भी। यह साम्राज्य तथा चर्च के सम्बन्धों की दृष्टि से पुरानी सीमाओं के भीतर ही था। यद्यपि अम लौकिक राज्यों के ऊपर पोपसाही का नियन्त्रण भूतबाल को यस्तु बन गया था, लेकिन उसी इस प्रश्न को राजनैतिक चर्चा के सेन्द्र में ला दिया कि शासन और उसके प्रजाजनों के बीच कैसा सम्बन्ध हो तथा प्रजाजनों अपनी घतराश्या की भावाज पर ईसाई धर्म की रक्षण शासकों का विरोध कर सकते हैं। स्थिति को देखते हुए यह स्वाभाविक ही था कि यह प्रश्न पहले-महल चर्च में उठा। मध्ययुग में चौथे के ही समय में पहले एक ऐसी सत्ता का दावा किया था जो निरपेक्ष, निर्भीक और प्रमुखतापूर्ण हो। इस रूप में यह दावा मध्ययुग के विद्वान और व्यवहार के प्रतिकूल था। प्राचीन परम्परा और नतमान विद्वान इससे विलगुल विरोध में था। इस प्रश्न को लेकर जो महान् सभभेद पारम्भ हुआ, उगते चर्च के अन्दर प्रभुसत्ता और सर्वपार्थिक तथा प्रतिनिधिक शासन के दावा के बीच विवाद उत्पन्न कर दिया।

### Selected Bibliography

*The Dominican Order and Concocation* Oxford, 1913

"Marsilio of Padua, Part I, Life" By O Kenneth Brampton

In *English Historical Review*, Vol XXXVII (1922), p 601

*The De imperatorum et pontificum potestate of William of Ockham* Ed O Kenneth Brampton Oxford 1927 introduction

*A History of Medieval Political Theory in the West* By R. W. Carlyle and A. J. Carlyle 6 Vols London and New York 1903 36 Vol VI, Part I

*Marsilio di Padova* Ed A. Chocchini and N. Bobbio Padova, 1912

*The Defensor Pacis of Marsilio of Padua* By Ephraim Linton, Cambridge, Mass., 1920

*Reason and Revelation in the Middle Ages* By Etienne Gilson, New York, 1934

*The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers* Ed I. J. C. Hearnshaw, London 1923 Ch. VII.

*La renaissance de l'esprit laïque au declin du moyen age.* By George de Lagarde, 6 Vols Vienna and Paris, 1931—48 Vols. II, IV—VI

*The Medieval Contributions to Political Thought Thomas Aquinas Marsilius of Padua* Richard Hooker, By Alexander Passerin d'Entreves, Oxford, 1939 Chs 3, 4

*Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, By R. L. Poole, Second edition, revised, London, 1920 Ch IX

'Marsilio of Padua Part II, Doctrines" By C. W. Prentiss-orton In *English Historical Review*, Vol XXXVIII (1923) p 1

*Die literarischen Widersacher der Papste Zur Zeit Ludwig des Bayern*, By S. Riezber, Leipzig, 1874

*Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern, 1327—1354* By Richard Scholz, 2 Vols Rome, 1911 14

'William of Occam and the Higher Law" By Max A. Shepard In *American Political Science Review*, Vol XXVI (1932), p 1005 Vol XXVII (1933) p 24

*Die Staats theorie des Marsilius Von Padua*, By L. Stieglitz Leipzig 1914

'Marsilio of Padua and William of Ockham" By James Sullivan In *American Historical Review*, Vol II (1896 97) pp. 409, 593

'Germany Lewis the Bavarian" By W. T. Waugh In *The Cambridge Medieval History*, Vol VII (1932), Ch IV

## चर्च शासन का कंसीलियर सिद्धान्त

(The Conciliar Theory of the Church Government)

विलियम ऑफ ओकम (William of Occam) की रचनाओं की उत्तरवर्ती दृष्टान्दी में चर्च में पोप की निरपेक्ष सत्ता के प्रश्न को लेकर सम्पूर्ण यूरोप में व्यापक वाद विवाद उत्पन्न हो गया था। इस बहस में जनता भी बड़ी रुचि से भाग लेने लगी। चर्च में पोप की निरपेक्ष सत्ता का प्रश्न केवल ऐसा धोड़िया प्रश्न ही नहीं रहा था, जो उसके धार्मिक प्रजाजनों के भावपरक अधिकारों मात्र से सम्बन्ध रखता हो। इसके कारण शासन की सम्पूर्ण प्रक्रिया में कसावट आ गई थी। पोप धार्मिक जीवन पर नियन्त्रण रख सकता था और वह धार्मिक मुद्दों की अपनी अदालतों में खींच सकता था। पोप की शक्ति में बड़ी वृद्धि हो गई थी। पोप अपने प्रभार के पर लगा सकता था, जिसके कारण उसके प्रजाजनों में व्यापक असन्तोष फैलता था। पोप के दरबार का विलास-शुभव और पोप के शासन की अत्यन्तवादिता की तीव्र प्रालोचना होने लगी। यह प्रालोचना धर्म-सुधार काल तक चलती रही। महान् सभभेद (The Great Schism) ने जो १३७८ से १४१७ तक जारी रहा, स्थिति को और भी बिगाड़ दिया। यूरोप में जनता के विचारों पर इसका सर्वत्र बुरा प्रभाव पड़ा। दो और कभी-कभी तीन एक-दूसरे के विरोधी पोप होते थे। वे अनेक विविध राजवशों और राष्ट्रीय महत्वाकांक्षाओं के पिछलगू माने जाते थे। वे एक-दूसरे के खिलाफ हर प्रकार के धार्मिक और राजनैतिक दावपेच मेलते रहते थे। इसके कारण पोप के पद के प्रति परम्परागत भक्तिभाव काफी हद तक नष्ट हो गया था। चर्च के सम्पूर्ण सगठन में भ्रष्टाचार तथा अनेक बुराइयाँ आ गई थीं। यह बुराइयाँ अधिबन्ध सभभेद (schism) के कारण आई थीं। इन बुराइयों के कारण पादरी बदनाम हो गए थे। चॉसर (Chaucer) के पार्डनर (Pardoner) और समनर (Summoner) पात्र बदनाम पादरियों के उदाहरण हैं।

### चर्च का सुधार

(The Reform of the Church)

यहाँ राज्य में नहीं, प्रत्युत चर्च में शासन की एक ऐसी समस्या थी जिस पर यूरोप के एक सिरे से दूसरे सिरे तक सब तरह की विद्वत्ता के और सब तरह के सामाजिक वर्गों के व्यक्तियों को विचार करना था। चर्च में सामूल सुधार का प्रश्न उम्र समय का अत्यन्त महत्त्वपूर्ण प्रश्न बन गया था। इन प्रश्नों का विवेचन जनता की राजनैतिक शिक्षा का पहला बड़ा आन्दोलन था। इंग्लैंड में विलिफ (Wycliffe) (१३२०-१३८४) और बोहेमिया में जॉन हुस (John Hus) (१३७३-१४१५) के बहुत से अनुयायी हो गए थे। इनमें से सभी अनुयायी उनके

विकृत पांडित्यपूर्ण दर्शन को नहीं समझते थे। तथापि, सेक्स दि बेवेरियन के दिनों से लेकर विक्लिफ और फिर हंस तक विचारों के प्रवाह में निरन्तर गति भाती चली थी। १३७७ की पोप की धर्मान्ति (The Papal Bull of 1377) में विक्लिफ के निष्कर्षों की निन्दा की गई थी और उसके ऊपर बदनाम मासिलियो का प्रभाव बताया गया था। विक्लिफ स्वयं अपने ऊपर विनियम ऑफ ओकम (William of Occam) तथा प्राध्यात्मिक फासिस्कनो का श्रवण मानता था। इन दोनों सुधारकों के सामने मुख्य प्रश्न अपने-अपने देशों की कुछ समस्याओं को हल करने का था। लेकिन, उनके सामने चर्च की सम्पत्ति के स्वामित्व तथा पोप के बराबर जैसी कुछ समान समस्याएँ भी थीं। ये दोनों ही सुधारक धार्मिक आडम्बरों, प्राध्यात्मिक उन्नत पर धर्माचार्यों के एकाधिकार और पोप की निरपेक्ष शक्ति के विरुद्ध थे। विक्लिफ तथा हंस का चर्च शासन के सम्बन्ध में कोई निश्चित सिद्धान्त नहीं था। ये दोनों ही विचारक चर्च को सम्पूर्ण ईसाई समुदाय, जनसाधारण और पादरी वर्ग के साथ समीकृत करते थे। दैवी विधि और प्राध्यात्मिक शक्ति धर्माचार्यों की नहीं, प्रत्युत चर्च की प्राप्त होती है। धर्म का वास्तविक तत्त्व सत्कारों और समारोहों में नहीं, प्रत्युत धर्मानुयायियों के प्राध्यात्मिक विश्वासों और सत्कारों में निहित है। "कोई व्यक्ति राजमुकुट अथवा वस्त्र में नहीं, प्रत्युत ईसा द्वारा दी गई शक्ति से पादरी बनता है।" एतद् पूर्ण सनाज होने के नाते चर्च में अपने पुनरुत्थान की भी शक्ति होनी चाहिए। इसलिए, जनसाधारण के लिए यह उचित है कि वह धर्माचार्यों के अशिष्ट आचरण में सुधार करे। प्राध्यात्मिक मामलों में चर्च की स्वतन्त्रता और आत्मनिर्भरता पादरीवाद के विरोध का आधार बन गई। इमते भी अधिक आदर्श-जनक विरोधाभास के द्वारा वह लौकिक शक्ति को बढ़ाने का आधार बन गई। इस प्रवृत्ति का परिणाम स्पष्ट था। सुधारक को यह ज्ञात हो गया कि यदि वह पोप तथा धर्माचार्यों के आचरण में सुधार करना चाहता है, तो उसे राजा की सहायता लेनी होगी। इसी कारण मार्टिन लूथर (Martin Luther) को जर्मन शासकों की सहायता लेनी पड़ी और लूथरवादियों तथा एंग्लिकनों के लिए राजाओं के दैवी अधिकार का सिद्धान्त मान्य हो गया। चौदहवीं शताब्दी में विक्लिफ को भी यही रास्ता अपनाना पड़ा। तथापि, एक शताब्दी तक लोगों का यही विश्वास बना रहा था कि जनरल कौंसिल चर्च के अन्तर्गत सुधार कर सकती है। विक्लिफ का कहना था कि राजा ईश्वर का प्रतिनिधि है और उसका विरोध करना दुष्टतापूर्ण है।<sup>1</sup> विनाश भी अपनी शक्ति राजा से ही प्राप्त करते हैं। जहाँ तक इस सत्कार का सम्बन्ध है, राजा की शक्ति पोप की शक्ति से अधिक गौरवपूर्ण है। इसका कारण यह है कि प्राध्यात्मिक पुरुषों के लिए न तो सार्वारिक शक्ति की आवश्यकता है और न सम्पत्ति की। अतः, राजा का यह अधिकार भी है और कर्तव्य भी कि वह चर्च शासन की बुराइयों को दूर करे। यह भाषा याकं ट्रेडों की याद दिला देती है। इससे उस

1. *De officio regis* (1378—79), ed. by A. W. Pollard and Charles Saylor, London, 1887,



धर्म का भी आभाव मिलता है जिससे धर्मोपदेश के अभाव में शासन को राष्ट्रीय धर्म का प्रधान बना दिया। धर्म में सुधार करने से लौकिक शासन को ही राजनैतिक लाभ पहुँचा। धर्म को धर्मोपदेशों के नियन्त्रण से स्वतन्त्र करने का पहला परिणाम यह हुआ कि यह राजा के नियन्त्रण में आ गया।

विबिलक और हग के सुधार आन्दोलनों का अन्त यह हुआ कि धर्म की शक्ति और उससे मिलते-जुलते अन्य प्रदोषों पर जनता का ध्यान केन्द्रित हो गया और यह इन पर महत्त्व करने लगी। यहाँ सम्भवतः यह सबैत करता धर्मोपदेशक न होगा कि सामान्य राजनैतिक दलों की सतह में समाज का सर्वहारा वर्गीय सिद्धान्त भी धिया हुआ था। इस समय तो यह सिद्धान्त धार्मिक प्रदोष के साथ ही सलग्न था, लेकिन बाद में इनके सामाजिक और धार्मिक भेदभाव पर धारोप किया। चौदहवीं शताब्दी के धर्म विद्वानों में, १३५१ में फ्रांस में और १३८१ में इंग्लैंड में इस प्रकार के विचार प्रकट हुए। ये विद्वान् धार्मिक कठिनाइयों और अनुचित श्रावण तथा धार्मिक विधान के परिणामस्वरूप हुए थे। इन विद्वानों के धर्म-संघर्ष का भी इसका सा स्वर था।

When Adam delved and Eve' span,

Who was then the gentleman ?

इसके पहले भी *Romance of Rose* के शिल्लिका ने कहा था

Naked and impotent are all,

High-born or peasant, great and small

That human nature is throughout

The whole world equal none can doubt.<sup>1</sup>

लेकिन, जातिधारण में ये विचार काफी हद तक धर्म से प्रभावित रहते थे। ये विचार ऐसे समय हृदय लोक-अनुदाय के ये जिनका आन्दोलन और समानता के ईसाई धारणाओं में अक्षरशः विश्वास था। अपेक्षाकृत विधर्मी सम्प्रदाय इंग्लैंड में लोलार्ड (Lollard) और बोहेमिया में हग के धर्मोपदेशी समाज के निम्न वर्गों में अधिष्ठित हुए। बोहेमियन सम्प्रदायों में यह विचार विशेष रूप से प्राप्त होता है कि आदमिक में एक प्रकार के साम्यवाद का संदेश है। इस साम्यवादी व्यवस्था में ईसाई जन स्वतन्त्रता और समानता से रहते हैं। उनमें पद और विशेषाधिकार सम्बन्धी ऐसे कोई भेदभाव नहीं होते जो कि मानवी विधि और संस्थाओं द्वारा आरोपित किये जाते हैं। विबिलक और हग के विचार इनके धर्मोपदेशी हो सकते थे, इस विश्वास के कारण धर्म में सुधार चाहने वाले धर्मोपदेशियों ने उनकी निन्दा की। सामाजिक समानता के इस अस्पष्ट विचारों का चौदहवीं शताब्दी में कोई व्यापक-आन्दोलन महत्त्व नहीं था। लेकिन, इनके यह प्रकट हुआ है कि धर्म के सुधार का आन्दोलन जितना प्रचार धीरे-धीरे जन आन्दोलन होता जा रहा था। अब ऐसे लोग भी धर्म के सुधार में रुचि लेने लगे थे, जिनको धार्मिक दलों की कोई विशेष जागरणी नहीं थी।

1. L. I. 10-11-14, trans. by F. S. Ellis

## भारत-निर्भर समाज

(The Self-Sufficing Community)

कॉन्स्टेन्स (Constance, १४१४-१८) और वेसेत (१४३१-४६) की परिषदों में जो दल चर्च शासन में सुधार चाहता था, उसकी जन मान्दोलन से, विद्वितक और हंस के मान्दोलन तक से कोई सहानुभूति नहीं थी। उसके नेताओं ने कॉन्स्टेन्स में हंस की सभसे बढ कर निन्दा की। कसौलियर सिद्धान्त का निर्माण पेरिस विश्व-विद्यालय से सम्बद्ध कुछ विद्वानों ने किया था।<sup>1</sup> ये विद्वान् जॉन ऑफ पेरिस (John of Paris) तथा विलियम ऑफ ओकम (William of Occam) जैसे पूर्व-वर्तियों की विद्वत्तापूर्ण रचनाओं से पूरी तरह परिचित थे। चर्च का सुधार मान्दोलन एक जन मान्दोलन नहीं था, यह इस बात से सिद्ध हो जाता है कि जहाँ एक बार सभ-भेद का याद (Scandal of Schism) समाप्त हुआ, यह मान्दोलन भी नद पड़ गया। ईसाई जात् यह समान रूप से मानता था कि चर्च में एका की स्थापना आवश्यक है। लेकिन, वह चर्च की सर्वोच्चता को हटा कर चर्च शासन के समूहों निद्वान की बदलने के लिए उतना ही वृत्तवत्न नहीं था। वह ऐसा करने में सक्षम था। ईसाई जात् अब एक ऐसी इकाई नहीं था जो यूरोपीय भाषार पर प्रतिनिधिक शासन की किसी व्यवस्था को जन्म दे सकता। कॉन्स्टेन्स और वेसेत की परिषदों सबैषातिक शासन की किसी व्यावहारिक योजना को जन्म न दे सकीं। व्यावहारिक राजनीति की दृष्टि से इन परिषदों के बाद यह मान्दोलन केवल सैद्धांतिक महत्व का ही रह गया। कसौलियर सिद्धान्त के समर्थक प्रस्ताव पास कर सकते थे, लेकिन वे शासन का निर्माण नहीं कर सकते थे। जहाँ एक बार सभभेद (Schism) का निवारण हो गया जनरल कौंसिल के द्वारा चर्च के सुधार का प्रश्न भी व्यावहारिक राजनीति का प्रश्न नहीं रहा यद्यपि इसकी चर्चा सोतहवीं और सत्रहवीं शताब्दियों तक बराबर चलती रही। राजनैतिक दर्शन में कसौलियर मान्दोलन का महत्व यह था कि निरंकुशतावाद (Absolutism) के विरुद्ध सविधानवाद का यह

1. कसौलियर सिद्धान्त के समर्थकों में अनेक लेखक थे। उनमें से मुख्य थे हेनरी ऑफ लेंगेनस्टीन (Henry of Langenstein), कोनार्ड गेल-हाउसेन (Conard of Gelnhausen), फ्रांसिस्को ज़बारेला (Francisco Zabarella), पीटर दी एली (Peter d' Ailly), जॉन गर्सन (John Gerson) और निकोलस ऑफ कुसा (Nicholas of Cusa)। फिर्क का Political Theories of the Middle Ages (अंग्रेजी अनुवादक एफ० डब्ल्यू० नेटवैट) में इस विषय पर अच्छी रचनाओं की सूची दी गई है। सबसे अच्छा सारलव गर्सन की रचनाओं के सारलव में है जो ५ भागों में प्रकाशित हुआ है। यह सारलव पत्रकों में १००६ में छपा था। इसमें टैन्तरी ऑफ लेंगेनस्टीन और पीटर दी एली की रचनाएँ समाविष्ट हैं। एन० एन० के De Jurisdictione, autoritate, et prerogativa imperialis ac pontificis ecclesiastica में फ्रांसिस्को ज़बारेला की प्रस्तावना सारलव का De Concordantia Catholica छपी है। ईटैलियां प्रवेदन के सारलव में निकोलस ऑफ कुसा की रचनाओं का एक नया सारलव छपने वाला है। इस सारलव में यह कृति सित १३ और १४ में होती।

पहला बड़ा वाद-विवाद था और उसने ऐसे विचारों का निर्माण और प्रचार किया जिनका बाद में उपयोग किया गया।

कंसीलियर सिद्धान्त के समर्थकों ने जिस सिद्धान्त का समर्थन किया था, उसका प्रतिपादन जॉन ऑफ पैरिस (John of Paris) से लेकर विलियम ऑफ ओकम (William of Occam) तक सभी पोप विरोधी करते रहे थे। अर्थ एक पूर्ण और आत्मनिर्भर समाज है। इस नाते उसके पास ऐसी समस्त शक्तियाँ होनी चाहियें जो उसकी अद्विष्टता, गुनागन और क्रूरियों के निवारण के लिए आवश्यक हैं। इसलिए अर्थ की आध्यात्मिक सत्ता स्वयं अर्थ में ही एक निगम सत्ता के रूप में ईसाइयों के सम्पूर्ण समाज में निहित है। पर्याचार्य और पोप केवल ऐसे प्रतिनिधि ही हैं जिनके माध्यम से समाज कार्य करता है।

“जब यह कहा जाता है, कि पोप के पास प्रभु शक्ति है तो इसका अन्वय यह नहीं होता कि स्वयं पोप के पास ही प्रभु शक्ति है। यह शक्ति सम्पूर्ण समाज में रहती है। पोप सम्पूर्ण समाज का एक अंग है। यह इन शक्तियों का सम्पूर्ण प्रभु समाज के प्रतिनिधि के रूप में प्रयोग करता है।”

इस मकरपता में कई विचार मिले-जुले थे। ज़ाबरेला (Zabarella) में सब से स्पष्ट विचार यह है कि निगम अपने प्राविष्ट अभिवर्तियों के माध्यम से कार्य करता है। यह अपने अभिवर्तियों को आधिपत्य भी देता है। सम्पूर्ण निगम अपने अर्थों के माध्यम से ही बोलता और कार्य करता है। यहाँ निहित रूप से आस्तु के आत्मनिर्भर समाज के इस सिद्धान्त का भी संकेत है कि यह, समाज जीवन की सभी आवश्यकताएँ पूरी कर सकता है और उसके नाम से जो कुछ किया जाना है, उसका एक मात्र आधिपत्य यह है कि वह जीवन को वहाँ तक सुदृढ़ बना सकता है। लेकिन, इन सब से महत्वपूर्ण यह सूत्रबद्ध विचार है कि कोई राष्ट्र अथवा समाज खुद अपने कानून बना सकता है अथवा अपने दासकों को नियुक्त कर सकता है। इस सहमति अथवा स्वीकृति के कारण ही विधि-सम्मत शासन अथवाकारी शासन से भिन्न होता है। परिपक्व या अथवा अन्य किसी प्रतिनिधिक विचार का आधिपत्य इस तथ्य पर आधारित है कि वह समाज के स्या पर है और उसका प्रतिनिधित्व करता है। किसी नियम को अन्वयकारी शक्ति सभी प्राप्त होती है जब कि उसके पीछे सम्पूर्ण समाज की स्वीकृति हो। पुरु में व्यापक अर्थ या उमरी का यही निर्देशक सिद्धान्त था। सदाय प्रतिनिधि यह घोषणा कर देते थे कि विधिसम्मत प्रथा क्या है। यह पद्धति विधि सम्बन्धी प्रापुनिक विचारों से भिन्न थी। यह भविष्य की ओर नहीं, प्रत्युत् भूतकाल की ओर देखती थी। इसमें समाज की इच्छा नहीं, प्रत्युत् प्रथा ही अन्वयकारी थी।

समरसता और सहमति

(Harmony and Consent)

निकोलस ऑफ कुसा (Nicholas of Cusa) ने अपनी *De Concordantia Catholica* पुस्तक में जनरल कौंग्रेस का जोरदार समर्थन किया था। यह पुस्तक

कौंसिल ऑफ बेसेल (Council of Basel) को १४३३ में दी गई थी। इस रचना का मूलमन्त्र सत्ता नहीं, प्रत्युत् सहमति है। इस कृति में यह प्रश्न द्विविधा में छोड़ दिया गया है कि अन्तिम रूप से दक्षिण पोप में निहित है अथवा परिपद् में। परिपद् की उच्चता इस बात में निहित है कि वह सम्पूर्ण चर्च के करार अथवा सहमति को किसी व्यक्ति की अपेक्षा ज्यादा अच्छी तरह प्रकट करती है। निकोलस ने कॅननलिस्ट (Canonists) के प्राधिकार पर यह तर्क उपस्थित किया है कि समाज के द्वारा अनुमोदन अथवा स्वीकृति विधि का आवश्यक भाग है। यह स्वीकृति प्रया अपनारीति द्वारा प्रकट होती है। परिपद् सम्पूर्ण निकाय की प्रतिनिधि है। इसलिए, इस प्रश्न पर वह किसी व्यक्ति की अपेक्षा अधिक प्राधिकार के साथ बान कर सकती है। पोप की धर्माज्ञप्तियाँ अनेक बार इन्हीं कारण असफल हुई हैं कि उन्हें स्वीकार नहीं किया गया है। जिस विधि का प्रयोग नहीं होना, उसकी शक्ति जाती रहती है। किसी विधि को किसी स्थान विशेष पर लागू करने के लिए यह आवश्यक है कि वह उस प्रान्त द्वारा भी स्वीकार की जाए। यह आवश्यक है कि सम्पूर्ण विधि देश, काल और स्थान के अनुसार हो।<sup>१</sup> इस सामान्य अर्थ में सम्पूर्ण राजन सहमति के ऊपर आधारित है :

“प्रकृति की दृष्टि में सभी व्यक्ति समान हैं। यदि किसी सत्ता से प्रजाजन दुराई करने से रोके जाते हैं और उन्हें मर दियजाना जाता है कि यदि वे अच्युत नहीं करेंगे, तो उनकी स्वतन्त्रता सौम्य को अणगी, तो यह सत्ता समरता और प्रजाजनों की स्वीकृति से प्राप्त होती है। यह सत्ता चाहे तो लिखित विधि के रूप में और चाहे तो सजीव विधि के रूप में हो सकती है। यदि यह सजीव विधि के रूप में हो, तो इसका अधिष्ठान शासक होजा है। यदि प्रकृति की दृष्टि में सब व्यक्ति समान रूप से शक्तिशाली और समान रूप से स्वतन्त्र हैं, शासक में भी अन्तर शक्ति है, तो एक व्यक्ति की दृष्टि व्यक्तियों के ऊपर सत्ता दूसरे व्यक्तियों की स्वीकृति होने पर ही स्थापित हो सकती है। यह उन्नी प्रकार है जैसे कि विधि भी सहमति के आधार पर ही स्थापित होती है।”<sup>२</sup>

इसलिए, राजा मानव समाज के सामान्य समझौते के द्वारा शासित होते हैं। राजाओं का अस्तित्व इसी समझौते पर निर्भर है। यह विचार कुछ ऐसा ही है जिसे हमने पहले के एक अध्याय में ब्रेक्टन (Bracton) के एक उद्धरण के आधार पर प्रकट किया था कि राजा को विधि का पावन करना चाहिए क्योंकि विधि राजा का निर्माण करती है। निकोलस का यह उद्धरण सोलहवीं से अठारहवीं शताब्दियों तक के क्रांतिकारी तर्कों से काफ़ी साम्य रखता है। लेकिन, इन पर हमें सावधानी से विचार करना चाहिए, नहीं तो यह समानता भ्रामक सिद्ध हो सकती है। निकोलस द्वारा व्यक्त प्राकृतिक विधि और प्रजाजनों के अधिकारों का सिद्धान्त बाद के क्रांतिकारी सिद्धान्तों का पूर्ववर्ती था, यह बात बिलकुल स्पष्ट है। ये विचार लम्बे समय से यूरोपीय समाज की परम्परा में रहे थे। यहाँ महत्वपूर्ण बात यह है कि कॅननलिस्ट सिद्धान्त के समर्थकों ने इन विचारों का प्रयोग सविहित सत्ता के विरुद्ध

1. II., X—XI.

2. II., XIV.

किया। इस दृष्टि से वे पूर्ववर्ती पोप विरोधियों के साथ थे। उन्होंने प्रथा के आधार पर स्वेच्छाचारी व्यक्ति के खिलाफ प्राचीन स्वतन्त्रता का समर्थन किया। यह तत्त्व बाद के क्रान्तिकारी तर्कों में भी उपस्थित था। सत्रहवीं शताब्दी के उग्र विचारकों ने मानव अधिकारों को धर्मों के परम्परागत अधिकारों के साथ समीकृत किया था। लेकिन, सदर्म की दृष्टि से निकोलस के तक म और क्रान्तिकारियों के तर्क में आधारभूत अन्तर है। बाद के तर्क म सहमति का अर्थ यह था कि प्रत्येक व्यक्ति को एक इकाई माना जाए। पन्द्रहवीं शताब्दी में इस प्रकार का अर्थ सम्भव नहीं था। उस समय व्यक्तिगत अन्तरात्मा और आंतरिक विश्वास के तर्कों को वह दृष्टि प्राप्त नहीं थी जो उसे चर्च की एकता भग होने के बाद प्राप्त हुई। परम्परागत धार्मिक और सामाजिक सस्याओं के भग होने से ऐसा 'स्वामित्वहीन' व्यक्ति भी उत्पन्न नहीं हुआ जो केवल आन्तरिक प्रेरणा अधिन से ही कार्य कर सके। निकोलस ने समाज की स्वाभाविक स्वतन्त्रता पर जोर दिया है। उसके मत से समाज अपने स्वतः प्रेरित अनुमोदन के द्वारा अपने सदस्यों के ऊपर बन्धनकारी प्रयत्न लागू करता है। इस प्रकार अदृष्ट-चेतन अवस्था में विधि का निर्माण हो जाता है और उसे समाज के प्रमुख व्यक्तियों के माध्यम से स्वीकृति प्राप्त हो जाती है।

कॅथोलिक सिद्धान्त का सार यह था कि चर्च का सम्पूर्ण निकाय, ईसाई धर्मव्यवस्थाओं का सम्पूर्ण समुदाय अपनी विधि का स्वयं स्रोत है। पोप तथा अन्य धर्मचार्य उससे भग या सवय हैं। चर्च का अस्तित्व देवी तथा प्राकृतिक विधि के कारण है। उनसे आसन्न प्राकृतिक विधि के तो अधीन हैं ही वे चर्च के अपने सगठन अथवा जीवन को विधि के भी अधीन हैं। यह सही है कि उन्हें इस विधि की सीमाओं के भीतर रहना चाहिए। उनके ऊपर धर्म-सगठन के अन्य अर्थों का भी नियन्त्रण रहना चाहिए। चर्च को अपनी धर्मव्यवस्था सलाह और अनुमोदन के लिए एक प्रतिनिधिक सस्या के सामने पेश करनी चाहिए जिससे कि उन्हें चर्च स्वीकार कर सके। यदि यह ऐसा नहीं करता और अपने पद के अधिकार के अधिक शक्तियाँ ग्रहण करता है, तो उसे न्याय्यतः भ्रष्ट कर दिया जा सकता है। पदव्युत्ति के आधार पर पट्टे से। सबसे प्रबल आधार और ऐसा आधार जिसे कॅथोलिक सिद्धान्त के समर्थक दुराग्रही पोप के ऊपर लागू करने का प्रयास करते, विधमिता का था। कुछ लेखकों का कहना था कि पोप को अन्य आधारों पर भी पदव्युत्त किया जा सकता है। इस बात को सब मानते थे कि जनरल कौंसिल पोप को पदव्युत्त कर सकती है। लेकिन जॉन ऑफ पेरिस (John of Paris) की तरह कुछ लोग यह भी मानते थे कि कौंसिल ऑफ कार्डिनल्स (College of Cardinals) भी ऐसा कर सकता है। कॅथोलिक सिद्धान्त के समर्थकों के लिए आदर्श शासन प्रणाली मध्ययुग का संवैधानिक राजतन्त्र (constitutional monarchy) जिसके अन्तर्गत अनेक जागीरें हुआ करती थीं अथवा धार्मिक सम्प्रदायों का सगठन था। इन समस्त धार्मिक सगठनों के प्रतिनिधि एक परिषद् के लिए निर्वाचित होते थे। यह परिषद् सम्पूर्ण चर्च का प्रतिनिधित्व करती थी। यदि कॅथोलिक सिद्धान्त को व्यावहारिक शासन का रूप धारण करना था, तो उसे या तो एक स्वामी जनरल कौंसिल का

रूप धारण करना पड़ता था कॉलिज ऑफ कार्डिनल्स (College of Cardinals) को मध्ययुगीन संसद के रूप में बदलना पड़ता। लेकिन, इनमें से कोई भी योजना व्यावहारिक नहीं थी।

इस प्रकार के बाद विवाद में मुख्य प्रश्न यह था कि अन्तिम निर्णय पोंटिफ के हाथ में है अथवा कॉन्सिल के हाथ में। लेकिन, प्रश्न को इस रूप में उत्पत्ति करना ऐतिहासिक दृष्टि में सही नहीं है। इसका कारण यह है कि यह प्रश्न केवल बाद-विवाद के दौरान ही विकसित हुआ था। कम्युनिस्म बाद विवाद के दौरान में प्रश्न उस भाँति स्पष्ट रूप से विकसित नहीं हुआ जिन प्रकार वह बाद में इंग्लैंड में राजा और संसद के बाद-विवाद में विकसित हुआ था। इन बाद-विवादों में प्रत्येक व्यक्ति ने इस धारणा के सामने भाग लिया था कि वह एक अस्थायी स्थिति का सामना कर रहा है। इस स्थिति को शासन के स्वरूप में आधारभूत परिवर्तन किए बिना ही दूर किया जा सकता है। कॅथोलिक अन्डोलन को सप भेद के बाद (scandal of the schism) के कारण शक्ति प्राप्त हुई थी। इस बुराई के दूर होने के साथ-ही-साथ अन्डोलन की शक्ति भी कम हो गई। अन्डोलन की विफलता ने पोंटिफ की प्रभुसत्ता को और पुष्ट किया। यह प्रश्न सीधे पोंटिफ की प्रभुसत्ता और कॉन्सिल की प्रभुसत्ता के बीच ही नहीं उठा। इसका कारण यह है कि तत्कालीन मन के अनुसार अन्तिम शक्ति इनमें से किसी एक में अथवा धार्मिक संगठन के किसी एक भ्रम में निहित नहीं थी। मध्ययुगीन राजतन्त्र की भाँति कॅथोलिक सिद्धान्त का भी अन्तिम सिद्धान्त यह था कि चर्च अथवा समाज अथवा राष्ट्र स्वायत्ततावादी है और उसकी शक्ति सम्पूर्ण समाज में निहित है। लेकिन, सम्पूर्ण निकाय का कोई राजनैतिक अस्तित्व नहीं था। वह अपने एक अथवा एक से अधिक भ्रमों के द्वारा ही मुखर हो सकता था। लेकिन, कॅथोलिक सिद्धान्त इस विचार के प्रतिबन्ध था कि किसी एक भ्रम के पास अन्तिम निर्णय की शक्ति हो। चूंकि अन्तिम शक्ति सम्पूर्ण चर्च में निहित है इसलिए उसके प्रत्येक भ्रम पोंटिफ, कॉन्सिल अथवा क्रॉनिक के पास अन्तिम शक्ति नहीं है। वे सम्पूर्ण चर्च की सृष्टि हैं और इन रूप में उर्वरे भ्रमारी (Co-ordinate) हैं। यदि वे भ्रमारी नहीं हैं, तब भी उनमें से किसी के पास कार्य करने की प्रदत्त शक्ति नहीं है। एक भ्रम की शक्ति दूसर को स्पष्ट रूप से प्रदत्त नहीं है। सबके पास दूसरों की तुलना में अल्पनिहित शक्ति है, यद्यपि सब अपनी शक्ति सम्पूर्ण समाज से प्राप्त करते हैं। शासन किसी प्रभुसत्तावादी की ओर से शक्ति का प्रत्यायोजन नहीं है। वह एक सहकारी उद्यम, एक समरसता अथवा निकोलस की शब्दावली में समवाय है।

सबसे बड़ी कठिनाई यह थी कि चर्च के सभी भ्रमों में समरसता नहीं रही थी। फलतः, कॅथोलिक सिद्धान्त के समर्थकों को ऐसी मुश्किल या सामना करना पड़ा जिसको तत्कालीन विधि के सदर्भ में नहीं समझाया जा सकता था। सर्वदलील में कौन्सिल सम्पूर्ण चर्च की समस्याओं पर पोंटिफ से ज्यादा अच्छी तरह विचार कर सकती थी। लेकिन, विधित कॉन्सिल का अस्तित्व मुश्किल था और वह पोंटिफ के सहयोग के बिना कार्य नहीं कर सकती थी। यदि दो या तीन पोंटिफ होते, तो

इस समस्या का समाधान सम्भव ही नहीं था। कौंसिल के समर्थन में अक्सर इस तर्क का प्रयोग किया जाता था कि आवश्यकता समस्त विधि का पतिक्रमण कर देती है और संवत् काल में सम्राट् परिषद् को बुला सकता है तथा धार्मिक पोप का निर्वाचन करा सकता है। लेकिन यह तर्क वास्तविक समस्या से मूढ़ मोड़ना था। इससे मूल समस्या का हल नहीं होता। कर्त्तव्य सिद्धान्त का एकमात्र व्यावहारिक परिणाम यह हो सकता था कि कौंसिल पोप को अन्तःकार्य बना कर उतकी सत्ता का स्रोत बन जाती। लेकिन, यह समाधान भी विधिवाह्य ही होता। यह परिणाम इस विचार से भिन्न होता कि शासन स्वशासी समाज के विभिन्न अंगों के बीच सहयोग पर आधारित होता है। ब्रिटिश संसद् का चार्ल्स प्रथम के साथ जो संधि हुआ था वह स्थिति उतका पूर्वरूप थी। यहाँ भी राजमुकुट और संसद् की अन्तर्निहित शक्ति को एक से ही मान्यता दी गई थी। संसद् की सत्ता सम्राट् के आदेश पर निर्भर थी। वह सम्राट् के अनुमोदन से ही विधि का निर्माण कर सकती थी। लेकिन, संसद् को भी सहाय देने का अन्तर्भूत अधिकार था। निकोलस ऑफ कुसा (Nicholas of Cusa) की सददावली में यह सक्ते हैं कि राजा और संसद् दोनों मिल कर देश के सामरस्य (Concordantia of the realm) का निर्माण करते। अन्त में संसद् ने राजमुकुट के ऊपर अपनी शक्ति आरोपित कर दी। यह समरसता के आरम्भिक विचार का बिलकुल प्रतिबुल था।

### कौंसिल की शक्ति

कर्त्तव्य सिद्धान्त के प्रतिपादकों का विचार था कि वे कौंसिल को चर्च शासन के एक ऐसे अभिन्न अंग के रूप में स्थापित करें जो पोप की स्वैच्छाकारी शक्ति के आधार पर उत्पन्न होने वाली बुराइयों को दूर कर सके। उनका व्यावहारिक उद्देश्य संधिभेद जैसे दुष्परिणामों को जो पोप की अनियमित शक्ति के कारण उत्पन्न हो गये थे, रोकना तथा दूर करना था। कुछ उपवादियों का यहाँ तक कहना था कि पोप की सत्ता को कौंसिल की सत्ता से निकला हुआ माना जाए। लेकिन, नियमत में यह सम्भवे थे कि चर्च की शक्ति का पोप और कौंसिल दोनों ही मिलकर प्रयोग करते हैं। उनका यह उद्देश्य कदापि नहीं था कि साधारण प्रयोजनों के लिए पोप के पद में निहित राजतन्त्रात्मक शक्ति को नष्ट कर दिया जाए। संधि में उनका दृष्टिकोण सामन्ती विधिवेत्ताओं की भाँति ही था। पोप के विच्छर्द कोई सेश (Writ) जारी नहीं किया जा सकता था। लेकिन, साधारण परिस्थितियों में पोप से यह कहा जा सकता था कि वह कौंसिल के सम्मुख उपस्थित हो। यदि पोप ऐसा न करता, तो उतकी निन्दा भी की जा सकती थी। कौंसिल पोप की शक्ति के दुरुपयोग को ठोक कर सकती थी। यह कुछ ही प्रकार था जैसे कि ब्रैक्टन (Bracton) के शब्दों में देश के प्रतिनिधि राजा से अज्ञानदेही कर सकते थे। कौंसिल सम्पूर्ण चर्च की प्रतिनिधि संस्था थी। इस कारण चर्च के अंगों में उसका सबसे ऊँचा स्थान था। लेकिन, कौंसिल के कार्य मुख्यतः नियामक थे। यह विचार नहीं था कि कौंसिल उनका प्रतिफल करे

अथवा उनको अपनी एजेंट बना ले। विचार कुलीनतन्त्र द्वारा नियन्त्रित ऐसे राजतन्त्र का या जिसमें सत्ता सम्पूर्ण चर्च में निहित रहती है और उसका प्रयोग उसके प्रति निधिक भग समान रूप से करते हैं। प्रत्येक भग का यह अधिकार और कर्तव्य था कि वह दूसरे भगों को अपने स्थान पर रखे। लेकिन, सभी भग सम्पूर्ण सत्ता को सघटनात्मक विधि (organic law) के अधीन थे।

कॉन्स्टेंस और बेस्ले की कौंसिलों (Councils of the Constance and Basle) द्वारा किए गए उपायों से यह सिद्धान्त पुष्ट हो जाता है। कॉन्स्टेंस की कौंसिल ने अपनी एक सुप्रसिद्ध भाषावृत्ति में इस सिद्धान्त को निम्न रूप में प्रकट किया था :

“यह परिपद वैश्वलिक चर्च की म्हात्मा है। इसे अपनी शक्ति से वे ऐसा से प्रकट हुई है। प्रत्येक व्यक्ति, चाहे उसका पद और धर्मो बुद्ध भी हो, पोप तक, धर्म, सन्देश के निवारण और चर्च के सुधारों के सम्बन्ध में उसके आदेशों को मानने के लिए बाध्य है।”

१४३२ में बेस्ले में इस भाषावृत्ति को फिर से निकाला गया। यह कार्य उग्र कार्यवाही थी। इस समय केवल एक ही पोप ऐसा था जो धर्मविहित माना जाता था। बेस्ले की परिपद ने इस सिद्धान्त को धार्मिक सिद्धान्त बना दिया जिसका उल्लंघन विषमिता था। लॉग पार्लियामेंट (Long Parliament) की नाति दोनों कौंसिलों ने यह भी भाषावृत्ति पास की कि उन्हें उनकी सहमति के बिना भग नहीं किया जा सकता। बेस्ले की कौंसिल ने यूजेनियस चतुर्थ (Eugenius IV) को अपने सामने उपस्थित होने का आदेश दिया और जब वह ऐसा न कर सका, तो उसे प्रवशा-कारी ठहराया तथा मन्त्र में उसे अपदस्थ कर दिया। लेकिन, इसका व्यावहारिक फल कुछ न निकला-। दोनों कौंसिलों ने यह प्रयास किया कि भविष्य में इस प्रकार की और कौंसिलें हुमा करें। बेस्ले की कौंसिल ने सम्पूर्ण चर्च में प्रान्तीय परिपदों के पुनरुत्थान को और पोप के निर्वाचन को विनियमित करने का प्रयास किया जिससे परिपद की भाषावृत्तियों का पालन हो सके। इस बात की भी कोशिश की गई कि कौंसिल ऑफ कांस्टेन्स को अधिक प्रतिनिधिक तथा पोप से स्वतन्त्र रखा जाए जिससे कि वह चर्च के शासन, पोप तथा जनरल कौंसिल के बीच तीसरा अथवा कुलीनतन्त्रात्मक तत्व बन सके अथवा वह पोप की राजतन्त्रात्मक शक्ति के ऊपर स्थायी नियन्त्रण रखने वाली कौंसिल का कार्य कर सके। यह व्यवस्था निश्चित सविधान को ध्यान में रख कर बनाई गई थी।

निकोलस ऑफ कूसा सहमति द्वारा शासन के सिद्धान्त का प्रबल समर्थक था। इस सम्बन्ध में हमने उसके एक वक्तव्य का उल्लेख भी किया है। यहाँ हम उसके सिद्धान्त पर समर्थ रूप से विचार करेंगे। इससे ज्ञात हो जाएगा कि कलीसियर सिद्धान्त पोप की सार्वभौम शक्ति के स्थान पर कौंसिल की सार्वभौम शक्ति को स्थापित नहीं करना चाहता। यह सही है कि निकोलस ने सघ भेद के निवारण के बाद लिखा था। बेस्ले की कौंसिल के बाद उसने कलीसियर पार्टी को



छोड़ दिया था और वह सबसे महत्त्वपूर्ण धार्मिक राजनेता हो गया था। प्रथम उसने निरंकुश पोप के सेवक के रूप में मुधार करने का प्रयास किया था। यह राजनैतिक सिद्धान्तवादी की अपेक्षा एक राजनयन ही अधिक था। १५३३ में उसको यह लाभ भवश्यक था कि उसके सामने पूरा कॅंसीलियर सिद्धान्त था। यदि यह माना जाये कि *De Concordantia Catholica* में सहयुक्त संघिक सत्ता (Co-ordinated legal authority) का सिद्धान्त प्रतिपादित किया गया है, तो यह भी मानना पड़ेगा कि उसमें अनेक तात्त्विक कठिनाइयाँ हैं। लेखक का कहना है कि पोप को विचार-विनिमय के लिए जनरल कौंसिल का अधिवेशन भवश्यक करना चाहिए। लेकिन, वहाँ एक बार जनरल कौंसिल की स्थापना हो जाती है, जनरल कौंसिल उचित कारण होने पर पोप को ही अपदस्य कर सकती है। यह पोप की शक्ति की प्रयासतिक मानने के साथ ही साथ ईसा और सेंट पीटर से भी निकली हुई मानता है। पोप अर्थ की एकता का प्रतिनिधित्व करता है, लेकिन कौंसिल उसका ज्यादा अच्छी तरह प्रतिनिधित्व करती है। कौंसिल के निर्माण के लिए पोप की स्वीकृति आवश्यक है लेकिन कौंसिल पोप से ऊँची है। पोप अर्थ का एक सदस्य है और उसकी विधि के अधीन है। उसका निर्वाचन अर्थ के प्रति उसकी उपयोगिता की प्रकट करता है। यदि वह अपने इन कर्तव्य में अक्षम हो जाता है, तो धर्मोपसम्भियों के लिए यह आवश्यक नहीं रहता कि वे उसकी आज्ञा का पालन करें। पोप के खिलाफ कोई वैधानिक कार्यवाही करना मुश्किल है। इन परस्पर-विरोधी विचारों को दिखाने का यह उद्देश्य नहीं है कि निकोलस अशित था। इसका उद्देश्य निकल यही है कि उसने समरसता सिद्धान्त की एक उच्च सत्ता द्वारा प्रदत्त शक्तियों का सिद्धान्त नहीं समझता चाहिए। उसका मुख्य धारणा यह है कि अर्थ एक इकाई है और वही सर्वोच्च तथा निश्चित है। लेकिन न तो पोप ही और न कौंसिल ही इन निश्चितता के एक मात्र प्रवक्ता है। निकोलस का दोनों पर ही अविश्वास था। उसकी मुधार में प्रवक्ष्य आस्था थी। उसका विचार था कि यदि अर्थ के अधिकारियों का अर्थ के विभिन्न धर्मों के साथ घनिष्ठ सम्बन्ध स्थापित किया जाए, तो अर्थ में प्रवक्ष्य मुधार हो सकता है। लेकिन, यह तो सहयोग की समस्या थी, वैधानिक अधीनता की नहीं।

### कॅंसीलियर सिद्धान्त का महत्त्व

#### (The Importance of the Conciliar Theory)

कॅंसीलियर सिद्धान्त ने न तो अर्थ का मुधार किया और न उसकी साम्य-प्रणाली बदली। कौंसिल स्वयं राष्ट्रीय ईर्ष्या द्वेष का प्रसारण थी। यह निश्चित स्वाधीन पर पूरी तरह से हमला नहीं कर सकती थी। मुधार हर कोई चाहता था लेकिन हरेक की इच्छा यह थी कि मुधार अत्यन्त धारम्भ हो। परिणाम यह हुआ कि मुधार को उग समझ तक स्थगित किया जाता रहा जब तक कि हेनरी अष्टम (Henry VIII) जैसे शासकों ने अर्थ के मुधार का स्वयं बीड़ा नहीं उठाया। कॅंसीलियर सिद्धान्त के समर्थन अर्थ के लिए प्रतिनिधिक शासन की कल्पना कर के एक प्रकार का

दिवास्वप्न देख रहे थे। वे यह नहीं समझ सके कि सामंती संबंधात्मक राजतंत्र में भी राजनैतिक एकता की आवश्यकता होती है। फ्रांस और इंग्लैंड जैसे देशों में इस एकता के कारण विभिन्न जातों अपने प्रतिनिधि भेजे सकती थीं। पंद्रहवीं शताब्दी में चर्च में इस प्रकार की एकता नहीं थी। चर्च में विद्वानों की धीरे-धीरे हृदय तक नैतिक तथा धार्मिक भावनाओं की एकता आवश्यक थी लेकिन उन्हें ऐसी राजनैतिक एकता का भाव नहीं था जो स्पानीश और राजनैतिक हितों की रक्षा के लिए सामंती कर सकता और कौंसिल को राजतंत्र का एक सार्वभौमिक अंग बना सकता। चर्च में कॅथोलिक सिद्धान्त के साथ प्रायः वही बात हुई जो राजा की बढ़ती हुई शक्ति के सामने मध्ययुगीन मनोदो के साथ हुई थी। सोलहवीं शताब्दी में जब स्पानो पर ही मध्ययुगीन सार्वभौमिक समस्याएँ राजा की निरंकुशता के प्रभाव में बह गईं। चर्च में राष्ट्रीय एकता का भाव नहीं था, राज्यों में था। राष्ट्रीय एकता के भाव के कारण ही राज्यों में प्रतिनिधिक समस्याएँ मतभेदों तथा विद्वानों ही सन्तों। मध्ययुगीन शक्तिवाद के साथ अविच्छिन्नता केवल इंग्लैंड में ही कायम रही।

जिस समय चर्च में प्रतिक्रिया प्रारम्भ हुई, कौंसिल ऑफ बेरले (Council of Bâle) समाप्त नहीं हुई थी। इन प्रतिक्रिया के फलस्वरूप रोमन चर्च में पोप की प्रभु सत्ता स्थापित हो गई और यह रिफॉर्मेशन के समय तक और कुछ धर्मों में आज तक बची हुई है। इन्फोर्सेट तृतीय के दिनों में धार्मिक विधि (Canon law) में पोप की शक्ति के जिस सिद्धान्त का विवादास्पद विचार था, अब उसका फिर से उद्धार किया गया। यद्यपि, बाद में इधर-उधर के विवादों में कॅथोलिक सिद्धान्त की कुछ नुकसान दिखाई दे जाती थी, लेकिन धार्मिक संघर्ष में सुधार करने और धार्मिक विधि में संशोधन करने के आन्दोलन के रूप में यह असफल हुआ। इस प्रतिक्रिया का नेता जॉन ऑफ टोरक्वेमादा (John of Torquemada) था। जॉन नेवील फिगिस (John Neville Figgis) ने उसे "राजसभ्यो के देवी अधिकार का प्रथम आधुनिक प्रवक्ता" कहा है। तथ्य, जॉन नेवील फिगिस को शक्ति को विधि के द्वारा नियन्त्रित मानता था। पोप-शाही के आधुनिक कॅथोलिक सिद्धान्त में पोप निरिच्छित रूप से प्रभु सत्ताधारी है। उसकी शक्ति केवल देवी और प्राकृतिक विधि द्वारा ही सीमित है। कौंसिल उसके बिना नहीं रह सकती। कौंसिल की आज्ञाओं के लिए पोप की स्वीकृति आवश्यक होती है। पोप उन आज्ञाओं में भी संशोधन कर सकता है जिन्हें कौंसिल ने पास कर दिया हो।" इस प्रकार सोलहवीं शताब्दी में पोप पहला निरंकुश सम्राट् हुआ। पोप की निरंकुशता का सिद्धान्त राजसभ्यो की निरंकुशता के सिद्धान्त का आदर्श बन गया। पोप के देवी अधिकार का मुख्य आधार यह था कि उनका वो ऐसी सर्वोच्च सत्ता नहीं दी जा सकती जिसके द्वारा वह शासित होता है।

1. *From Gerson to Gratian* (1407), p. 234, n. 15.

2. L. Pastor, *History of the Popes* (ed. by F. L. Antrobus), Vol. I (1905), pp. 179 ff.

यद्यपि कंगीलिपर सिद्धान्त के कुछ व्यावहारिक परिणाम न निकले, लेकिन इतना कुछ न कुछ महसूस तो था ही। मन्त्रों पढ़ने तो चर्च में निरकृत तथा सर्वधार्मिक शासन के प्रश्न पर विवाद हुआ। इसके बाद एक ऐम राजनैतिक दर्शन का विकास हुआ जिसके आधार पर निरकृतता का विरोध किया गया। प्रभु के दैवी अधिकार और समाज की प्रभुगता दोनों ही लौकिक शासन को प्राप्त हुईं। यह हस्तान्तरण आगमन या धीरे-धीरे पन्द्रहवीं शताब्दी में प्राप्त की आगमन नहीं आगमन था। चर्च और लौकिक शासन का भेद दो समाजों का भेद नहीं था, यह एक ही समाज के दो भागों का भेद था। इसलिए चर्च अथवा राज्य की सत्ता के स्वल्प के बार में जो भी प्रश्न होता, उस समाज के आधारभूत स्वल्प के बारे में अवश्य ही विचार करना पड़ता। कंगीलिपर सिद्धान्त का मुख्य आधार यह था कि कोई भी पूर्ण समाज अपना शासन अपने आप कर सकता है और किसी भी विधि-सम्मत सत्ता के लिए उसकी स्वीकृति आवश्यक है। जब चर्च अथवा राज्य को दो समाज समझा जाता तो यह तर्क उनके ऊपर गमान रूप से लागू हो सकता था। ईश्वर के अर्ध-लौकिक और आध्यात्मिक दोनों शक्तियाँ जनता अथवा समाज में निहित हैं। यह निष्कर्ष दो मान्य विद्वानों के प्रतिबल नहीं था कि सम्पूर्ण धार्मिक ईश्वर की है। जब दैवी अधिकार का सिद्धान्त राजकीय सर्वोच्चता का सिद्धान्त हो गया, तब यह सिद्धान्त कि शक्ति धार्मिक रूप में जनता में निहित है राजकीय सर्वोच्चता के सिद्धान्त को काटने का आधार बन गया। चर्च में कंगीलिपर बादविवाद पहला अथवा जब दो सिद्धान्तों के बीच एक रूप में तर्क-वितर्क चला। जब राजा और उनकी प्रजा के बीच बादविवाद हुआ, तब भी यह प्रश्न इसी रूप में चलना रहा।

पन्द्रहवीं शताब्दी में कंगीलिपर सिद्धान्त, प्रतिनिधिक अथवा सर्वधार्मिक शासन के सिद्धान्त की भाँति भूत और वर्तमान के बीच मशुलिष था। इस सिद्धान्त के अर्थ स्रोत थे। यह सिद्धान्त प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त का ऋणी था। यह भी मानता था कि समाज एक दूसरे के ऊपर निर्भर है और यह प्रावश्यत गदाया तथा हिंसा की व्यवस्था है। इसलिए, इस सिद्धान्त में शासन को एक विनिमय केन्द्र, विभिन्न शक्तियों के बीच एक प्रकार का संतुलन माना। शासन की एकता समाज की एकता का ही एक रूप थी। यदि प्रभु (sovereign) शब्द का प्रयोग होता, तो यह सम्पूर्ण समाज के लिए धार्मिक उपयुक्त था। कंगीलिपर सिद्धान्त के समर्थकों ने जोष के इस तर्क को अभावह बनाया कि सत्ता किसी प्रधान में निवास करे। उन्होंने इसके स्थान पर स्वतन्त्र तथा पारस्परिक सहमति द्वारा शक्तियों के पारस्परिक सहयोग का सिद्धान्त प्रतिपादित किया। यह सर्वधार्मिक शासन में मध्ययुगीन सिद्धान्त और व्यवहार के लिए एक सामान्य मोक्ष था। राजनैतिक क्षेत्र में यह सिद्धान्त सफल नहीं हुआ। इसका कारण यह था कि केन्द्रीकरण की शक्ति निरन्तर बढ़ती जा रही थी। राजनैतिक संगठन के क्षेत्र में केन्द्रीकरण की इस बढ़ती हुई शक्ति के कारण सहमति द्वारा शासन का आदर्श बहुत शीघ्र पड़ गया। लेकिन धार्मिक चर्च के यह स्पष्ट हो गया कि केन्द्रीकृत शक्ति को शक्तियों को सह-

मति पर निर्भर रहना चाहिए। सत्रहवीं और अठारहवीं शताब्दियों में जो उदार तथा सर्वधार्मिक आन्दोलन चले वे पंद्रहवीं शताब्दी के कसोतियर सिद्धान्त के ही विवक्षित रूप थे। इस सिद्धान्त का सार यह था कि विधि-सम्मत सत्ता एक नैतिक शक्ति होती है, निरंकुशता नहीं। समाज में नैतिक आलोचना की शक्ति होती है। वैधानिक रूप से गठित सत्ता की भी नैतिक आलोचना की जा सकती है।

### Selected Bibliography

*Nicholas of Cusa* By Henry Bett, London, 1932

*A History of Mediaeval Political Theory in the West* By R. W. Carlyle and A. J. Carlyle 6 Vols London and New York, 1903 36 Vol VI (1936), Part II, Chs I, III.

*A History of the Papacy during the Period of the Reformation*, By M. Creighton 5 Vols Boston and London, 1882-94 Vols 1 and II

*Studies of Political Thought from Gerson to Grocius, 1415-1625* By John Neville Figgis Second Edition Cambridge 1923 Ch 2

*The Decline of the Medieval Church* By Alexander C. Flick 2 Vols London, 1930 Chs 11-19

*The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Renaissance and Reformation* Ed. F. J. C. Hearnshaw London, 1925

*The Life and Times of Master John Huss* By F. H. Von Lutzow London and New York, 1909

'Medieval Estates' By C. H. McILWain, in *The Cambridge Medieval History*, Vol VII (1932), Ch XXIII.

'Wyclif' By Bernard L. Manning In *The Cambridge Medieval History*, Vol VII (1932), Ch XVI

'The Popes of Avignon and the Great Schism' By Guillaume Mollat, In *The Cambridge Medieval History*, Vol. VII (1932), Ch X

*The History of the Popes from the Close of the Middle Ages* by Ludwig Pastor Ed. F. I. Antrobus 16 Vols London, 1899-1928 Vol I, Bks 1 and 2

*Wycliffe and Movements for Reform*, by R. L. London, 1816

*England in the Age of Wycliffe* by G. M. Trevelyan New edition, London, 1909

*The Social Teaching of the Christian Churches* By Ernest Troeltsch Trans by Olive Wyon 2 Vols London, 1931. Ch 2, Sect 9

*La crise religieuse du XV Sacle* By Noel Vo'ois 2 vols Paris, 1909 Le Cardinal

*Nicolas de cues* By E. Vansteen berghe Paris 1920

# राष्ट्रीय राज्य का सिद्धान्त

(The Theory of the National State)

अध्याय १७

मैकियावेली

(Machiavelli)

कसीखियर दल मध्ययुगीन सविधानवाद के सिद्धान्त और व्यवहार को चर्च में लाने में सफल न हो सका। इसके एक-ही पीढ़ियों बाद ही राज्य में प्रतिनिधिक सत्याग्रहों का ह्रास आरम्भ हो गया। पन्द्रहवीं शताब्दी के बीच में पोप की निरकुशता में तीव्र गति से वृद्धि आरम्भ हो गई। इसके एक शताब्दी पूर्व पोप के पद की बड़ी प्रवृत्ति हुई थी। इन प्रवृत्तियों को देखते हुए उसकी निरकुशता की वृद्धि आश्चर्यजनक थी। इसके साथ ही पश्चिमी यूरोप के प्रत्येक भाग में राजा की शक्ति भी अतुल्य वृद्धि हुई थी। सभी राज्यों में राजा की शक्ति अन्य प्रतियोगी सत्याग्रहों के मूल्य पर बढ़ी। ये प्रतियोगी सत्याग्रहें कुलीन वर्ग, मसदें, स्वतन्त्र नगर अथवा धर्मचार्य आदि थे। प्रायः सर्वत्र ही मध्ययुगीन प्रतिनिधिक प्रणाली का सूर्य अस्तावल में डूब गया। इनमें ही एक मात्र ऐसा देश था जिनमें ट्यूडर साम्राज्य की निरकुशता केवल छोटे समय तक कायम रही। वहाँ सगदीय इतिहास की अविच्छिन्नता बनी रही। शासन में और शासन-सम्बन्धी विचारों में भी विपुल परिवर्तन हुआ। राजनैतिक शक्ति जो मुख्य रूप से साम्राज्य और विगमों में विभक्त रही थी, दीप्र ही राजा के हाथों में केन्द्रित हो गई। इस समय राष्ट्रीय एकता की बढ़ती हुई भावना से सब से अधिक लाभ राजा को ही हुआ। सोलहवीं शताब्दी में एक ऐसे प्रभु का सिद्धान्त जो सभस्त राजनैतिक शक्ति का स्रोत है, राजनैतिक दर्शन का सामान्य रूप बन गया। इसके पूर्व यह सिद्धान्त मुख्य रूप से कुछ रोमन विधि शास्त्र विशेषज्ञों के ही हाथों में रहा था। बाद में इस सिद्धान्त के आचार पर ही पोप के देवी अधिकार का सिद्धान्त बना था।

राजनैतिक दर्शन और व्यवहार के ये अन्तर यूरोपीय समाज के सम्पूर्ण संगठन में भी प्रकट हुए। ये परिवर्तन सामान्यतः सर्वत्र एक से थे। हाँ, उनमें स्थान भेद के कारण कुछ परिवर्तन अवश्य हो गए थे। यूरोपीय समाज में आर्थिक परिवर्तन की अनेक वधियों से होते आ रहे थे। इन परिवर्तनों ने एक दम से सामूहिक परिणाम उपस्थित किया। इनके कारण मध्ययुग की सत्याग्रहों में अमूल्य परिवर्तन हुआ। सार्वभौम चर्च तथा सार्वभौम साम्राज्य के सिद्धान्तों के वाद-वृद्ध में सत्याग्रहों का सत्य पर आधारित हो कि मध्ययुगीन समाज का आर्थिक और राजनैतिक संगठन पूरी तरह स्थानीय था। यह परिवर्तन के साधनों की सीमाओं का एक परिवर्तन

परिणाम था। कोई विशाल राजनैतिक राज्य-क्षेत्र एक ऐसे सपवाद के बिना शासित नहीं हो सकता था जो स्थानीय एकता को विशाल स्वतन्त्रता छोड़ देता। वाणिज्य भी मुख्य रूप से स्थानीय ही था। जहाँ वह ऐसा नहीं था, कुछ विशिष्ट पदार्थ एकाधिकृत पत्तनों और बाजारों में निश्चित रास्तों से भाँटे जाते थे। इस प्रकार का वाणिज्य उत्पादकों की गिल्डों द्वारा नियन्त्रित हो सकता था। ये गिल्डें म्युनिसिपल सस्थाएँ थीं। मध्य युग में वाणिज्य संगठन की इकाई नगर था। चौदहवीं शताब्दी में धन का प्रयोग या संचरण बहुत अधिक नहीं था।

संचार-साधनों के विकास के साथ-साथ वाणिज्य की स्थिति ऐसी नहीं रह सकती थी। मध्य निश्चिन्त मार्गों तथा एकाधिकृत बाजारों का युग समाप्त हो गया। सब से अधिक लाभ ऐसे व्यापारी को पहुँचा जो प्रत्येक बाजार से लाभ उठाने की तय्यार था, जिसके पास व्यापार में लगाने के लिए पूँजी थी और ऐसे कितनी भी पदार्थ का व्यापार करने के लिए तैयार था जिससे कि उसे अधिक लाभ होता। ऐसा व्यापारी जहाँ तक बाजारों पर नियन्त्रण पा लेता, वह उत्पादन के ऊपर अधिक-से-अधिक नियन्त्रण प्राप्त कर सकता था। वह गिल्डों तथा नगरों की शक्ति से बाहर था। जहाँ तक वाणिज्य पर नियन्त्रण होना था, पदार्थों की गुणवत्ता को मानक रूप देना था, भयवा कीमतों और रोजगार की शर्तों को नियमित करना था, यह सारा कार्य मध्ययुगीन म्युनिसिपैल्टी से बड़े आकार की सरकारें ही कर सकती थीं। इंग्लैण्ड की सभी सरकारों ने इस प्रकार का विनियमन किया था। जहाँ तक विस्तृत वाणिज्य की रक्षा होनी थी और उसको प्रोत्साहन देना था, यह कार्य स्थानीय शासन की शक्ति से बाहर था। सोलहवीं शताब्दी तक सम्पूर्ण राज-सरकारों ने राष्ट्रीय ससाधनों का उपयोग करने, घर में और बाहर वाणिज्य को प्रोत्साहन देने और राष्ट्रीय शक्ति के विकास की एक जानी-बूझी नीति अपना ली थी।

इन धार्मिक परिवर्तनों के व्यापक सामाजिक और राजनैतिक परिणाम निकले। रोम के साम्राज्य के बाद यह पहला भवसर था जब कि यूरोपीय समाज में धनी और उद्यमी दोनों प्रकार के व्यक्ति सख्या में थे। यह वर्ग कुलीनों का और उनके द्वारा प्रसूत विभाजनो तथा भव्यवस्थाओं का घोर विरोधी था। उनके हित घर और बाहर दोनों स्थानों पर सशक्त सरकार के साथ थे। इसलिए, उनकी राजनैतिक सन्धि स्वभाव राजा के साथ थी। इस समय वे यही चाहते थे कि राजा की शक्ति मध्य युग के समस्त नियन्त्रणों और प्रतिबन्धों का अतिक्रमण करती हुई निरन्तर बढ़ती रहे। वे कुलीन वर्ग के खिलाफ ससदों पर नियन्त्रण नहीं रख सकते थे। इसलिए वे राजतन्त्र के अधीन प्रतिनिधिक सस्थाओं की उन्नति के लिए उत्सुक थे। कुलीनों के साथ उनके बमचे लगे रहते थे। वे लोग घदालतों और विधि अधिकारियों को निरन्तर दराते-धमकाते रहते थे। व्यापारियों को यह देखकर प्रसन्नता हुई कि ऐसे कुलीनों की शक्ति का निरन्तर हास हो रहा है। पूँजीपतियों की हर दृष्टि से अपने लिए यह लाभकर मालूम पड़ता था कि सैनिक शक्ति और न्याय प्रशासन अधिक-अधिक राजा के हाथों में आ जाए। सब मिलाकर सुव्यवस्थित

शासन की बाफी उन्नति हुई। राजा की शक्ति स्वेच्छाचारी और धक्कर दमनमूलक हो गई, लेकिन राजतन्त्र सामन्ती कुलीनतन्त्र से हर हासत म बेहतर था।

### आधुनिक निरकुशता (Modern Absolutism)

सोलहवीं शताब्दी में पश्चिमी यूरोप में निरकुश राजतन्त्र प्रचलित शासन-प्रणाली हो गया था। मध्ययुगीन सस्थाएँ सब जगह नष्ट हो रही थी। निरकुश राजतन्त्र बढोर था और वह मुख्य रूप से शक्ति पर आधारित था। लोगों की मध्ययुगीन सस्थाओं के नाम पर उतना दुःख नहीं हुआ, जितना उन्हें अपने राष्ट्रीय राजतन्त्रों पर अभिमान होना था। निरकुश राजतन्त्र ने सामन्ती सविधानवाद और स्वतन्त्र नगर-राज्यों की जिनके ऊपर मध्ययुगीन सभ्यता टिकी हुई थी, उसी प्रकार नष्ट कर दिया जिस प्रकार बाद में राष्ट्रवाद ने राजवर्गीय वैपता (dynastic legitimacy) के सिद्धान्त को नष्ट कर दिया था। मध्ययुगीन सस्थाओं में चर्च सब से प्रमुख था। उसका भी दम निबल गया। धार्मिक मठ कमजोर थे और उनके पास पैसा बहुत था। रक्त और लोहे के युग में ये क्षीर्ण बहुत घानक थीं। धार्मिक मठों की सम्पदा को धीरे-धीरे कैथोलिक और प्रोटेस्टेंट दोनों राजसन्तियों ने समान रूप से हडप लिया। इसका लाभ मध्य वर्ग को पहुँचा। मध्य वर्ग ही राजा की शक्ति का मुख्य केन्द्र था। धार्मिक शासकों के ऊपर राजा का नियन्त्रण निरन्तर कसता चला गया। अन्त में चर्च की वैधानिक सत्ता समाप्त हो गई। चर्च की सम्पूर्ण शक्ति समाप्त हो गई। अब चर्च या तो एक ऐच्छिक सप रह गया और या राज्य का भागीदार।

सामन्ती सवैधानिक राजतन्त्र की भाँति निरकुश राजतन्त्र का भी पश्चिमी यूरोप के प्रत्येक भाग में विकास हुआ। स्पेन में फर्डिनेण्ड और इसाबेला के विवाह के परिणामस्वरूप एरामन और कैस्टाइल राजवर्गों का गठबन्धन हुआ। इसने परिणामस्वरूप स्पेन में एक ऐसे शक्तिशाली निरकुश राजतन्त्र का विकास हुआ जिसने इस देश को सोलहवीं शताब्दी में यूरोप का सब से शक्तिशाली देश बना दिया। इंग्लैंड में 'यार्स ऑफ दि रोसज' (Wars of the Roses) की समाप्ति तथा हेनरी सप्तम के शासन (Henry VII—1485-1509) ने द्बुद्ध निरकुशता का यह युग आरम्भ किया जो हेनरी सप्तम तथा एलिजाबेथ (Elizabeth) के शासन-काल तक चलता रहा। हेनरी सप्तम को राजवर्ग ने आधार पर सिंहासन पाने का अधिकार नहीं था। उसे यह सिंहासन कुलीनवर्ग के सहयोग के कारण नहीं मिला था। लेकिन, सामान्यतः उसकी नीति भी युग के अनुसार ही थी। वह मध्य वर्ग की सहायता के बिना सफल नहीं हो सकता था। उसने लिए कुलीन वर्ग के घनिष्ठतः अनुयायियों का दमन करना जरूरी हो गया था। शयन कारण यह था कि ये लोग राजतन्त्र और मध्य वर्ग दोनों के लिए समान रूप में मरदजा हो गए थे। उसी व्यवस्था की स्थापना की और इन प्रकार वाणिज्य को प्रोत्साहन दिया। उगने सामुद्रिक शक्तिविधियों को भी बढ़ाया। उसकी राजकीय शक्ति ने हाउस ऑफ

कामन्स को हतप्रभ कर दिया था। हाउस आफ कामन्स में कुलीनों का प्रभु भी बहुत प्रसर था। वे निर्वाचनों में विजय प्राप्त कर सकते थे जो सम्राट् को प्रमोद नहीं था। जर्मनी प्रपवाद था। यहाँ साम्राज्य की दुर्बलता ने निरकुशता को बढ़ने दिया और राष्ट्रीय भाव की वृद्धि रोक दी। बवेरिया के लेविस को पोपों के साथ अपने वाद-विवाद में राष्ट्रीय भाव से बड़ा सहारा मिला था। लेकिन, जर्मनी में भी राष्ट्रीय भावना के माने में सिर्फ देरी ही हुई वह रुकी नहीं। जर्मनी में भी प्रभु-शक्ति का विकास प्रायः उसी तरह हुआ था जैसे कि इंग्लैण्ड, स्पेन और फ्रांस में कुछ समय पूर्व हो चुका था।

नये अधिपत केन्द्रीकृत राजकीय शक्ति का विकास फ्रांस में हुआ।<sup>1</sup> रिचिनि दि पेयर के सम्बन्ध में विचार करते समय हमने इस बात की चर्चा की थी कि फ्रांस में राष्ट्रीय एकता का सुदृघात कैसे हुई। शतवर्षीय युद्ध (Hundred Years' War) में यह एकता काफी हद तक हाथ से जाती रही। यद्यपि विदेशी तथा गृह-युद्ध का यह युग राजतन्त्र के लिए हानिकर था, लेकिन यह मध्ययुग की अन्य साम्प्रदायिक, सामन्ती और प्रतिनिधिक सत्सामों के लिए तो प्रारम्भिक ही सिद्ध हुआ। ये सत्सामें राजतन्त्र के लिए खतरा बन गई थीं। पन्द्रहवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में फ्रांस में राजकीय शक्ति का तीव्र गति से समेकन हुआ। इसके फलस्वरूप फ्रांस यूरोप का सबसे अधिक सयुक्त, संगठित और मन्वित राष्ट्र हो गया। १४३६ के अध्यादेश ने राष्ट्र की सम्पूर्ण सैनिक शक्ति राजा के हाथों में सौंप दी और उसे एक राष्ट्रीय कर वसूल करने का अधिकार दिया। राजा इस कर के द्वारा सेना का व्यय निकाल सकता था। इस रीति से उसकी सत्ता प्रभावी हो गई। इस उपाय की सफलता आश्चर्यजनक थी। इसने यह प्रकट कर दिया कि उदयशील राज्य राजा की निरकुशता का समर्पण करने के लिए क्यों तैयार थे। कुछ ही वर्षों में एक सुशिक्षित और सुसज्जित नागरिक सेना तैयार हो गई और उसने प्रजेजों को देश से बाहर निकाल दिया। पन्द्रहवीं शताब्दी समाप्त होने के पूर्व ही बरगंडी, ब्रिटेनी और भ्रजल नामक बड़े बड़े सामन्ती प्रदेश फ्रांस की अधीनता में आ गए। इसी बीच कुलीन वर्गों का करो पर नियन्त्रण नहीं रहा। इसके साथ ही उनका राजा के ऊपर भी प्रभाव नहीं रहा। राजा ने फ्रांस के चर्च के ऊपर भी अपनी सत्ता स्थापित की। सोलहवीं शताब्दी के आरम्भिक वर्षों से क्रांति के समय तक राजा ही फ्रांस का एकमात्र प्रवक्ता रहा था।

इस प्रकार के क्रान्तिकारी परिवर्तनों की लहर सम्पूर्ण यूरोप में व्याप्त थी। इन परिवर्तनों के परिणामस्वरूप राजनीति सिद्धान्त में भी परिवर्तन हुए। सोलहवीं शताब्दी के आरम्भ में यह परिवर्तन मैकियावेली (Machiavelli) के दुरुह प्रायः परस्पर विरोधी व्यक्तित्व में प्रस्तुत हुआ। उसके युग के अन्य किसी व्यक्ति ने राजनीतिक विकास की दिशा की इतनी स्पष्टता से नहीं समझा। जो पुरानी सत्सामें समाप्त की जा रही थी या जो नई सत्सामें स्वीकार की जा रही

1. "See Franco" by Stanley Leathes, in *The Cambridge Modern History*, Vol. I (1903), Ch. XII, and G. B. Adams, *Civilization during the Middle Ages* (1914), Ch. XIII.



थीं उनकी शक्तियों और सीमाओं को उससे ज्यादा अच्छे तरह से धन्य कोई नहीं समझ सकता था। इन संस्थाओं के उदयास्त में पारंपरिक बल के महत्व को भी उससे बढ़ कर किसी ने नहीं समझा। यह बल नवजात राष्ट्रीय एकता के भाव पर आधारित था, इस बात की भी उस युग में उममें बढ़कर समझने वाला कोई नहीं था। पुरानी निष्ठाओं और श्रौचिय सम्बन्धों धारणाओं के पतन के साथ-ही-साथ नैतिक और राजनैतिक अध्याचार भी गया था, इतना उममें बढ़कर कि तो को ज्ञान नहीं था। लेकिन, अधिक स्वस्थ सामाजिक जीवन के लिए उममें अधिक उत्कृष्ट भी किसी के मन में नहीं थी। वह यूरोप में प्राचीन रोम जैसा स्वस्थ सामाजिक जीवन चाहता था। इटली के सम्बन्ध में मैक्सियावेली जैसी जानकारी अन्य किसी को नहीं थी। मैक्सियावेली ने प्रोटेस्टेंट रिफॉर्मेशन (Protestant Reformation) के समय अपने विचार लिपिबद्ध किए थे। फिर भी, वह राजनैतिक दान में धर्म के महत्व को नहीं समझ सका। धर्म की दो शताब्दियों में धर्म ने राजनीति के ऊपर काफी प्रभाव डाला। मैक्सियावेली इटली में प्राचीन रोम के युग का पुनरुत्थान चाहता था। उसका प्रशिक्षण और मनोभाव ही कुछ ऐसा था कि वह उन सर्वप्रथमिक और नैतिक आदर्शों को नहीं समझ सका जो मध्ययुगीन यूरोप ने भावी पीढ़िया को उपहार के रूप में दिए। यद्यपि मैक्सियावेली का राजनीति सम्बन्धी दृष्टिकोण स्पष्ट और व्यापक था, फिर भी वह एक विशिष्ट धन्य में सोलहवीं शताब्दी के प्रथम चतुर्थांश का इटालियन ही था। यदि वह किसी अन्य समय या स्थान में लिखता, तो उसका राजनीति सम्बन्धी दृष्टिकोण काफी भिन्न होता।

### इटली और पोप

#### (Italy and the Pope)

इटली में नवीन व्यापारिक तथा श्रौचोगिक पद्धति की शक्तियों ने पुरानी संस्थाओं का नाश कर दिया था। उन समय की राजनैतिक स्थिति कुछ ऐसी थी कि उमने रचनात्मक शक्तियों को उभरना का कोई मौका नहीं दिया। उत्तर इटली के स्वतन्त्र नगर जित पर होट्टेनस्टाउपेन की साम्राज्यिक योजनाएँ निर्भर थी, नष्ट हो गए थे। वे इस समय राजनैतिक और आर्थिक शक्तियों थे। उस समय की स्थिति में एक सकेन्द्रित शक्ति, नागरिक सेना और बहुतर तथा सशक्त विदेश नीति की आवश्यकता थी। जिस समय मैक्सियावेली ने लिखा, इटली पाँच बड़े राष्ट्रों में विभक्त था। दक्षिण में नेपल्स का राज्य, उत्तर-पश्चिम में मिनान की डची, उत्तर-पूर्व में वेनिज का कुनीनतन्त्रात्मक गणराज्य और पनोरेन का गणराज्य तथा मध्य में पोप का राज्य। १५१२ में पनोरेन के परलोक्य के पतन हो गया। (मैक्सियावेली को इसके कारण ही अवकाश मिल सका और वह राजनैतिक रचनाएँ लिख सका)। इन घटना ने यह स्पष्ट कर दिया कि जो शासन प्रणाली अपने युग की परिस्थितियों का सामना नहीं कर सकती, उसकी क्या गति बनती है। मथेड (Schism) के समय पोप के राज्य का पतन हो गया था। लेकिन, इस समय उसका फिर से निर्माण किया गया। यह घटना भी सकेन्द्रण की प्रवृत्ति को प्रकट करती थी। यद्यपि मैक्सियावेली के

समय के पोप दुराचारी और उच्छ्रुत थे, लेकिन, उन्होंने अपने राज्य इटली को सबसे अधिक समेकित और गंभीर बनाने में सफलता प्राप्त की। यूरोपीय राजनीति के परिवर्तन में इससे अधिक महत्वपूर्ण और कोई वस्तु नहीं है जिसने पोप को अन्य पासकों के बीच इटली का एक गामक बना दिया। पहले पोप सम्पूर्ण ईसाई धर्म के विवादों में पक्ष धरने की महत्वाकांक्षा रखता था। अब उसकी महत्वाकांक्षा अधिक यथार्थ लेकिन अधिक सामान्य थी। वह थी मध्य इटली की प्रभुसत्ता को स्थायम रखना।

यद्यपि इटली में समेकन प्रारम्भ हो गया था, लेकिन वह पूरा नहीं हो सका था। मैकियावेली के अनुसार इसके कारण इटली का राजनीतिक विकास रुका हुआ था। इटली में ऐसी कोई शक्ति दिखाई नहीं देती थी जो सम्पूर्ण प्रायद्वीप को एकता के सूत्र में बांध दे। इटली को अत्याचारी शासकों की अधीनता में हर प्रकार के अपमान और दमन का सामना करना पड़ता था। चूंकि इटली में फूट थी, इसलिए स्पेन, फ्रांस और जर्मनी की दृष्टि उस पर सगी रहती थी। अपने समय के अधिकारशाली इटालियनों की भांति मैकियावेली भी इस स्थिति के लिए चर्च को विशेष रूप से उत्तरदायी समझता था। पोप में छुट तो इतनी ताकत नहीं थी कि वह इटली में एकता स्थापित कर देता। लेकिन उसने इतनी ताकत अवश्य थी कि वह अन्य किसी पासक को इटली में एकता स्थापित करने से रोक सकता था। अपनी अन्तर्राष्ट्रीय स्थिति के कारण वह इटली में विदेशी हस्तक्षेप को आमन्त्रित कर सकता था। यही कारण है कि मैकियावेली चर्च की इतनी आलोचना करता है।

“हम इटलीवासी रोम के चर्च और उसके पादरियों के कारण ही अधार्मिक और निरुद्ध हो गए हैं। लेकिन, हमारे ऊपर उसका एक श्रेण और है जो हमारे नास का कारण बन सकता है। चर्च ने हमारे देश में फूट डाल रखी है। कोई देश उस समय तक समुक्त और सुनी नहीं हो सकता जब तक कि वह पूर्ण रूप से एक ही शासन का आदेश पालन न करे। वह शासन गणतन्त्र अथवा राजतन्त्र किसी भी प्रकार का हो सकता है जैसा कि फ्रांस और स्पेन में है। अब इटली की वैसी स्थिति नहीं है और वह एक गणराज्य अथवा एक शासन के द्वारा शासित नहीं है, इसका कारण चर्च है। चर्च में इतनी शक्ति नहीं है कि वह सम्पूर्ण इटली को अपने नियन्त्रण में रख ले। उसने अन्य किसी शक्ति को भी इटली में अपनी सत्ता स्थापित नहीं करने दी है। वही कारण है कि इटली अभी किसी एक शासक का अधीनता में समुक्त नहीं हुआ है। वह सर्वत्र ही अनेक शासकों की अधीनता में रहा है। परिणामतः, इटली में फूट पैदा हो गई है और वह बहुत कठोर हो गया है। रक्षाकर्षी या अन्य आक्रान्ता उत्तकी इस मजदूरी का पूरा लाभ उठाते हैं।”<sup>1</sup>

मैकियावेली की धारणा थी और उसकी इस धारणा का अनेक इतिहासकारों ने समर्थन किया है, कि उसके समय में इटली का समाज और राजनीति पतनोन्मुखी थी। इटली की विभिन्न सत्ताएँ गिरी हुई शान्त में थी। इटली का समाज प्रतिभा

1. *Discourses on the First Ten Books of Titus Livius* 1, 12 trans by C. E. Detmold, *The Historical, Political and Diplomatic Writings of Nicolo Machiavelli*, 14 Vols Boston and New York, 1891

और बनात्मकता की दृष्टि से उन्नत था। वहाँ यूरोप के अन्य किसी देश की अपेक्षा सत्ता का नियन्त्रण भी कम था। इटली में बुद्धिवाद और जिज्ञासा की प्रवृत्ति भी काफी थी। लेकिन, इटली का समाज राजनैतिक भ्रष्टाचार और नैतिक हानि से पीड़ित था। पुरानी नागरिक समस्याएँ समाप्त हो चुकी थी। इति के दिनों में पूर्व और साम्राज्य जैसा मध्ययुगीन विचार उरगाह जाग्रत कर सकते थे लेकिन अब सोच उन्हें भूत चुके थे। शासन के लिए निर्दयता और हत्याकांड बहुत मामूली चीजें हो गई थी। ईमानदारी और सच्चाई का बड़ा रक्षमात्र भी देश नहीं था। गणतन्त्र प्राप्त करने के लिए चालाकी और धर्म का खले-धाम सहारा लिया जाता था। भोग विलास की प्रवृत्ति भी उन समय काफी बनी हुई थी। स्वायं की भावना समाज के एक-एक थग में व्याप्त हो गई थी। वह समय बड़ी नैतिक और सामाजिक अंधोगांति का था। प्रतीत होना था कि वह समाज अस्तित्व के इस वयन को कि, "निधि और न्याय से पृथक् मनुष्य समस्त प्राणियों में निकृष्टतम होता है," साधक सिद्ध कर रहा था। इस दृष्टि में मैकियावेली एक विशेष धर्म में स्वामीहीन मनुष्य का राजनैतिक सिद्धान्तकारी है। वह एक ऐसे समाज के राजनैतिक सिद्धान्त का निर्माण करता है जिसमें मनुष्य एकाकी सड़ा है। उसकी न अन्न की कोई प्रेरणाएँ हैं और न अन्न की कोई हित हैं। वह अपने ग्रहवाद द्वारा ही जानित होना है। इस दृष्टि से मैकियावेली समस्त आधुनिक समाज के एक युग का प्रतिनिधित्व करता है। लेकिन उसके चित्रण में कुछ अनिश्चयता है जो सोलहवीं शताब्दी के इटली को देखते हुए उपयुक्त है।

### मैकियावेली की रुचि

#### (Machiavelli's Interest)

मैकियावेली की सब से महत्त्वपूर्ण राजनैतिक रचनाएँ दो हैं—प्रिस और डिस्कोर्सेज ग्रान दी फ्ल्ट टैन युवत आक टाइटस लिक्विस्त। मैकियावेली ने इन रचनाओं को १५१३ में शुरू किया था और अधिकांश उन्नीस में समाप्त कर दिया था। इन दोनों पुस्तकों में शासन सम्बन्धी विवेचन अलग-अलग है। एगो का मनु-संग्रह करने वाले युद्ध लेखकों का विचार है कि यह विवेचन एक-दूसरे से प्रभावित है। वास्तव में यह बात नहीं मालूम पड़ती। यदि हम प्रिस की रचनाओं से सम्बन्धित परिस्थितियों पर विचार करें तो यह स्पष्ट हो जाएगा। यह दुर्भाग्य है कि अधिकांश पाठक मैकियावेली को प्रिंग के माध्यम पर ही जानते हैं। मैकियावेली की पुस्तकें एक ही विषय के विभिन्न पहलुओं को प्रकट करती हैं। मैकियावेली का प्रतिपाद्य विषय है कि राज्यों का उदयान और पतन कैसे होता है तथा राजनेता उन्हें किस साधनों के द्वारा स्थाई बना सकता है। प्रिस में राजतन्त्रों प्रथम निरकुश शासन प्रणालियों पर विचार किया गया है। डिस्कोर्सेज में मुख्यतः रोमन गणराज्य के विकास का वर्णन है। यह राज्यों के उम्र प्रमुखी वर्गीकरण से मिलता है जिसका मैकियावेली ने प्रिस के शुरू में उल्लेख किया है। मैकियावेली ने प्रिस की रचना एक विशेष उद्देश्य से की थी। इस रचना के द्वारा वह मंडोकी के अधीन नीकरी पाना चाहता था। लेकिन इस उद्देश्य ने प्रिस में वस्तुतः विचारों पर प्रभाव नहीं

झाला था। विलारो का यह कहना सही है कि यदि किसी व्यक्ति को विस्कोवोव का ज्ञान हो और वह लेखक के मुख्य प्रयोजन को भी जानता हो तो वह प्रिंस में बरिष्ठ प्रत्येक बात की पहने से ही भविष्यवाणी कर सकता है। इन दोनों ही पुस्तकों में समान रूप से इन बातों पर बल दिया गया है जिनके लिए मंत्रियावेली विशेष रूप से विख्यात है। यह बातें हैं, राजनैतिक प्रयोजनों के लिए धार्मिक तापनों के प्रयोग की स्वीकृति और यह विश्वास कि शासन मुख्यतः शक्ति और चातुरी पर आधारित होता है। लेकिन, प्रिंस में लोकशासन के प्रति मंत्रियावेली का उत्साह प्रगट नहीं होता। इसका कारण सम्भवतः यह था कि उसके समय इतनी की परिस्थिति लोक शासन के अनुकूल नहीं थी।

मंत्रियावेली की राजनैतिक रचनाएँ राजनैतिक सिद्धान्त की कोटि में बन जाती हैं, वे राजनयिक साहित्य की श्रेणी में अधिक हैं। मंत्रियावेली के युग के इटालियन लेखकों ने विपुल राजनयिक साहित्य का निर्माण किया था। उस समय के इटली के, विभिन्न राज्यों के सम्बन्धों में काफी कूटनीतिक दाव-पेच चलते रहते थे। ये शासक आपसी बातचीत द्वारा भी अपना काम निकालना चाहते थे और जहाँ जरूरत पड़ती थी, बल प्रयोग से भी नहीं हिचकते थे। मंत्रियावेली की रचनाओं में भी राजनयिक साहित्य के सारे गुण दोगे हैं। किसी राजनैतिक परिस्थिति को अनुकूल और प्रतिकूल बातें, विरोधी के सलाहनों और मनोभाव के सम्बन्ध में स्पष्ट और निष्पक्ष निष्पन्न, किन्ती नीति की सीमाओं का वस्तुपरक मूल्यांकन, भविष्य की घटनाओं का अनुमान लगाने में व्यवहार-बुद्धि का कुशल प्रयोग तथा किसी नार्म के परिणाम की पूर्व-कल्पना—ये सारी बातें मंत्रियावेली की कृतियों में भरपूर पाई जाती हैं। अपने इन्हीं गुणों के कारण मंत्रियावेली अपने समय से आज तक राजनयकों का प्रिय लेखक रहा है। लेकिन, राजनयिक साहित्य में एक बुराई होती है। वह दाव-पेचों को बहुत महत्त्व देता है और उस उद्देश्य को भूल जाता है जिसके लिए इन दाव-पेचों का आश्रय लिया जाता है। इसमें स्वभावतः यह मान लिया जाता है कि राजनीति स्वयं ही एक उद्देश्य है।

मंत्रियावेली का यही विशिष्ट गुण है। उसने शासन संगठन, राज्यों को सशक्त बनाने के उपायों, राज्यों की शक्ति-विस्तार की नीतियों तथा उनके पड़न और विचार के कारणों पर ही विचार किया है। मंत्रियावेली को केवल राजनैतिक और सैनिक माधनों से ही प्रेम है। उसने उन्हें धार्मिक, सामाजिक और नैतिक धारणाओं से भलग रखा है। इन धारणाओं पर वह तभी विचार करता है जब कि वे राजनीति पर असर डालती हैं। राजनीति का उद्देश्य राजनीतिक शक्ति की रक्षा और उसका विस्तार है। उसके मञ्जे-बुरे की कत्तीटी तिक्रं यह है कि वह सफलता में कहीं तक सहायक हो सकती है। कोई नीति निर्दय या निष्ठाहीन या विधिहीन है, मंत्रियावेली इस ओर से उदासीन रहता है। हाँ, वह यह जरूर जानता है कि ये बीजें राजनैतिक सफलता पर असर डाल सकती हैं। यदि शासन धार्मिकता का कुशलतापूर्वक सहारा ले तो इसके उसे अपने उद्देश्य को प्राप्त करने में सहायक मिल सकती है। मंत्रियावेली की बदनामी का यही कारण है। लेकिन अधिकांश

मैकियावेली अनैतिक न होकर, नैतिकता निरपेक्ष है। वह राजनीति को मध्य पारणाधो से प्रलग कर देना है और इस तरह से लिखना है मानो राजनीति स्वयं ही एक उद्देश्य हो।

### नैतिक उदासीनता (Moral Indifference)

मैकियावेली ने राजनैतिक हित को नैतिकता से जिम भीति प्रलग रखा है उसका निकटतम साहस्य अरस्तू द्वारा लिखित पॉलिटिक्स के कुछ अर्थों में पया जाता है। अरस्तू ने भी राज्यों को अरुद्धाई या बुराई की आर ध्यान दिए। मता ही उनकी रदा के उपायो का विवेचन किया है। तथापि, यह निश्चित नहीं है कि मैकियावेली ने इन अवसरणों को अपना आदर्श माना था। यह सम्भव नहीं है कि उसे किसी के अनुसरण करने का ध्यान रहा हो। हाँ, यह हो सकता है कि उनकी धर्म-निरपेक्षता और प्रकृतिवादी अरस्तूवाद में जिसने दो शताब्दियों पूर्व डिडेनसर पेंसिज की रचना को प्रेरणा दी थी, कुछ सम्बन्ध रहा हो। मार्गिलिओ की भाँति ही मैकियावेली भी पोपसाही को इटली की फूट का कारण मानना था। धर्म लौकिक मामलों में कितना उपयोगी होता है, इस सम्बन्ध में भी मार्गिलिओ और मैकियावेली के विचार प्रायः एक से हैं। मैकियावेली की धर्मनिरपेक्षता मार्गिलिओ की धर्मनिरपेक्षता से आगे बढ़ी हुई है। मैकियावेली धार्मिक पक्षों से विलगुल मुक्त है। मार्गिलिओ ने ईसाई आचारों को परलाक सम्बन्धी बताकर विभेय की स्वतन्त्रता का समर्थन किया था। मैकियावेली ने उनकी निन्दा इसलिए की है कि वे परलोक सम्बन्धी हैं। मैकियावेली ने ईसाई सद्गुणों के सम्बन्ध में कहा है कि वे चरित्र को कमजोर बनाते हैं। उसने प्राचीनकाल के धर्मों को ईसाई धर्म की अपेक्षा अधिक श्रेष्ठपूर्ण माना है।

“हमारा धर्म विनम्रता, निम्नता और सामाजिक लक्ष्यों के प्रति उदासीनता को उच्चतम गुण मानता है। इसके विपरीत दूसरा धर्म आत्मा के गौरव, शरीर की शक्ति तथा अन्य अने गुणों में जो आदमी को बलवान् बनाते हैं, सर्वोच्च शिव की कल्पना करता है। मेरा गवाह है कि इन विद्वानों के कारण मनुष्य कायर हो गए हैं। दुष्ट आदमी उन्हें बने आतंकी में बदल कर लेते हैं। धर्म-अर्थ मनुष्य हमेशा रस्य की सालसा में लगे रहते हैं। वे चोट सय लेते हैं, बदला नहीं लेते।”

जैसा कि हम अवसरण से जात होता है, मैकियावेली आचारों और धर्म के राजनीति पर पढ़ने वाले प्रभाव से परिचित था। मैकियावेली ने यह अवसरण स्वीकार किया है कि सातक साध्य को प्राप्त करने के लिए अनैतिक साधनों का प्रयोग कर सकते हैं लेकिन उसे इसमें कोई सन्देह नहीं था कि जनता का नैतिक आचाराध्य प्राप्तन का निर्माण प्रसम्भन कर देता है। मैकियावेली ने प्राचीन काल के रोमनों और प्रथम समय के स्विस लोगों के नागरिक सद्गुणों को भूषित सराहना की है। उसका विश्वास है कि ये सद्गुण पारिवारिक जीवन की पवित्रता, व्यक्तिगत जीवन में स्वतन्त्रता तथा प्राणवृत्ता, व्यवहार में सरलता और मिलव्ययिता तथा सार्वजनिक बसंत्यों के पालन में निष्ठा और विश्वसनीयता के कारण विकसित हो सके थे।

लेकिन, इसका अभिप्राय यह नहीं है कि शासक को अपने प्रजाजनों के धर्म में त्रिस्त रचना चाहिए भयदा उनके तद्गुणों का प्रम्यान करना चाहिए। मैकियावेली राजनीति में समूर्त शक्तियों के महत्त्व का भी मायल था लेकिन उनके लिए ये पद्धत शक्तियाँ देवत शक्तियाँ ही थी। युद्ध में सेना के लिए बन्दूकों के मान-ही-जाय उत्साह भी आवश्यक होता है। बुद्धिमान् शासक यह ध्यान रखता है कि ये दोनों उच्च कोटि के होने चाहिए। मैकियावेली ने दो प्रकार के आचारों का विधान किया है। शासक के लिए एक प्रकार के आचार हैं और व्यक्तिगत नागरिक के लिए दूसरे प्रकार के। पहले की कसौटी यह है कि वह उत्तमो शक्ति की रक्षा और वृद्धि में वहाँ तक सहायक होता है। दूसरे की कसौटी यह है कि वह सामाजिक वर्ग की वहाँ तक शक्ति प्रदान कर पाता है। चूंकि शासक इन वर्ग से बाहर है भयदा उनका स्व वर्ग से विशेष सम्बन्ध है इसलिए वह इस वर्ग में आरोपित की जाने वाली नैतिकता से भी ऊपर है।

कुछ लोगो ने नैतिकता के प्रति मैकियावेली को उदासीनता को वैज्ञानिक तटस्थता का एक उदाहरण माना है।<sup>1</sup> लेकिन यह एक दूरारूढ कल्पना है। मैकियावेली तटस्थ नहीं था। उसकी केवल एक ही साध्य—राजनैतिक शक्ति—में दिलचस्पी थी। वह अन्य सारी बातों के प्रति उदासीन था। उनसे ऐसे शासकों की जो अपने राज्यों को दुर्बल हो जाने देते हैं, कठोर निन्दा की है। यद्यपि मैकियावेली के निष्कर्ष ऐतिहासिक अध्ययन भयदा शासकों के व्यक्तिगत परिचय पर आधारित थे, लेकिन वह निश्चिन्त रूप से वैज्ञानिक नहीं था। उसका अनुभव किन्हीं सिद्धान्तों पर नहीं, प्रत्युत् व्यवहार-बुद्धि पर आधारित था। इसी प्रकार, यह कहना भी गलत है कि मैकियावेली ने किसी ऐतिहासिक पद्धति का अनुसरण किया है क्योंकि उनके अधिकतर उदाहरण इतिहास से लिये गए हैं। उसने ऐतिहासिक उदाहरणों का प्रयोग अपने स्वतन्त्र निष्कर्षों की पुष्टि के लिए किया है। एक दृष्टि से यह बड़ा प्रतिशक्तिशाली था। उसने स्पष्ट रूप से कहा है कि मानव प्रकृति सर्वत्र ही और सबत्र ही एक ही है। अपने इन दृष्टिकोण के कारण उसे जहाँ से उदाहरण प्राप्त हुए, उसने उन्हें वही से लिया है। उसकी पद्धति निरीक्षण-आत्मक थी, लेकिन उसका निरीक्षण व्यवहार-बुद्धि द्वारा निदिष्ट होता था। उसकी सफलता का सब से अधिक यथाम दिवरण जैनेट ने दिया है। जैनेट के अनुसार मैकियावेली ने राजनीति को बहुत सरल रूप दे दिया है।

मैकियावेली के राजनैतिक सिद्धान्तों का कितना व्यवस्थित पद्धति से विकास नहीं हुआ। वे विविध परिस्थितियों के सम्बन्ध में उसके विचारों के आधार पर विकसित हुए। इन विचारों में एक क्रमबद्ध दृष्टिकोण छिपा हुआ था। इस दृष्टिकोण को एक राजनैतिक सिद्धान्त के रूप में विकसित किया जा सकता था और उससे बाद किया भी गया। मैकियावेली की न तो दर्शन में दिलचस्पी थी और न राजनेत

<sup>1</sup> Sir Frederick Pollock, *History of the Science of Politics* (1911), p. 43

के उपयोग से परे के कुछ सामान्य सिद्धान्तों के गिरूपण में। यभी वही वह अपने सिद्धान्तों का वर्णन मात्र देता है। अक्सर वह उन्हें स्वतन्त्र सिद्ध मान लेता है। उगने उनकी महत्ता का कोई प्रमाण प्रायः नहीं दिया है। मंत्रियावेली के राजनीति-चिन्तन पर विचार करने के लिए यह उचित होगा कि हम उसके प्रकीर्ण विचारों को एक सूत्र में बाँध लें। बाद के विचारकों ने उसके इधर-उधर बिखरे हुए विचारों के आधार पर एक प्रमथ्य दर्शन के निर्माण का प्रयास किया भी है।

### सावभौम अद्वैतवाद

(Universal Egoism)

मंत्रियावेली ने राजनीति के सम्बन्ध में जो कुछ कहा है, उसके मूल में एक विशिष्ट धारणा कार्य कर रही है। यह धारणा यह है कि मानव प्रकृति मूलतः स्वार्थी है। राजनेता के प्रेरक उद्देश्य सदैव महत्वादी होने चाहिए। जनताधारण सदैव सुरक्षा चाहता है और शासक शक्ति। शासन की स्थापना का उद्देश्य ही यह है कि व्यक्ति कमजोर होता है। यह दूसरे व्यक्तियों के प्रतिप्रमाण से अपनी रक्षा नहीं कर सकता। उसकी रक्षा के लिए राज्य की आवश्यकता होती है। मनुष्य की प्रकृति बहुत अधिक आत्मरक्षणशील और अजनशील है। मनुष्यों के पास जो कुछ होता है, वे उसे अपने पास रखना चाहते हैं और उससे अधिक का अर्जन करना चाहते हैं। मनुष्य की इच्छाओं पर कोई नियन्त्रण नहीं है। उन पर एक मात्र नियन्त्रण प्राकृतिक दुर्लभता का है। फलतः, मनुष्य सदैव ही संपर्क और प्रतियोगिता की स्थिति में रहते हैं। यदि इस संपर्क और प्रतियोगिता पर विधि का प्रभुत्व न हो तो समाज में अराजकता फैल सकती है। शासक की शक्ति अराजकता की संभावना पर और इस धारणा पर कि शक्तिशाली शासन होने पर ही सुरक्षा कायम रह सकती है, आधारित है। मंत्रियावेली ने शासन के सम्बन्ध में इस धारणा को स्वतन्त्र-सिद्ध मान लिया है यद्यपि इसके आधार पर उतने व्यवहार के जितने सामान्य मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त का विकास नहीं किया है। लेकिन, उसने अनेक स्थलों पर यह कहा है कि मनुष्य सामान्य रूप से लराय होने हैं और युद्धिमान् शासन को अपनी नीतियों इसी धारणा को आधार बना कर निर्धारित करनी चाहिए। उगने इस कान पर विशेष रूप से जोर दिया है कि गुण वान्त की सम्पत्ति और जीवन की सुरक्षा की और सबसे अधिक ध्यान देना चाहिए क्योंकि मनुष्य की प्रकृति में यही सबसे सावभौम इच्छाएँ हैं। इसीलिए, उगने यह स्थल पर यहाँ तक कहा है कि मनुष्य अपनी वैतुक सम्पत्ति की जर्मी की अपेक्षा अपने पिता की हत्या को अधिक आसानी से क्षमा कर सकता है। भत्यावारी सातक मार सकता है, वह सुटगाट नहीं करेगा। मंत्रियावेली की विचारधारा के इस पहलू को जब व्यवस्थित मनोविज्ञान के द्वारा पूर्ण किया गया, तब वह हॉग्स का राजनैतिक दर्शन बन गया।

मंत्रियावेली की मानव प्रकृति की निरूप्यता अथवा महत्त्वता में इसकी दिग्दर्शनी नहीं है जितनी इस बात में कि हा वृत्तियों के कारण इसी के समाज

को बहुत अधिक अधोगति हो गई थी। उसके विचार से इटली भ्रष्ट सत्ता का सजीव उदाहरण था। राजतन्त्र ने प्राप्त और इटली में इस प्रकार की बुराइयों को किसी धरा तक दूर कर दिया था। लेकिन, इटली में इन बुराइयों को दूर करने वाली कोई सत्ता नहीं थी।

“वास्तव में किसी भलाई के लिए उन देशों का भ्रष्ट देखना व्यर्थ है जिनमें भ्रष्ट अध्याचार फैला हुआ है। जिस तरह इटली में अध्याचार है, वहाँ भी है। प्राप्त और रोम में भी अध्याचार है। यदि इन देशों में इटली की तरह इतनी सम्भवस्थायी और बटिनाइसी नहीं है, तो इसका कारण यह नहीं है कि वहाँ के लोग अच्छे हैं, बल्कि यह है कि वहाँ एक राजा है जो वहाँ को समुक्त रखता है।”<sup>1</sup>

इसलिए, इटली में समस्या यह है कि एक भ्रष्ट समाज के अन्दर एक राज की स्थापना की जाये। मैकियावेली को विश्वास था कि इन परिस्थितियों में इटली में केवल निरकुश राजतन्त्र ही सम्भव था। यही कारण है कि वह रोम गणराज्य का उत्साही प्रशंसक होने के साथ-साथ निरकुशता का भी समर्थक था। भ्रष्टाचार से मैकियावेली का अभिप्राय लोगों में व्यक्तिगत गुणों, ईमानदारी और निष्ठा के अभाव से है। इन भ्रष्टियों के कारण लोक-शासन सम्भव हो जाता है। भ्रष्टाचार में सब तरह की उच्छ्वलता और हिंसा, धन और सम्पत्ति की विपन्नताएँ, शान्ति और न्याय का नाश, भ्रष्टव्यवस्थित महत्वाकांक्षा, भ्रष्ट, भ्रष्टराज्यता, बेईमानी और धर्म के प्रति घृणा शामिल हैं। मैकियावेली का विचार था कि स्विट्जरलैंड में और जर्मनी के कुछ भागों में गणतन्त्रात्मक शासन सम्भव था क्योंकि वहाँ भी शक्तिशाली नागरिक जीवन कायम था। लेकिन इटली में यह सम्भव नहीं था। जब आवश्यक गुणों का पतन हो जाता है, केवल निरकुश शक्ति ही उनकी प्रतिष्ठा पर सनती है परन्तु उनके बिना शासन को ठीक से चला सकती है।

नैतिक भ्रष्टाचार के प्रतिरिक्त मानव प्रकृति की स्वाभाविक आकांक्षा-शीलता सपर्य और प्रतियोगिता को प्रत्येक समाज का सामान्य लक्षण बना देती है। प्रत्येक शासन को पग-पग पर जिस अक्षय्यता का सामना करना पड़ता है, उतना यही कारण है : “मनुष्य सदैव यह गलती करते हैं कि वे यह नहीं जानते कि अपनी आशाओं को कब सीमित किया जाये।” इससे उस स्वस्थ समाज को, जिसमें विरोधी हित सन्तुलन में रहते हैं, स्थिरता का भी स्पष्टीकरण होता है। रोम में पैट्रीशियन और प्लेबियन की प्रतियोगिता को मैकियावेली रोम की शक्ति का रहस्य मानता था। इसके कारण ही रोम के चरित्र में उस स्वतन्त्र चेतना और हठता का बीजवपन हुआ जिसने रोम को महान् बनाया। रोमन लोग स्वभाव से ही उत्साही थे। जबका यह उत्साह उद्दृष्टता का रूप ग्रहण कर सकता था। लेकिन बुद्धिमान शासकों के निर्देश ने रोमनों को युद्धवीर तथा विजेता राष्ट्र बना दिया। इतनी कारण मैकियावेली ने मिश्रित भयवा सन्तुलित सविधान के प्राचीन सिद्धान्त का फिर से प्रास्थान किया। उसने डिस्कोर्सेज के आरम्भ में पोलिबियस की हिस्ट्रीज पुस्तक



के छटे अध्याय में वर्णित सविधान चक्र के सिद्धान्त की संस्कृत प्रस्तुत कर दिया है। मैकियावेली के मन में राजनीतिक संतुलन नहीं, प्रयुक्त सामाजिक प्रपञ्च प्राथमिक संतुलन था। यह प्रतियोगी सामाजिक प्रपञ्च प्राथमिक हितों का संतुलन था जो दक्षिणशाली शासन के द्वारा नियन्त्रण में रहता था। इस दिशा में मैकियावेली के दर्शन के व्यवस्थित आश्लेषों के लिए प्रभुसक्ति सम्बन्धी उस संकल्पना की आवश्यकता थी जिसका आगे चल कर बोर्डा और हाभ्स ने विकास किया।

### सर्वशक्तिशाली विधिवर्ता

(The Omnipotent Legislator)

मैकियावेली का द्वारा सामान्य सिद्धान्त जिस पर उसने बार बार बल दिया है, यह है कि समाज में विधिवर्ता का सबसे अधिक महत्त्व होता है। सभ्य राज्य की स्थापना एक घादमी के द्वारा ही की जा सकती है। यह जिन विधियों और शासन का निर्माण करता है, उनमें ही जनता का राष्ट्रीय चरित्र निर्धारित होता है। प्राचार और नागरिक सद्गुण विधि पर आधारित होते हैं। जब कोई समाज भ्रष्ट हो जाता है तो उसका सुधार नहीं हो सकता। इस अवस्था में एक विधिवर्ता को उसका शासन शुरू करने काय में ले लेना चाहिये। यह विधिवर्ता ही समाज में नए व्यवस्था सिद्धान्त का प्रवर्तन कर सकता है, जिनको उसने स्थापन में निर्धारित किया था।

“हमें सामान्य नियम के रूप में यह मान लेना चाहिए कि किसी गणराज्य प्रथम राज्य का टीक से संगठन प्रथम उसका पुरानी संस्थाओं का सुधार केवल उसी समय सम्भव है जबकि वह एक व्यक्ति के द्वारा किया जाए। जरूरी हो वहाँ तक है कि गिन व्यक्ति ने इस संविधान की कल्पना की हो वही इसे वास्तविक करे।”

मैकियावेली केवल प्रपञ्च मुख्य रूप से राजनीतिक संगठन के बारे में ही विचार नहीं कर रहा था। यह जनता के सम्पूर्ण सामाजिक और नैतिक गठन के बारे में सोच रहा था। जनता का सामाजिक और नैतिक गठन विधि पर और विधिवर्ता की बुद्धिमत्ता और दूरदर्शिता पर आधारित होता है। यदि राजसमंजस राजनीतिक पक्षा के नियमों की सम्मति है तो यह जो चाहे उत कर सकता है। यह पुराने राज्यों को नष्ट और नए राज्यों का निर्माण कर सकता है। यह शासन प्रणालियों को बदल सकता है, जनसंख्या में घटना घटती कर सकता है तथा अपने प्रजाजनों के चरित्र में नए गुणों का समावेश कर सकता है। यदि किसी सामुहिक के पास गिराविलों का बर्मा है तो इसके लिए वह सुदृढ़ दोषी है। गिराविलों की बर्मा को दूर करने के लिए यह जरूरी है कि वह जनता की कार्यरता को दूर करे। विधिवर्ता न केवल राज्य का ही निर्माता है वह सम्पूर्ण समाज का, समाज की नैतिक, प्राथमिक और प्राथमिक संस्थाओं का भी निर्माता है।

शासन और राज्य की कार्यक्षमता के सम्बन्ध में मैकियावेली के इन धर्मरहित विचारों के अनेक कारण थे। कुछ घण्टों में यह विधिवर्ता की उस प्राचीन कल्पना

का जो मॅकियावेली को सिसरो और पोलिवियस जैसे लेखकों में प्राप्त हुई थी, पुनराख्यान मात्र था। कुछ अंगों में यह सोलहवीं शताब्दी के इटली की जबर धवस्था से प्रभावित था। उस समय इटली में भयंकर भ्रष्टाचार था। इटली को एक ऐसे प्रतिभाशाली और सामर्थ्यवान शासक की आवश्यकता थी जो विशाल नैतिक शक्ति का निर्माण करके इटली के छोटे-छोटे नगरों और राजवाडों को अपने घरा म करता तथा एक नई सांख्यिक भावना और नागरिक निष्ठा का विकास करता। उसके समय की परिस्थितियों ने उसे यह समझने की प्रेरणा दी कि एक निरंकुश शासक ही राष्ट्र के भाग्य का विधाता हो सकता है। इन ऐतिहासिक परिस्थितियों के प्रतिरूप उसने अपने राजनीतिक दर्शन का तर्क भी उसे इसी दिशा की ओर उन्मुख करता था। यदि मनुष्य स्वभाव से ही अहंकारी है तो केवल राज्य और विधि की शक्ति ही समाज को एका के सूत्र में बांधे रख सकती है और नागरिकों के नैतिक दायित्वों को कार्यान्वित करा सकती है। मॅकियावेली के इन सुझावों का व्यवस्थित रूप देने का श्रेय भी हॉब्स को ही है।

उपर्युक्त विवेचन के आधार पर आचरण के उस दोहरे मानदण्ड की जिसमें राजनेता के लिए एक प्रकार का आचरण तथा व्यक्तिगत नागरिक के लिए दूसरे प्रकार का आचरण बतलाना गया है, आसानी से समझा जा सकता है। यह दुहरे प्रकार के आचरण का सिद्धान्त ही मॅकियावेलीवाद है। शासक राज्य का स्रष्टा होने के कारण न केवल विधि के बाहर ही है प्रत्युत यदि विधि आचारों का निर्माण करती है तो वह नैतिकता के भी बाहर है। शासक के कार्यों को परखने की केवल एक ही कनौटी है कि वह अपने राज्य की शक्ति को कहां तक बढ़ा सकता है और उसकी कहां तक रक्षा कर सकता है। मॅकियावेली ने यह निष्कर्ष जिस निष्पक्षता के साथ स्वीकार किया और इसकी जिस उत्साह से शासकों को सलाह दी, वही प्रसन्न की बर्तनी का प्रधान कारण है। यद्यपि इस दिशा में डिस्कोर्सेज भी इससे बेहतर नहीं है। मॅकियावेली ने निरदयता, विश्वासघात, हत्या तथा अन्य अनुचित उपायों का खूब कर समर्पण किया है। शतं केवल यह है कि उनका बुद्धिमानी से और चोरी छिपे प्रयोग किया जाए जिससे कि वे अपने उद्देश्य को प्राप्त कर सकें।

‘यह ठीक ही है कि जब कार्य के कारण उस पर दोष आता है, परिणाम उसे घमा कर दे। जब परिणाम अच्छा होता है, जैसा कि रोमुलस के मामले में हुआ था (उसने अपने माँ के हत्या कर दी थी) तो माँ वह दोष से हमेशा बचा रहा। जो व्यक्ति दिनारा के लिए हिसा का प्रयोग करता है उनी की निन्दा का जानी चाहिए। जो भादनी हिसा का प्रयोग शिकारी उद्देश्यों के लिए करता है उसकी निन्दा नहीं करनी चाहिए।’<sup>1</sup>

“मनुष्य निष्ठ वा से रहते हैं वह उन जग से बहुत भिन्न है जिससे उन्हें रहना चाहिए। इसलिए जो व्यक्ति संधर्ष को धोखेवर आधारों का अनुसरण करेगा उसकी छत्र नहीं—एतद्विष जो शासक अपनी रक्षा करना चाहता है उसे यह सीखना चाहिए कि वह हमेशा ही अच्छा न रहे, उसे आवश्यकता के अनुसार ही अच्छा या बुरा बन जाना चाहिए। उसे ऐसे अनैतिक बन करने से भी नहीं बचना चाहिए जिससे राज्य की रक्षा करने में सहायता मिलती है। सारी चीजों

पर विचार करने के उपरान्त यह निष्कर्ष निकलता है कि कुछ चीजें जो शुभ मान्य पकती हैं बिनाश की ओर ले जा सकती हैं। इसके विपरीत कुछ चीजें जो बुरी मान्य पकती हैं रक्षा और कल्याण का पथ प्रसारण कर सकती हैं।<sup>111</sup>

मॅकियावेली का शासक चालापी और आत्मनियन्त्रण का पूर्ण प्रतीक है। वह गुणों और भ्रमणुणों दोनों का समान रूप से लाभ उठाता है। एव प्रकार से वह सोलहवीं शताब्दी के इटली के अत्याचारी शासक या आदर्शोद्भूत चित्र है। वह एव ऐसे व्यक्ति का वास्तविक, हालांकि कुछ अतिशयोक्तिपूर्ण चित्र है जिसे निम्बुन शासकों के युग ने राजनैतिक जीवन के रंगमंच पर सजा कर दिया था। इसके सब धरम उदाहरण इटली में हुए। स्पेन का फर्डिनेण्ड, फ्रांस का लुई ग्यारहवां और इंग्लैंड का हेनरी आठवां, ये सब शासक एक ही प्रकार के थे। मॅकियावेली साधन-सम्पन्न शासक को, चाहे वह चालवाज क्यों न हो सराहना करता था। वह राजनीति में दुर्बल उपायों का कायल नहीं था। उसके विचार से राजनीति में दुर्बल उपाय दुर्बलता के कारण किए जाते हैं, किसी नीनिमत्ता के कारण नहीं। अपनी इस प्रवृत्ति के कारण मॅकियावेली ने कहीं-कहीं गलतियाँ भी की हैं। उदाहरण के लिए उसने सीजर बोगिया को एक आदर्श शासक माना है और कहा है कि उसकी असफलता का कारण एक अपरिहार्य घटनाचक्र ही था।

मॅकियावेली ने सर्वदाकिन्तुमान त्रिधिवर्त्ता सम्बन्धी अपनी धारणा के आधार पर भी राजनैतिक निरवृत्तता के किसी सामान्य सिद्धान्त का निरूपण नहीं किया। यह काम वाद में हॉब्स ने किया था। मॅकियावेली के निरूपण पर दो चीजों का प्रभाव पड़ा था। वह साधन-सम्पन्न निरवृत्त शासक की सराहना करता था लेकिन इसके साथ-ही उसके मन में स्वतन्त्र और स्वाधीनी जनता के प्रति भी सराहना का भाव था। ये दोनों बातें संगत नहीं थीं। उसने इन दोनों को आपस में मिला दिया। उसने अपनी एक धारणा के आधार पर राज्य के निर्माण का सिद्धान्त विकसित किया और दूसरी के आधार पर राज्य का निर्माण हो जाने के पश्चात् उसकी रक्षा का सिद्धान्त। धार्मिक वादवादी में कहा जा सकता है कि उसका एक सिद्धान्त इतनी के लिए था और दूसरा शासन के लिए। इसलिये, उसने निरवृत्तता की केवल दो विशेष प्रवृत्तियों में ही सिफारिश की है। एक तो राज्य के निर्माण के लिए निरवृत्तता की जरूरत होती है और दूसरे भ्रष्ट राज्य में सुधार करने के लिए। पूरा राज्य को एक बार स्थापना हो जाती है तब उसे स्थायी रूप उभी देना में दिया जा सकता है जबकि लोग शासन में सहयोग दें और शासन जनता की सम्पत्ति तथा अधिकारों के प्रति उचित ध्यान देना हुआ विधि के अनुसार राज-राज करता है। निरवृत्त हिंसा एव अविश्वसनीय राजनैतिक शोषण है। वह भ्रष्ट राज्यों में और विशेष प्रापतिवालों में समस्त राज्यों में जरूरी है। लेकिन फिर भी वह एक विषय है और उसका प्रापक-से-प्रापक सावधानी से प्रयोग किया जाना चाहिए।

## गणतन्त्रवाद और राष्ट्रवाद

(Republicanism and Nationalism)

मैकियावेली रोम गणराज्य की स्वतन्त्रता और स्वशासन का प्रशंसक था। लेकिन, उसके निरवृत्त राजतन्त्र सम्बन्धी विवरण में इसकी कोई भूलक नहीं मिलती। राज्य की रक्षा जो राज्य की स्थापना से भिन्न वस्तु है, उसकी विधि को उत्कृष्टता पर निर्भर है क्योंकि वह उसके नागरिकों के समस्त नागरिक गुणों को स्रोत है। राजतन्त्र में स्थिर शासन की पहली शर्त यह है कि वह विधि के द्वारा नियन्त्रित होना चाहिए। राजकर्मचारी सत्ता का दुरुपयोग न कर सकें, इसके विरुद्ध मैकियावेली ने वैधानिक उपचारों की व्यवस्था की है। उसने बताया है कि यदि शासक विधियों का उल्लंघन करते हैं अथवा दुर्लभ और परेशान करने वाले नीतियों का अनुसरण करते हैं, तो इसके राजनैतिक परिणाम भयंकर हो सकते हैं। बुद्धिमान् शासक अपने प्रजाजनों की सम्पत्ति और स्थिरता को नहीं छोड़ेगा क्योंकि ये चीजें आदमी को बड़ी आसानी से प्रतिरोध के लिए तैयार कर देती हैं। उन्हीं, जहाँ वही सम्भव हो, उदार शासन का समर्थन किया है। यदि शासक को कठोरता का आश्रय लेना पड़ जाए, तो भी उसे समय से वाम लेना चाहिए। उसने स्पष्ट रूप से कहा है कि जहाँ शासन में बहुत से लोगो का हाथ होता है, वहाँ शासन अधिक स्थिर रहता है। मैकियावेली आनुवंशिक शासकों की अपेक्षा निर्वाचित शासकों को अधिक पसन्द करता है। उसने कहा है कि सार्वजनिक हित सम्बन्धी प्रस्तावों पर सुभाव उपस्थित करने की ओर उन पर विचार विनिमय करने को ही लोगो को स्वतन्त्रता रहनी चाहिए। निर्णय करने के पूर्व प्रत्येक प्रश्न के दोनों पक्षों पर सावधानी से विचार होना आवश्यक है। उसका विश्वास था कि लोगो को स्वतन्त्र और सशक्त होना चाहिए। उन्हें युद्धवीर बनाने का एकमात्र उपाय यह है कि उन्हें विद्रोह करने के साधन दिए जायें। अन्त में, उसका विचार था कि भ्रष्टाचार रहित लोगो में मदगुण और विवेक शासक की तुलना में अधिक मात्रा में पाया जाता है। हो सकता है कि जटिल नीतियों के सम्बन्ध में उनमें दूरदृष्टि न हो, लेकिन बिना चीजों की वे समझ सकते हैं, उदाहरण के लिए मजिस्ट्रेट के चरित्र का मूल्यांकन, उनमें उनका निर्णय शासक की अपेक्षा अधिक बुद्धिमत्तापूर्ण होता है। मैकियावेली के राजनैतिक विचारों के बारे में कैंसा भी मूल्यांकन किया जाए, इसमें कोई सन्देह नहीं है कि वह उदार और विधिसम्मत शासन का समर्थक था। इसी कारण हैरिंगटन (Harrington) जैसे सविधानवादी ने उसकी सराहना की है।

मैकियावेली ने लोक शासन का जहाँ सम्भव हो तथा राजतन्त्र का जहाँ आवश्यक हो समर्थन किया है। लेकिन, उसकी बुद्धीतन्त्र और बुद्धीतन्त्र के सम्बन्ध में सराव राय है। उसने अपने समय के अन्य किसी विचारक की अपेक्षा यह ज्यादा अच्छी तरह समझा था कि बुद्धीतन्त्र के भी विरुद्ध ही नध्यवर्ग के भी। मुख्यवर्षित शासन के लिए उसका दमन प्रपक्व विनाश आवश्यक है। ये भद्र पुरुष जो समाज की कोई उपयोगी सेवा किये बिना ही अपने धन की आभूषण पर जिन्दा रहते हैं "सर्वत्र नागरिक शासन के शत्रु हैं।"

“वहाँ किसी भी प्रकार की सुस्पष्टता कायम करने का प्रयत्न उपाय राजान्त्र शासन की स्थापना करना है। जहाँ जनता इतनी अंध हो कि कानून उस पर किसी प्रकार का नियन्त्रण न कर सके वहाँ एक ऐसी उच्च सत्ता की स्थापना करना आवश्यक हो जाता है जो अपने राजदण्ड से और अपनी पूर्ण और निरपेक्ष शक्तियों के प्रयोग से शक्तिशाली मंत्रियों की अत्यधिक महत्वाकांक्षा और अत्याचार का दमन कर सके।”

मैकियावेली ने सीज़र बोगिया (Cesaro Borgia) की जो तराहना की है, उसका एकमात्र कारण यह है कि सीज़र ने अपने समस्त अपराधों के बावजूद रोमाग्ना (Romagna) को उन दानू बंदों की अपेक्षा बेहतर शासन दिया था, जिन्हें उसने विस्थापित किया था। मैकियावेली ने अपने शासक की उलगाड़पूर्वक संतान में लड़ने का पाप सोंपा है। लेकिन, उसके शासन की दुष्टता एक महत्त्वपूर्ण उद्देश्य से प्रभावित है। शासन के विरोधियों की दुष्टता में उद्देश्य की यह भरसा नहीं है।

मैकियावेली को जहाँ मुस्लीमों से भ्रष्ट है, वहाँ यह भाड़े के सिपाहियों से भी घृणा करता है। मैकियावेली के विचार से इटली की भ्रष्टता का एक प्रधान कारण भाड़े के सिपाही थे। जो कोई इन्हें सबसे अधिक वेतन देने के लिए तैयार होता, वे सिपाही उसी के लिए लड़ने को तैयार हो जाते थे। वे किसी के प्रति स्वाभिभवत नहीं थे। वे प्रकृत अपने मालिक के शत्रुओं की अपेक्षा अपने मानिक के लिए ही अधिक भयंकर थे। इन वृत्तिजीवी सिपाहियों ने प्राचीन स्वतन्त्र नगरों के नागरिक सिपाहियों को पूरी तरह से विस्थापित कर दिया था। इन सिपाहियों ने इटली में ही भयंकर अत्याचार पैदा कर दिया था, लेकिन वे भात के अधिक समर्थित और अधिक राजभक्त सिपाहियों के मुकाबले में बेकार निष्ठ हुए। मैकियावेली इस बात को पूरी तरह मानता था कि भात को अपनी सेना का राष्ट्रीयकरण करने से बहुत लाभ हुआ है। फलतः, उसका धारम्भार यह धारणा था कि प्रत्येक राज्य को अपनी नागरिक सेना के प्रतिक्षण और राज सम्पदा की ओर सबसे पहले ध्यान देना चाहिए। जो शासक भाड़े के सिपाहियों या दूसरे लोगों की सहायक सेनाओं पर निर्भर रहता है, उसका विनाश अवश्यम्भावी है। वे उसने राजकीय को स्थिर कर देती हैं और जल्द ही पड़ने पर छोटा देती हैं। इसलिए, शासक के लिए युद्ध की कला का ज्ञान अव्यावश्यक है। शासक को अपने बायों में हमेशा जल्द ही होती है। शासक को सबसे पहले अपने नागरिकों की एक सदाका सेना का निर्माण करना चाहिए। यह सेना समस्त हथियारों से सुसज्जित और अनुशासित होनी चाहिए। उसे राज्य के प्रति निष्ठावान् भी होना चाहिए। मैकियावेली का विचार था कि १७ और ४० वर्ष की आयु के बीच के समस्त समर्थ नागरिकों को सैनिक शिक्षा प्रदान होनी चाहिए। इस बात से शासन अपनी शक्ति को कायम रख सकता है और अपने राज्य की सीमाओं को बड़ा रखता है। इसके अभाव में उसे गृहयुद्ध का सामना करना पड़ता है और पड़ोस के महत्वाकांक्षी शासक उन परेशान कर सकते हैं।

मॅकियावेली का नागरिक सेना में विश्वास था और वह कुलीन वर्ग के घृणा करता था। इसका कारण यह था कि मॅकियावेली ने राष्ट्रीय भावना कूट-कूट कर भरी हुई थी और वह इटली का एकीकरण चाहता था। मॅकियावेली इटली की आन्तरिक उपद्रवों और बाहरी आक्रमणों से सुरक्षा के लिए भी उत्सुक था। उसने यह साफ साफ कहा है कि मनुष्य का सबसे बड़ा कर्तव्य उसका देश के प्रति कर्तव्य है। अन्य सारी बातें पीछे रह जाती हैं।

“जहाँ देश का सुरक्षा भी खतरे में हो वहाँ न्याय अथवा अन्याय, उदारता अथवा अत्याचार और अथवा लज्जा का कोई विचार नहीं करना चाहिए। उस समय और उस वक्तों को क्षीर कर केवल एक प्रश्न को ध्यान देना चाहिए कि देश के जीवन और स्वतन्त्रता की रक्षा किस उपाय से हो सकता है ?”<sup>1</sup>

मॅकियावेली ने निरंकुश और नृशंस शक्ति का जो आदर्शोक्ति विचार है, उसके मूल में यही भावना निहित है। उसका प्रिय नामक प्रथम इती विचार के साथ समाप्त हुआ है। मॅकियावेली ने आशा व्यक्त की है कि इटली के आत्माचारी शासकों ने से सम्भवत मंडोकी के राजवंश में से ऐसा कोई शासक उत्पन्न हो सकता है जो सद्युक्त इटली का स्वप्न देख सके और उस स्वप्न को कार्यान्वित कर सके।

“यदि यह आवश्यक था कि हज़रत मूना के गुणों को प्रकट करने के लिए इब्रायल के लोग मिश्र में बंधन में रखे जायें, साइरस के आह्वान और महता को प्रकाश में लाने के लिए मीड लोग ईरानियों का दमन करें, येसूज की उत्कृष्टता का प्रदर्शन करने के लिए एथीनियों को छिन्न भिन्न कर दिए जायें, इसी प्रकार आजकल इतालियन भावना के गुणों को प्रकट करने के लिये यह आवश्यक था कि इटली को यह दर्सा हो जाये, वह यहूदियों के बन्धन से भी सराब बन्धन में हो, ईरानियों की अपेक्षा अधिक दास हो, एथीनियों की अपेक्षा अधिक छिन्न भिन्न हो, उसका न कोई प्रधान हो, उसमें न कोई व्यनस्था हो, वह पराजित और वंचित, पीडित, शत्रुओं द्वारा आक्रान्त और प्रत्येक प्रकार की अधोगति का शिकार हो।”<sup>2</sup>

मॅकियावेली की विचारधारा का प्रेरक उद्देश्य इटली में शान्ति और एकरा की स्थापना करना था। लेकिन यह उम्मेद लिए एक भाव ही था। उसने पान इस विचार को कार्यान्वित करने की कोई निश्चित योजना नहीं थी। मॅकियावेली न देखा था कि फ्रांस और स्पेन ने राष्ट्रीय एकता की स्थापना निरंकुश शासकों ने की है। उसका विचार था कि इटली में भी इस एकता की स्थापना कोई निरंकुश शासक ही कर सकता है। लेकिन यह एक दूर की आशा थी। इसने कार्यान्वित हुए बिना देश में न तो खुशहाली हो सकती थी और न समृद्धि ही। तथ्यापि, मॅकियावेली ने राष्ट्रीय आचार पर शासन की कल्पना नहीं की। यह रोम के नगर-राज्य का हृदय से प्रसक्त था। इस नगर-राज्य ने अपना निरन्तर विकास

1. *Discourses*, III, 41.

2. *Prince*, Ch. XXVI.

किया और अपने मित्र देशों की सहायता प्राप्त की। लेकिन, यह नगर राज्य किसी राष्ट्रवादी नागरिकता का निर्माण नहीं कर सका। उस पजार जहाँ प्रिंस नामक प्रथम में मंत्रियावेली ने स्थान स्थान पर शासक को अनुचित रखा है, इस प्रथम का अन्तिम अध्याय इसका एक अन्वय है।

### अन्तर्दृष्टि और त्रुटियाँ

(Insight and Deficiencies)

मंत्रियावेली का चरित्र और उगव दर्शन का वास्तविक अर्थ आधुनिक इतिहास की एक गृहणी है। उसे पञ्चा सन्धी, प्रबल देशभक्त, बट्टर राष्ट्रवादी, राजनीतिक जँसोट, सच्चा लोकतन्त्रवादी और निरजुन भागवों का अघट्टपावाशी कहा गया है। ये सभी विचार एक दूसरे के विरोधी हैं लेकिन उनमें सत्य का कुछ अंग अन्वय है। इनमें से कोई भी एक विचार मंत्रियावेली की या उमरी विचारधारा की पूरी तस्वीर नहीं देता। मंत्रियावेली के विचार उसके अनुभव पर आधारित थे। उनका राजनीतिक निरोक्षण और राजनीतिक इतिहास का अध्ययन बड़ा व्यापक था। वह किसी एक विशिष्ट दर्शन का अनुपायी अथवा निर्माता नहीं था। इसी प्रकार उसका चरित्र भी बड़ा जटिल रहा होगा। उसकी रचनाओं से उनकी सँकटित रचि का ज्ञान होता है। वह राजनीति, राज्य सितय और युद्ध-कला के अतिरिक्त न तो किसी चीज के बारे में मोचना है और न किसी के बारे में लिखता है। गहरे सामाजिक, आर्थिक और धार्मिक प्रश्नों के सम्बन्ध में उसे अज्ञान से कोई रचि नहीं है। इन प्रश्नों के सम्बन्ध में उनकी रचि वहीं तक सीमित है जहाँ तक वह प्रश्न राजनीति पर अंगर डालते हैं। मंत्रियावेली इनका अधिक व्यावहारिक था कि वह दार्शनिक दृष्टि से अधिक गहरा न हो सका। लेकिन, युद्ध राजनीति में वह अपने समस्त सम सामर्थिकों से आगे बड़ा हुआ था। यूरोप की राजनीति जिस दिशा में आगे बढ़ रही थी उसका मंत्रियावेली से अधिक स्पष्ट और किसी को ज्ञान नहीं था।

“एक ठेके समय में जब कि यूरोप में प्राचीन राजनीतिक न्यवरथा समाप्त हो रही थी और राज्य तथा समाज दोनों से सम्बन्धित समस्याएँ तेजी से उठ रही थी, उनमें पटनाओं का अर्थगत अर्थ बताने का, अ वयक प्रदर्शनों की भविष्यवाणी करने का और ठेके नियमों को निर्धारित करने का प्रयास किया जो उस समय के राष्ट्रीय जीवन की नूतन परिस्थितियों में रूप दर्शन कर रहे थे और जो आगे चल कर राजनीतिक कार्यवाही में प्रधान तत्व हो गए।”

आधुनिक राजनीतिक प्रयोग में राज्य शब्द का जो अर्थ है उसके निर्माण में मंत्रियावेली ने अग्य किसी राजनीतिक विचारक की अवेदा अधिक योग दिया है। प्रमुसता सम्पन्न राजनीतिक समाज के रूप में आधुनिक भाषाओं में इन शब्द के प्रचलन का अर्थ मंत्रियावेली की रचनाओं को है। आज राज्य एक सगठित शक्ति है। अपने राज्य क्षेत्र में वह सब से ऊँची शक्ता है। अग्य राज्यों के प्रति उनकी नीति

आक्रमणशील रहती है। मैकियावेली ने इन सारी विशेषताओं का दिग्दर्शन किया था। मैकियावेली की रचनाओं के फलस्वरूप ही राज्य प्राधुनिक समाज में सब से शक्तिशाली सत्ता बन सता है। राज्य ही समाज की अन्य समस्त संस्थाओं पर नियन्त्रण रखता है और उनका नियमन करता है। राज्य के इस विकास को देखते हुए यह कहा जा सकता है कि मैकियावेली ने अपने युग के राजनैतिक विकास की दिशा को ठीक-ठीक समझा था।

यद्यपि मैकियावेली की प्रतिभा ने निरंकुश शासकों और राष्ट्रीय राज्यों के राज्य-शिल्प पर व्यापक प्रभाव डाला था, फिर भी उसकी राजनैतिक विचारधारा में कुछ आधारभूत त्रुटियाँ हैं। जो दर्शन राजनीति की सफलता अथवा असफलता के लिए राजनेताओं की प्रतिभा अथवा मूर्खता को उत्तरदायी ठहराता है, वह भ्रमस्थ ही सतही होगा। मैकियावेली का विचार था कि चतुर राजनीतिज्ञ समाज की नैतिक, धार्मिक और प्राथिक शक्तियों का राज्य के लाभ के लिए प्रयोग कर सकता है। यदि ये शक्तियाँ न हों, तो वह राज्य के लाभ के लिए उदरन्न तक कर सकता है। यह न केवल उचित मूल्यों का ही प्रत्युत् कार्य-कारण सम्बन्धों का भी विपर्यय है। सोलहवीं शताब्दी के प्रारम्भ में यूरोपीय चिन्तन की जो भ्रमस्था थी, कुछ हदोत्साह इटालियनों के विचारों को छोड़कर, मैकियावेली ने उसे गलत ढंग से प्रस्तुत किया है। मैकियावेली की दो पुस्तकें उस दिन के दस वर्षों के भीतर ही लिखी गई थीं जिस दिन मार्टिन लूथर ने उसके सिद्धान्त को विटेनबर्ग में चर्च के दरवाजे पर गाड़ दिया था। प्रोटेस्टेंट रिफॉर्मेशन के परिणामस्वरूप राजनीति और राजनैतिक चिन्तन का धर्म के साथ और धार्मिक मतभेदों से इतना घनिष्ठ सम्बन्ध स्थापित हुआ जितना कि मध्य युग में और कभी नहीं रहा था। धर्म के प्रति मैकियावेली की उदासीनता प्राधुनिक चिन्तन की सामान्य विशेषता अथवा है, लेकिन मैकियावेली की रचना के बाद दो शताब्दियों के बारे में यह बात सच नहीं है। इस दृष्टि में मैकियावेली का दर्शन बड़े संकुचित रूप से स्थानीय और बड़े संकुचित रूप से सामयिक था। यदि मैकियावेली इटली के प्रतिरिक्त अन्य किसी देश में लिखता या यदि वह इटली में ही धर्मसुधार आन्दोलन अथवा धर्मसुधार विरोधी आन्दोलन (Counter Reformation) की शुरुआत के बाद लिखता, तो यह कल्पना करना असम्भव है कि वह धर्म के प्रति ऐसा ही व्यवहार करता जैसा कि उसने किया था।

### Selected Bibliography

*A History of Political Thought in the Sixteenth Century.* By J. W. Allen, London, 1928 Part IV, Ch. II.

*Il Principe.* Ed. L. A. Burd. Introduction by Lord Acton. Oxford, 1891. Reprinted in *History of Freedom and other Essays*, London, 1907.

Florence (II) : "Machiavelli. By L. A. Burd. In *The Cambridge Modern History*, Vol. 1 (1903), Ch. VI.

*The Statecraft of Machiavelli.* By H. Butterfield. London, 1940.



"Economic Change" By William Cunningham In *The Cambridge Modern History*, Vol I (1903), Ch XV

*A History of Political Theories Ancient and Medieval* By W. A Dunning New York, 1902 Ch XI

'Machiavelli's Political Philosophy' By C R Fay In *Youth and Power* London 1931.

*Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414—1625* By John Neville Figgis Second edition, Cambridge, 1923, Ch III

*Machiavelli's Prince and its Forerunners* By Allan H Gilbert, Durham, North Carolina 1938

*The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation* Ed F J C Hearnshaw London, 1915 Ch IV

*Histoire de la science politique* By P Janet 2 Vols Fourth edition Paris, 1913 Vol I pp 491—602

'Machiavelli and the Present Time' By H J Laska In *The Danger of Obedience and other Essays* New York, 1930

*Machiavelli, The Romanes Lecture* 1897 By John Morley London, 1897

*Machiavelli and his Times* By D Erskine Muir, London, 1936

*Niccolo Machiavelli the Florentine* By Giuseppe Prezzolini Trans by Ralph Roeder New York 1928

*Machiavelli The Man, his Work, and his Times* By Jeffrey Pulver, London, 1937

*The Life and Times of Niccolo Machiavelli* By P Villari, Trans by Linda Villari Revised edition, 2 Vols London, 1892

## आरम्भिक प्रोटेस्टेंट सुधारक

(The Early Protestant Reformers)

प्रोटेस्टेंट सुधार आन्दोलन ने राजनैतिक दर्शन में धार्मिक विश्वास के भेद-भेदों और धार्मिक रूढ़ि के प्रश्नों को मध्ययुग की अपेक्षा अधिक गहराई से समाविष्ट किया। तथापि, इस सम्बन्ध की व्याख्या करने के लिए कोई सरल सूत्र नहीं है। सर्वत्र ही राजनैतिक सिद्धान्तों का धार्मिक तर्कों के आधार पर समर्थन किया जाता था और राजनैतिक गठबन्धन धार्मिक सत्य के नाम पर किए जाते थे। वही कोई ऐसा प्रोटेस्टेंट या कैथोलिक धार्मिक दल नहीं था जो अपने राजनैतिक विश्वासों को उग धर्म के साथ जिनगी बह दुहाई देना था, जोड़ता। इसके कारण स्पष्ट है। कैथोलिक और प्रोटेस्टेंट समान रूप से और प्रोटेस्टेंटों की प्रत्येक शाखा एक ही प्रकार की ईसाई परम्परा और यूरोप के एक ही प्रकार के राजनैतिक ऋण पर आधारित थी। समस्त चर्चों के विद्वानों के एक से विचार थे। उनकी विचारधारा बड़ी समृद्ध और वैविध्यपूर्ण थी। इस विचारधारा की परम्परा ग्यारवीं शताब्दी से तो अविच्छिन्न रूप से चली ही आती थी, इसकी जड़ें प्राचीन काल तक पहुँची हुई थी। इस राजनैतिक परम्परा का कोई भाग किसी विशिष्ट धार्मिक पद्धति पर पूरी तरह आधारित नहीं था। मध्ययुग में सदैव यह स्थिति रही थी। जिस प्रकार कैथोलिकों ने इनमें से अपने मतदाय की बातें चुनी थी, उसी प्रकार प्रोटेस्टेंट भी अपने उद्देश्य और परिस्थितियों को ध्यान में रखते हुए उनमें से अपने मतदाय की बातें चुन सकते थे। परन्तु धर्म-सुधार आन्दोलन ने प्रोटेस्टेंट राजनैतिक दर्शन जैसे किसी वस्तु का निर्माण नहीं किया। यह स्थिति कुछ इसी प्रकार की थी जैसे कि मध्ययुग ने किसी कैथोलिक राजनैतिक दर्शन का निर्माण नहीं किया था। धर्म-सुधार आन्दोलन ने किसी ऐसे एंग्लिकन, प्रेसबिटेरियन अथवा लूथरवादी सिद्धान्त का भी निर्माण नहीं किया जिनका इन प्रोटेस्टेंट चर्चों के धार्मिक सिद्धान्तों से घनिष्ठ सम्बन्ध होता। कोई भी समुदाय समय और शासन के साथ स्थायी सम्बन्ध होने पर न्यूनाधिक रूप में ऐसा समन्वित राजनैतिक सिद्धान्त अपना सकता था जो उनकी स्थिति और उसके सदस्यों के राजनैतिक विश्वासों के अनुरूप होता। (इस सम्बन्ध में कुछ व्यक्तिगत अपवाद अवसर रहते थे)। राजनैतिक सिद्धान्तों की समानता धर्मशास्त्र पर नहीं, प्रत्युक्त परिस्थितियों पर निर्भर थी। राजनैतिक मतभेदों का कारण धार्मिक मतभेद नहीं थे, प्रत्युक्त वे विभिन्न परिस्थितियाँ थी जिनमें चर्च अपने आपकी पाते थे। उदाहरण के लिए एंग्लिकन, लूथरवादी और गतिमान कैथोलिक अपने धर्मशास्त्र की तुलना में राज्यों ने दबो घट्टिकार से अधिक महत्त्व हो सकते थे। वे फाल्तिविस्टों और जेसुइटों की भी समान रूप से सार्वजनिक शत्रु समझते थे।

राजनैतिक सिद्धान्तों का वर्गीकरण धार्मिक सिद्धान्तों के वर्गीकरण से कभी भेल नहीं सा सकता, यद्यपि यह सही है कि धार्मिक सम्प्रदायों ने कुछ विशिष्ट सिद्धान्तों का निर्माण किया था ।

रोमन चर्च के साथ सम्बन्ध विच्छेद करने से प्रोटेस्टेंटों की ऐसी किन्हीं कठिनाइयों का समाधान नहीं हुआ जो मध्ययुग में राजनीति में धार्मिक हस्तक्षेप और धर्म में लौकिक हस्तक्षेप के कारण उत्पन्न हो गई थीं । नवीन परिस्थिति ने उनके रूप को बदल दिया था और उन्हें और जटिल कर दिया था । इस समय धर्म और राजनीति का सम्बन्ध पहले से कहीं अधिक घनिष्ठ था । पुनः, चर्च और राज्य का सम्बन्ध प्रत्येक देश में वहाँ की राजनीति और धार्मिक स्थिति के अनुसार भिन्न-भिन्न था । चर्च और धर्म की प्रचलित सत्त्वनाएँ परिस्थितियों की सुलना में बहुत धीरे से बदलीं । इसके परिणाम भी घातानुरूप नहीं हुए । इस प्रकार, चर्च की एकता स्थायी रूप से नष्ट हो गई थी । अब एक चर्च के स्थान पर अनेक चर्च उत्पन्न हो गए थे । इस बीच को उदार प्रोटेस्टेंटों ने एक सत्तावादी पहले समझ लिया था । पहले चर्च को अनुभूत सत्य का एकमात्र परीक्षक माना जाता था । प्रोटेस्टेंट मत ने धार्मिक सगठन के स्थान पर धर्मशास्त्र को प्रमाण बनाया । लेकिन, इससे चर्च कुछ कम सत्तावादी नहीं हुआ । प्रत्येक व्यक्ति का यह विचार था कि यदि विरोधी की भंग्यता और दुष्टता को समाप्त कर दिया जाए, तो धार्मिक सत्य के सम्बन्ध में समझौता हो सकता है । छोटे से लेखकों के प्रतिरिक्त धार्मिक सहिष्णुता का भाव किसी के मन में नहीं था । चर्च के बादमी ने यह समझते थे कि पुँद सिद्धान्त की रसा सार्वजनिक सत्ता को करनी चाहिए । राजनेता यह समझते थे कि सार्वजनिक धान्ति की स्थापना के लिए धर्म की एकता एक अपरिहार्य घात है । जब रोमन चर्च का शासन समाप्त हुआ, धर्म की रसा का दायित्व नागरिक अधिकारियों के ऊपर आ गया क्योंकि इस कार्य को और कोई कर भी नहीं सकता था । व्यवहार में, पुँद सिद्धान्त क्या है, यह निर्णय लौकिक शासकों के हाथ में आ गया । जब लौकिक शासकों ने ईमानदारी से यह काम करने की कोशिश की, तो उनके हाथ में यह निर्णय करने का भी असम्भव कार्य आ गया कि धार्मिक सत्य क्या है । जब राजनीतिज्ञों ने यह कार्य ईमानदारी से नहीं किया, तो उन्हें काफी परेशानी उठानी पड़ी ।

### निष्क्रिय आज्ञापालन और प्रतिरोध का अधिकार

(Passive Obedience and the Right to Resist)

धर्म-गुणार आन्दोलन ने राजतन्त्रों की शक्ति की वृद्धि और उगरे समेकन में सहायता दी । धर्म गुणार आन्दोलन ने साथ जो छोटे मोटे और साम्प्रदायिक विवाद आरम्भ हो गए थे, उन्हें भी इस प्रवृत्ति में सहायता दी थी । चर्च पारल संसिल द्वारा भंगना गुणार करने में सफल न हो सका था । उनकी दम दलनलता ने यह सिद्ध कर दिया था कि चर्च में गुणार करने की योजना उग समय तक सफल नहीं हो सकती जब तक कि उगे लौकिक शासकों का समर्थन और शक्ति प्राप्त

नहीं हो जाती। मार्टिन लूथर ने शुरू में ही यह समझ लिया था कि जर्मनी में सुधार उसी समय सफल हो सकता है जब कि उसे वहाँ के शासकों का समर्थन प्राप्त हो जाए। इंग्लैंड में धर्म-सुधार हेनरी आठवें की निरकुश शक्ति के कारण सम्भव हो सका। उसका तात्कालिक परिणाम यह हुआ कि उसने राजकीय शक्ति में और वृद्धि की। इंग्लैंड में ज्यो-ज्यो वाद-विवाद बढ़ते गए, राजा ही वह एकमात्र स्थल होता गया जिसके आधार पर राष्ट्रीय एकता का निर्माण हो सकता था। सोलहवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में फ्रांस में यह बात विशेष रूप से नहीं थी। यह बात बिना किसी प्रतिशयोक्ति के नहीं जा सकती है कि हर जगह धार्मिक दल की सफलता वहीं प्राप्त हुई जहाँ जर्मन देश की आन्तरिक नीति के साथ धनिष्ठ सम्बन्ध था। इंग्लैंड और उत्तर जर्मनी में प्रोटेस्टेंटवाद शासकों की ओर था। फ्रांस और स्पेन में वह कुलीनों, प्रान्तों अथवा नगरों के विशिष्ट आन्दोलनों के साथ मिल गया। इन वाद-विवादों में चाहे किसी की पराजय हुई हो, राजा जरूर जीता। निरकुश राजतन्त्र का किसी विरोध धर्म से कोई सम्बन्ध नहीं था। धार्मिक वाद-विवादों से उसे सबसे पहले लाभ पहुँचा।

यह प्रभाव इस कारण और बढ़ गया था कि अधिक शक्तिशाली सुधारवादी दलों को दो मोर्चों पर लड़ना पड़ रहा था। एक तो उन्हें पोप से लड़ना था। इन्होंने उन्होंने उन समस्त सिद्धान्तों तथा तर्कों का सहारा लिया जो विलियम ऑफ ओकम के वाद में दो शताब्दियों से बराबर चले आ रहे थे। मुख्य प्रोटेस्टेंट सुधारकों को, यह कॅथोलिकों से भी ज्यादा जरूरी मालूम पड़ा कि वे धार्मिक और सामाजिक सुधार के अधिक गूढ़ और उग्र आन्दोलनों से अपने को अलग रखें। ये आन्दोलन बैसे तो चोरी छिपे सत्तान्दियों से चलते आ रहे थे, लेकिन जब स्याही व्यवस्था में हलचल आरम्भ हुई, ये आन्दोलन फौरन सामने आ गए। अनाबपतिस्मा (Anabaptism) और कृपक विद्रोहों का डर पैदा हो गया। सोलहवीं शताब्दी का उदीयमान पूँजीपति वर्ग इन आन्दोलनों से वाद के श्रमिक आन्दोलनों की अपेक्षा अधिक घृणा करता था। इन आन्दोलनों का बड़ी नृससता से दमन कर दिया गया। लूथर और काल्विन ने भी इस दमन का समर्थन किया। राजतन्त्र को उठते हुए मध्य वर्ग का समर्थन अकारण ही नहीं मिला। इसी कारण धार्मिक सुधारक भी 'पूरी तरह से शासकों के पक्ष में हो गए। इस प्रकार, धर्म सुधार आन्दोलन ने धार्मिक तत्त्वों के योग से राजतन्त्र को स्वदेश में ही निरकुश शक्ति बनाया और उसे विदेश नीति के क्षेत्र में अनियन्त्रित शक्ति प्रदान की। यह यूरोपीय राज्य का एक प्रकृत रूप था।

इसके साथ ही, प्रोटेस्टेंटवाद ने आगे चलकर एक परिणाम और उत्पन्न किया जिम्ने जिगोरी दिगा में कार्य किया। उत्तर यूरोप के अधिकांश भागों में उसने अपेक्षाकृत नगरों में धार्मिक अल्पमत्स्यता को उत्पन्न किया। इन वर्गों को आसानी से नहीं दबाया जा सकता था। ये वर्ग भी सत्तारूढ़ वर्गों की भाँति अपने लिए कुछ लाभ प्राप्त करना चाहते थे। इस प्रकार का प्रत्येक वर्ग बड़ी आसानी से अव्यवस्था उत्पन्न कर सकता था। प्रत्येक धार्मिक मतभेद एक राजनीतिक प्रश्न भी था। धार्मिक सहिष्णुता की नीति धीरे-धीरे ही अमंती हुई। अनुभव ने यह सिखाया

कि विभिन्न धर्मों के लोग भी समान राजनैतिक निष्ठा रख सकते हैं। इस बीच धर्म और राजनीति का सम्बन्धपूर्ण हो गया था। शासकों का समर्थन करना धार्मिक विश्वास की वस्तु बन गया था। किसी धार्मिक पक्ष के समर्थन का अर्थ यह था कि भिन्न धर्मों के शासकों की आलोचना की जाए। भिन्न मत रखने वाले और अपेशाकृत धर्म प्रसिद्ध सम्प्रदायों के लिए धार्मिक सुधार का अर्थ केवल यही नहीं था कि शास्त्रिक शासन से अग्रहमत हुआ जाए, बल्कि यह भी था कि उनका प्रतिरोध किया जाए। वे इसे सच्चे धर्म के हित में आवश्यक समझते थे। चौदहवीं और पन्द्रहवीं शताब्दियों में सुधारकों ने उद्धर्मी लोग का विरोध करने का दावा प्रस्तुत किया था। मोलहर्वी शताब्दी में उन्होंने उन उद्धर्मी राजाओं का विरोध करने का अधिकार चाहा जो धर्म लोग की अपेक्षा चर्चों को ज्यादा निगाह रहे थे। प्रत्यक्ष भी धार्मिक सुधार का था। लेकिन, यह धार्मिक प्रश्न के साथ-साथ राजनैतिक प्रश्न भी बन गया था।

इसलिए, राजनैतिक दर्शन का सब से प्रमुख प्रश्न यह हो गया कि क्या प्रजाजनों को अपने शासकों का विरोध करने का अधिकार है—यह विरोध अच्छे कारणों के आधार पर और ईसाई सिद्धान्तों को अधिकतर रखने के लिए होना—या उनका कसब्य आँसू मूँदकर आशा पालन करना ही है तथा उनका विरोध हर स्थिति में गलत है। याद का दृष्टिकोण राजाओं के देवी अधिकार का प्राधुनिक सिद्धान्त बन गया क्योंकि राजतन्त्र के अतिरिक्त अन्य किसी शासन-प्रणाली में निष्क्रिय आशापालन करना एक बौद्धिक प्रश्न था। दूसरी ओर प्रतिरोध के अधिकार का इस आधार पर समर्थन किया जा सकता था कि राजा अपनी शक्ति जनता से प्राप्त करते हैं और पर्याप्त कारण होने पर जनता उनसे गवाल-जवाब कर सकती है। इस प्रकार, मोलहर्वी शताब्दी में ये दो सिद्धान्त प्रचलित हो गए। इन दोनों सिद्धान्तों को एक दूसरे का विरोधी समझा जाता था। परिणामों की दृष्टि से उनको एक दूसरे का विरोधी समझा जाना ठीक भी था। इस समय दोनों ही सिद्धान्त धार्मिक थे। आपे चलकर जनता के अधिकारों के सिद्धान्त को राजाओं के देवी अधिकार के सिद्धान्त की तुलना में धर्म-शासन में अलग कर देना ज्यादा आसान हुआ।

स्पष्ट है कि इनमें से कोई भी सिद्धान्त नहीं था। तथापि, इन दोनों सिद्धान्तों का प्रयोग नया था। यह सिद्धान्त कि नागरिकों को अपने शासकों की आशा का पालन करना चाहिए ईसाई धर्म की दृष्टि में एक सद्गुण का और सन्त पॉल के समय से बना आ रहा था। किसी भी ईसाई को यह सन्देह बरदापि नहीं हुआ था कि जो भी शक्तियाँ हैं, वे किसी-न किसी अर्थ में ईश्वर की हैं। लेकिन, हमारा अर्थ यह अस्वीकार करना भी नहीं था कि किसी-न किसी अर्थ में जनता भी शक्ति की स्रोत होती है। प्रिगेरी महान् की परम्परा का अनुसरण करते हुए अभी-अभी कोई सम्बन्धपूर्ण विचार निष्क्रिय आशा पालन के सिद्धान्त का समर्थन कर देता था। लेकिन, मोलहर्वी और सत्रहवीं शताब्दियों में यह कोई सामान्य विश्वास नहीं था। दूसरी ओर, यह सामान्य सिद्धान्त कि राजनीतिक शक्ति जनता से प्राप्त होती है, किताब विशेष अर्थ में प्रतिरोध का समर्थन नहीं था। इन दो सिद्धान्तों में अन्त में से एक

राजतन्त्र का समर्थक या भीरू दूसरा उसका विरोधी, सोलहवीं शताब्दी में सिरे रूप धारण किया।

### मार्टिन लूथर \*

(Martin Luther)

पहले सुधारकों के बारे में रोचक वान यह है कि मूल नैतिक प्रश्न के बारे में लूथर और काल्विन प्रायः दोनों का एक मत था। दोनों का विरोध या विचारों का विरोध करना मनी परिस्वितियों में अनुचित है। लूथर और काल्विन के चर्चों के उत्तरवालीन इतिहास को देखते हुए यह दृष्टिकोण कुछ प्रासङ्गिक प्रतीत होता है। स्काटलैंड और फ्रांस दोनों स्थानों पर काल्विन के अनुयायियों ने इस विचारधारा का प्रचार और प्रसार किया था कि धार्मिक सुधार के साधन के तौर पर राजनैतिक प्रतिरोध उचित होता है। स्काटलैंड में जॉन नॉक्स (John Knox) ने इस विचारधारा का, जो काल्विन की विचारधारा से काफी हटकर थी, प्रचार किया। काल्विन दरवार की फौजलिक पाटों के विरोध में लोकप्रिय सुधार आन्दोलन का नेता था। फ्रांस में भी काल्विन के अनुयायियों को कुछ ऐसी ही परिस्वितियों का सामना करना पड़ा। दूसरी ओर उत्तर जर्मनी की स्थिति कुछ ऐसी थी कि निश्चिन्त आशापालन करना लूथर के चर्च का एक स्थायी तत्त्व हो गया।

इस स्थिति का जो परिणाम निकला, उसमें इतिहास का एक व्यंग्य दिना हुआ है। लूथर का स्वभाव कुछ ऐसा था कि उसे व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की भावना से काल्विन की अपेक्षा अधिक सहानुभूति होनी चाहिए थी। धार्मिक मामलों में वह बल-प्रयोग पसन्द नहीं करता था। उसके धार्मिक अनुभव को ध्यान में रखते हुए यह विचार अधिक संगत भी था।

“विधर्मिता को बल के द्वारा दूर नहीं किया जा सकता। उनके लिए एक अन्य रूप की आवश्यकता है और वह साधन सलवार के तथा संघर्ष के साधन से मिले हैं। यहाँ ईश्वर के वचन को लड़ना चाहिए। यदि उससे कोई फल नहीं निकलता, तो लौकिक शक्ति इस मामले को कभी नहीं सुलझा सकती। हाँ, वह दुनिया को खून से भर सकती है।”<sup>1</sup>

लूथर के विचार से धर्म का वास्तविक तत्त्व साम्यन्तरिक अनुभव में है। यह अनुभव रहस्यात्मक होता है और इसका वर्णन नहीं किया जा सकता। उसके बाहरी रूप और पादरी वर्ग के विधि-निर्देश इस उद्देश्य को प्राप्त करने में या तो सहायक होते हैं या बाधक। विद्वानों द्वारा भौचित्य और “ईसाई व्यक्ति का पादरी तत्त्व” सम्बन्धी उसके सिद्धान्तों का यही धर्म था। यदि धर्म का यह धर्म था, तो उसकी बल-प्रयोग द्वारा किसी भी दशा में अभिवृद्धि नहीं हो सकती थी।

1. “Heresy can never be kept off by force. For that another tool is needed, and it is another quarrel and conflict than that of sword. God's word must contend here. If that avail nothing temporal power will never settle the matter, though it filled the world with blood.” (“On Secular Authority” 1523, Werke Weimar ed., Vol. XI. p. 288.)

अर्ध तथा राज्य के सम्बन्ध में सूपर के विचारों की परंपरा चौदहवीं शताब्दी से चली आ रही थी। उनमें रोमन चर्च के ऊपर जो आरोप लगाये थे रोम के दरबार की विलास प्रियता और घनाचारी जीवन, जर्मनी के मठों आदि से प्राप्त होने वाली भाषा का रोम के कोप में चला जाना, जर्मनी के चर्चों में उच्च पर्वों पर विदेशी धर्माचार्यों की नियुक्तियाँ, पोप के न्यायाधीश का भ्रष्टाचार और पापमोचन सम्बन्धी प्रमाणपत्रों की बिक्री, ये सब पुरानी शिकायतों से सम्बन्ध रखते थे। सूपर के तब का आधार यह सिद्धान्त था—इस सिद्धान्त को कभी-किसर बाद विवाद में प्रस्तुत किया था—कि चर्चें पृथ्वी के समस्त ईसाई मता-वलम्बियों की सभा हैं। पादरिया के विशेषाधिकारों तथा विमुक्तियों की घालोचना करते समये उसने पुराने पोप विरोधी तर्कों का ही प्रयोग किया था। पद सम्बन्धी अन्तर केवल प्रशासनिक सुविधा के कारण हैं, समुदाय के प्रति सभी वर्गों के मनुष्यों के कर्तव्य हैं चाहे वे जनसाधारण हों या पादरी हों। इसलिए, कोई कारण नहीं है कि लौकिक मामला में जनसाधारण की भाँति पादरी वर्ग भी उत्तरदायी न हों।

“यह सचमुच समझ में नहीं आता कि आध्यात्मिक विधि के अनुसार पादरी वर्ग की स्वतंत्रता, उन्नति और जीवन शतना ऊँचा समझा जाये मानो जनसाधारण आध्यात्मिक ईसाई ही न हों या वे चर्च के सदस्य न हों”<sup>1</sup>

यद्यपि स्वभाव से सूपर धार्मिक बन प्रयोग के विरुद्ध था और वह जानता था कि धार्मिक विधि तथा पुरोहितवाद के विरोध में सच्चे ईसाई ध्यवित को पादरी के पद पर किस प्रकार अभिषिक्त किया जाये, लेकिन वह इस बात को बिलकुल नहीं समझ सका कि धर्म धार्मिक अनुशासन और सत्ता के बिना किस प्रकार काम चला सकता है। सकोचपूर्वक लेकिन विश्वासपूर्वक यह इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि विधमिता का दमन होना चाहिए और विधमितायुक्त शिक्षा का दमन होना चाहिए। इस स्थिति में, अपनी प्रवृत्ति के बावजूद, उसने बलप्रयोग को आवश्यक समझा। पूर्ण चर्च इन दुर्बलताओं को खुद ठीक नहीं कर सका था, इसलिए इन दुर्बलताओं को ठीक करने की जिम्मेदारी लौकिक शासकों के ऊपर आ गई।

“लेकिन सबसे अच्छा और एकाग्र अवशिष्ट उपाय यह रह गया है कि राजा, शासक कुलीन, भगद और समुदाय धर्म-सुधार आरम्भ कर दें। जब जब वे ऐसा करेंगे, तो बिना और पादरी जो इस समय करते हैं, विवेक का अनुसरण करने के लिए विवश हो जाएंगे।”<sup>2</sup>

सूपर का मन भी इस प्राचीन धारणा में विश्वास था कि यह सच का सामना करने के लिए एक अस्थायी पट्टि है। उसने कहा है कि राजा और शासक “भावस्थानतावग विद्या” हैं। लेकिन उनके रोम से सम्बन्ध विच्छेद करने का व्यावहारिक परिणाम यह हुआ कि लौकिक शासन अपने आप ही सुधार का रास्ता

1. 'To the Nobility of the German Nation, 1520 (trans by Waco and Bucheim), Werke, Vol VI, p 410

2. 'On Good Works', (1520, trans by W A Lambert) Werke, Vol VI, p 259

बन गया और वही यह निर्णय करने लगा कि सुधार क्या किया जाये। वह शासन को विधमिता का निर्णायक नहीं बनाना चाहता था। लेकिन, जो शक्ति किन्हीं चीजों को लागू करती है, वह उसकी व्याख्या भी करती है। लूथर ने इन्हीं परिस्थितियों में राष्ट्रीय चर्च के निर्माण में सहायता दी। सामान्य परिस्थितियों में लूथर इन्हीं धार्मिक दुष्टता समझता।

जब लूथर धर्म-सुधार की सफलता के लिए शासकों के ऊपर निर्भर हो गया, तो उसके लिए यह भी आवश्यक हो गया कि वह इस विचार को माने कि प्रजाजनों को अपने शासकों की आज्ञाओं का सविनय भाव से पालन करना चाहिए। यद्यपि लूथर स्वयं स्वतन्त्रप्रेता था और उसका धार्मिक स्वतन्त्रता में विश्वास था, इस दृष्टिकोण को अपने मन से उसके धार्मिक विश्वासों के ऊपर कोई धरन नहीं पड़ा। उसकी राजनीति में बहुत कम दिलचस्पी थी। राजनीति में वह परिस्थितियों से बाध्य होकर ही रुचि लेता था। स्वभावतः, उसके मन में नागरिक सत्ता के प्रति महान् आदर का भाव था। वह हिंसा और राजद्रोह के द्वारा राजनैतिक दबाव डालने का विरोधी था। लूथर व्यक्तियों का नहीं, प्रत्युत् पद का आदर करता था। उसने एक बार शासकों के सम्बन्ध में कहा था कि वे "पृथ्वी पर सबसे बड़े मूख और सबसे अधिक दुष्ट हैं।" लूथर का जनसाधारण में भी विश्वास नहीं था।

"इस ससार के शासक देवता हैं और सामान्य मनुष्य रीतान हैं। सामान्य मनुष्यों के माध्यम से ईश्वर कभी कभी ऐसे कार्य करता है जो वह सीधे रीतान के माध्यम से करता। उदाहरण के लिए वह मनुष्य के पापों के दंड के तौर पर विद्रोह करवाता है।"

"मैं जनता के न्यायपूर्ण कार्य की तुलना में शासक के अन्यायपूर्ण कार्य को रुझ कर लूंगा।"

जैसी कि आशा की जा सकती है, निष्क्रिय आज्ञापालन के बर्तव्य के सम्बन्ध में उसका आग्रह जितना जोरदार हो सकता था, उतना जोरदार था।

"शासन चाहे उचित कार्य करे या अनुचित, इसी व्यक्ति के लिए यह अनुचित नहीं है कि वह उसका विरोध करे।"

"अपने से ऊँचे लोगों की आज्ञा का पालन करना और उनको सेवा करना, इससे अच्छा और कोई नहीं है। इसलिए, शक्ति, इत्या, अपवित्रता, चोरी और बेईमानी, इन उनसे बचा पाए।"

यह सही है कि अन्यायपूर्ण क्षेत्रों की भाँति इस क्षेत्र में भी लूथर की राजनैतिक विचारधारा बहुत सगत नहीं थी। उसके निष्क्रिय आज्ञापालन के सिद्धान्त में भी कुछ कठिनाइयाँ थीं। जिन शासकों के ऊपर वह निर्भर था, वे कम-से-कम विधि के अनुसार तो सम्राट् के प्रजाजन ही थे। इस स्थिति में उसे यह मानने के लिए विवश होना पड़ा कि यदि सम्राट् अपनी साम्राज्य-सत्ता से बढ जाए, तो उसका प्रतिरोध

1. Quoted by Preserved Smith. *The Age of the Reformation* (1920), pp. 594 f

2. 'On Good Works' (trans. by W. A. Lambert), *Werke*, Vol. VI, p. 256.



विया जा सकता है। उसका यह कथन उसके निष्क्रिय शाशासन के सामर्थ्य सिद्धान्त के प्रतिबल था। लेकिन, शासकों के ऊपर नफ़ाट की वास्तविक शक्ति केवल नाममात्र की थी। इसलिए, इस अस्तगति का व्यवहार में कोई विशेष महत्त्व न था। सब मिलाकर लूथर निश्चिन्त रूप से इस सिद्धान्त का समर्थक था कि शासन गत्ता या विरोध करना नैतिक दृष्टि से अनुचित है।

लूथर के सिद्धान्त का प्रभाव उसके उद्देश्य से विलगुल भिन्न निकला। वह धर्म में काल्विन की अपेक्षा अधिक उदार था। उसने ऐसे लूथरवादी राजकीय चर्चों की स्थापना की जो राजनैतिक शक्तियोग्य नियंत्रित थे और राज्य की शाखाओं के। मार्गभौम चर्चों के विपटन, उसकी धार्मिक मस्याओं और धार्मिक निगमों के दमन तथा धार्मिक विधि के अन्त न लीकिक शक्ति के ऊपर से उन मबलतम प्रतिबन्धों को हटा दिया जो मध्ययुग में बलमान रहे थे। लूथर ने धार्मिक अनुभूति की ऐकात्मिकता पर जोर दिया। उसने सामारिक शक्ति को चुपचाप शिरोधार्य करने की प्रवृत्ति का विकास किया। सम्भवतः, धर्म ने प्राध्यात्मिकता से उन्नति की, लेकिन राज्य ने शक्ति से उन्नति की। रहस्यवाद की भावना से श्रोतप्रोत लूथर के चर्चों की विनम्रता उस धर्म के विरोध में थी जो काल्विन के चर्चों में विरगित हुआ। यहाँ सामारिक गतिविधि और सामारिक सफलता भी ईसाई चर्चों में परिगणित की गयी।

### काल्विनवाद और चर्चों की शक्ति

(Calvinism and the Power of the Church)

हार्लेण्ड, स्वाटलैण्ड और अमेरिका में काल्विन के चर्चों में सम्पूर्ण पश्चिमी यूरोप में प्रतिरोध के सिद्धान्त का विकास किया। यह अन्तर स्थल काल्विन के इरादों पर निर्भर नहीं था। निष्क्रिय शाशासन में लूथर की भाँति उनका भी विश्वास था। यह जर्मन सुधार की अपेक्षा अधिक जानूती और सत्तावादी था। जहाँ तक काल्विन की धार्मिक विचारधारा में अन्तर का सम्बन्ध है, इसका लूथर से परोक्ष सम्बन्ध था और भिन्न परिस्थितियों में उसका इतिहास भिन्न होता। मुख्य बात यह है कि काल्विनवाद मुख्य रूप से, फ्रांस और स्वाटलैण्ड में सरकारों के विरोध में था और इस बात की कोई उम्मीद नहीं थी कि वह उनका समर्थक बन जाए या उन्हें हथिया ले। काल्विन ने प्रतिरोध की दृष्टता के सम्बन्ध में भी कुछ जोरदार बयान दिए थे। ये बक्तव्य जियोया में स्वाभाविक थे और फ्रांस में भी उस समय तक उचित थे जब तक कि सफल सुधार की आशा थी। बाद में जब यह आशा पुरी नहीं हुई, उसके अनुयायियों ने इन बक्तव्यों को अस्वीकृत हो जाने दिया और उन स्थान पर विलगुल विरोधी बक्तव्यों को मान्यता दी। जॉन नॉक्स (John Knox) ने काल्विन की छोटी-मोटी निशाओं से साब उठाने का प्रयास किया, लेकिन इस गिनति में कोई साथ परिवर्तन नहीं हुआ।

सबसे धार्मिक रूप में काल्विनवाद ने न केवल प्रतिरोध का ही सम्बन्ध दिया, बल्कि यह उदारवाद, सधिधानवाद तथा प्रतिनिधिक सिद्धान्तों, इन सब के

विरुद्ध था। जहाँ उसे स्वतन्त्र श्रेय प्राप्त था, वहाँ उसने एक विशिष्ट धर्मतन्त्र (Theocracy) का विकास किया। यह धर्मतन्त्र एक प्रकार का अत्यन्त या ग्राह्यरी वर्ग तथा बुद्धिी वर्ग के गठबन्धन से धनता था। जनमाधारण की इत्ने प्रसन्न रखा जाता था। सामान्य रूप से यह अनुदार, दमनमूलक और प्रतिनिधायी था। जेनेवा में काल्विन का शासन इसी प्रकार का था। मेगाचोलेट्ज़ में प्युलिंन शासन का भी कुछ यही रूप था। यह मही है कि सिद्धान्त रूप में काल्विन अपने और चर्च के समन्वय का विरोधी था। इसी कारण पर उसने जूरिख में सिदाती के सुधार का विरोध किया था। इसीलिए, काल्विन के समर्थकों ने इंग्लैण्ड में राजा को राष्ट्रीय चर्च का प्रयास बनाने का सर्वे विरोध किया। इसका उद्देश्य यह नहीं था कि राज्य पादरियों के प्रभाव से मुक्त रहे, बल्कि इसका कारण बिलकुल उल्टा था। चर्च की अपने सिद्धान्तों और आचारों को निश्चित करने का पूरा अधिकार होना चाहिए। उसे दुराग्रही अनुपायियों के ऊपर अपना अनुशासन लागू करने में लौकिक शक्ति का पूरा समर्थन प्राप्त होना चाहिए। जेनेवा में धर्म-वहिकार का परिणाम यह होता था कि व्यक्ति कोई पद नहीं धारण कर पाता था। मेगाचोलेट्ज़ में नागरिक अधिकार केवल चर्च के सदस्यों तक ही सीमित थे। इस दृष्टि से काल्विन का चर्च सम्बन्धी सिद्धान्त राष्ट्रीय कैथोलिकों की तुलना में अष्टाधुनीन धर्मवाद के अधिक निकट था। यही कारण है कि राष्ट्रीय चर्चों के सदस्यों को काल्विनिस्ट और जैगुएट एक ही वस्तु के दो नाम प्रतीत होते थे। दोनों ही भाष्यात्मिक सत्ता को उच्च और स्वतन्त्र मानते थे और दोनों का ही यह विचार था कि कट्टरता और नैतिक अनुशासन के बारे में उनके निर्णयों को लौकिक शक्ति कार्यान्वित करे। काल्विन शासन ने ईसाई परम्परा की दो सतवारों को चर्च में रखा और लौकिक सत्ता का निर्देशन लौकिक दायकों को नहीं बल्कि पादरी वर्ग के हाथों में सौंपा। इसका परिणाम था : सन्तों का एक प्रसन्न शासन : इसमें राज्य अपने भेदियों द्वारा व्यक्ति के अन्तरंग से अन्तरंग कामों का पता रखता था, सार्वजनिक व्यवस्था की साम्य रखने, व्यक्तिगत पावारों पर नियन्त्रण रखने और मुझ सिद्धान्त तथा उपायों की रक्षा करने में बहुत कम अन्तर था।

काल्विन के धर्म में विशिष्ट सिद्धान्तों—निर्वाचन और उपनम्पदा (fore-ordination) का भी—उनके इन व्यावहारिक परिणामों से सम्बन्ध था। यह सिद्धान्त कि मनुष्यों का वचन केवल अपनी योग्यता के आधार पर ही नहीं होता, बल्कि ईश्वरीय कृपा के फलस्वरूप होता है, मनुष्य के सारे प्रयत्नों को व्यर्थ करता प्रतीत होता है। सन्तों, नास्तिक में इसका बिलकुल उल्टा अर्थ हुआ। काल्विन के धर्म में रहस्यवाद और शक्तिवाद की वह कोई भूलक नहीं थी जो ऊपर के धार्मिक अनुभव में छिपी हुई थी। यास्तव में काल्विन का नीति शास्त्र धर्म का नीति-शास्त्र था। काल्विन के धर्म का मूलमन्त्र था—मनुष्य ईश्वर का चुनाव हुआ उपकरण है। मनुष्य की इच्छा को पीतादी और उसने हृदय को कटोर बनाने के लिए इनके प्रच्छा और कोई सिद्धान्त नहीं हो सकता था। काल्विन के नियतिवाद के सिद्धान्त का सार्वभौम दृष्टता की धर्ममान सम्मानना में कोई सम्बन्ध नहीं था। काल्विन का तो कुछ ऐसा

विश्राम या कि सारे सतार में अद्वैत-सैनिक अनुशासन छाया हुआ है। काल्विन ने सतार और मनुष्य के ऊपर ईश्वर की प्रभुता का भरपूर ध्यान दिया है। उसने मनुष्य को प्रेम की उतनी शिक्षा नहीं दी जितनी धारम नियन्त्रण, अनुशासन और जीवन-संरक्षण में अपने साधियों के प्रति सम्मान को दी। ये ही पुरिटन धर्म की सर्वमौल्य नैतिक शिक्षाएँ बन गईं। इन नीतिशास्त्र ने ही काल्विन के धर्मों को प्रोटैस्टेंट धर्म का विशेष रूप से उग्र भाग बना दिया। निर्वाचन की दृष्टि उग नैतिक सुधारक की स्वैच्छाकारी वृत्ति ने काफी अनुकूल पड़ती थी जितने प्रति मानवजाति के उद्धार का पीछा उठा रता था।

उपगम्यता (fore-ordination) का सिद्धान्त लोगों के हाथों से दासता की शक्ति देने का सिद्धान्त था। काल्विन ने ऊपर की रहस्यारमक धार्मिक अनुभूति का प्रभाव था। एक प्रकार से काल्विन ने धोखे में तस्वाधो को अधिक महत्व दिया। ऊपर की दृष्टि में इन गस्वाधो का केवल सांसारिक महत्व था। इसका अभिप्राय धर्म की स्वतन्त्रता नहीं था, बल्कि इससे बिलकुल उल्टा था। ये "भक्ति के बाहरी साधन हैं।" इसलिए, दासता का पक्ष कर्त्तव्य यह है कि यह ईश्वर की शुद्ध उपासना कायम रहे और मूर्तिपूजा, नास्तिकता, तथा मशरूक जैसी बुराइयों का निवारण करे। काल्विन ने लौकिक शक्ति के कर्त्तव्यों पर रोचक प्रकाश डाला है। उसका कहना है—

"जब तक हम मनुष्यों के बीच में रहते हैं, लौकिक शासन का यह कर्त्तव्य है कि यह ईश्वर की बाहरी उपासना का समर्थन और निराल करे, शुद्ध धर्म और धर्मके सम्मान को रखा करे, दुर्गम जीवन को मानव समाज के अनुकूल बनाए, हमारे आचरण को न्यरागत करे, मनुष्य-मनुष्य के बीच एकता स्थापित करे और सम्पूर्ण समाज में शांति तथा व्यवस्था बनाए रखे।"

यह सही है कि काल्विन ने ईसाई धर्म के इस पुराने सिद्धान्त को दोहराया कि राज्य धार्मिक विश्वास को धलपूर्वक आरोपित नहीं किया जा सकता लेकिन उसने व्यवहार में नैतिकता लागू करने की राज्य की शक्ति के ऊपर कोई भ्रम नहीं रखा।

काल्विन ने आचार्य और सिद्धान्तों के ऊपर एक प्रकार का बुरा नियन्त्रण और अनुशासन स्थापित कर दिया। उसने पादरी धर्म के ऊपर प्रबल प्रभाव डाला। काल्विन का सिद्धान्त धर्म प्रोटैस्टेंट सिद्धान्तों से एक धाम में घेर घाने लाया हुआ था—यह शक्तिशालिता का विरोधी था और साफ ही उसने धर्म दासता में प्रतिनिधित्व के सिद्धान्त का भी कुछ स्थान था। धर्म के मुहुर पदाधिकारी बरिष्ठ पदस्थों द्वारा चुने जाते थे। इन पदस्थि के द्वारा नियन्त्रण लागू करने से दासता होती थी। काल्विन का उद्देश्य न तो यही था कि धर्म में लोकतन्त्र की स्थापना की जाए और न यही था कि पादरी धर्म के प्रभाव को कम किया जाए। काल्विनवाद के धारम्भिक रूपों में भी ऐसा नहीं किया गया था। सिद्धान्त में धर्म की शक्ति सम्पूर्ण ईसाई समाज के ऊपर थी। जेनेवा में इन शक्ति का प्रयोग एक शासन-संस्था करता था जिसमें कुछ पादरी तथा टाउन कीमित द्वारा नाममात्र की चुने गए शक्ति बरिष्ठ प्रतिनिधि होते थे। वास्तव में पादरी धर्म की शक्ति धनीम थी, प्रतिनिधि

तो केवल नाममात्र का ही था। यह विचार था कि शासक मण्डल सम्पूर्ण चर्च को शक्ति का प्रयोग करता है। शुरू में बरिष्ठ सदस्य समस्त धर्मविलम्बियों का प्रतिनिधित्व नहीं करते थे। ये इस धर्म में तो बाद में प्रतिनिधि बने जब प्रेसबिटेरियन चर्चों ने निर्वाचन की योजना ग्रहण की। बाद की धार्मिक संस्थाओं की बंठकों में जिस रूप में स्वशासन दिखाई देने लगा था, काल्विन के चर्च में वह भी नहीं था।

तथापि, स्काटलैंड में काल्विनवाद में प्रतिनिधित्व का सिद्धान्त कुछ इस तरह आ गया था कि राजनैतिक दृष्टि से उसका महत्त्व था। स्काटलैंड के चर्च की सामान्य सभा अपनी शाखाओं और उपशाखाओं के सहित वहाँ की मसद् से अधिक प्रतिनिधिक थी। स्काटलैंड की मसद् का संगठन सभी सामन्ती ही था। स्काटलैंड में धर्म सुधार मुख्य रूप से एक लोकप्रिय और राष्ट्रीय आन्दोलन था। वह कैंपोलिक राजदरबार और बुलीन वर्ग के, जिसका फल से घनिष्ठ सम्बन्ध था, विरुद्ध था। लेकिन इसका कारण यह नहीं था कि काल्विनवाद शुरू में जनता के अधिकारों अथवा प्रतिनिधित्व का समर्थक था। राजनैतिक दृष्टि से उसका ऐसा कोई उद्देश्य न था। चर्च के शासन में विशेषताएँ बाद में ही आ सकी थीं।

काल्विनवाद राजतन्त्र का भी विरोधी था। लेकिन, यह किसी सकारात्मक दृष्टिकोण का परिणाम न होकर नकारात्मक दृष्टिकोण का परिणाम था। यह बात सच थी, सोलहवीं शताब्दी के उत्तरकाल में लोग इसको सच मानते भी थे कि काल्विनवाद चर्च को ऐसी किसी शासन प्रणाली का निष्पत्त नहीं करता था जो राष्ट्रीय चर्च का रूप धारण कर लेगी और जिसका लौकिक प्रधान कोई राजा होगा। इसका कारण यह था और इसकी हम पहले ही चर्चा कर चुके हैं कि काल्विन आध्यात्मिक शक्ति को लौकिक शक्ति से उच्चतर मानता था और इसलिए वह पादरी वर्ग को राजकीय चर्च के लौकिक प्रधान के नियन्त्रण से भी स्वतन्त्र रखना चाहता था। काल्विनवाद और कैंपोलिक धर्म में इस दृष्टि से मुख्य अन्तर यह था कि काल्विनवाद ने तो चर्च को सामान्य रूप से स्वामत्तवासी बना दिया था और आध्यात्मिक शक्ति विदापो के हाथ में नहीं रखी थी। राष्ट्रीय चर्चों में विदापो को रोम से भ्रतण कर दिया गया था। अब वे चर्च में राजकीय शासन चलाने के सबसे उपयुक्त साधन हो गए थे। इन परिस्थितियों में राष्ट्रीय चर्चों ने विदापो की शासन-प्रणाली (episcopalianism) को अपनाया। राजा जेम्स के इस सूत्र का कि "विदाप नहीं, राजा नहीं", यही कारण था। यह सूत्र काल्विनवादी प्रेसबिटेरियन चर्चों ने लम्बे और सूक्ष्म अनुभव पर आधारित था। इन्हीं कारणों से काल्विनवाद का चर्च शासन विरोधी दलों को भाग्य रहा। वह जनता में प्रिय नहीं हुआ। यद्यपि वह राजतन्त्र का विरोधी नहीं था लेकिन राजतन्त्र से उदासीन अह्वर था। दूसरी ओर राजतन्त्र को अधिक अनुकूल चर्च शासन प्राप्त हो सक्ते थे।

### काल्विन और निष्क्रिय आज्ञापालन (Calvin and Passive Obedience)

काल्विन के राजनैतिक विचारों का सबसे महत्त्वपूर्ण तत्त्व यह है कि उसने कुल मिलाकर निष्क्रिय आज्ञापालन का दृढ़तापूर्वक आग्रह किया है। इस क्षेत्र में

यह लूथर के साथ सहमत हैं। खूबि, लौकिक शक्ति मुक्ति का बाहरी साधन है, इसलिए शासक का पद अत्यन्त सम्माननीय है। यह ईश्वर का प्रतिनिधि है और उसका विरोध करना ईश्वर का विरोध करना है। व्यक्तिगत आदर्शों का सामन करने का कर्तव्य नहीं है। इसलिए, उसके लिए यह बहस करना कि राज्य की सबसे अच्छी स्थिति क्या है, बेकार है। यदि किसी चीज में सुधार करना आवश्यक है, तो उसमें यह ध्यान देने का बड़ा से बड़ा चाहिए। उसे खुद सुधार में हाथ नहीं डालना चाहिए। उसे अपने बर्तों के आदेश के बिना कोई काम नहीं करना चाहिए। यदि कुछ लोगों को सराव शासक मिलता है तो यह उनके पाप के कारण है। लोगों को सराव शासक का भी उसी भाव से आज्ञापालन करना चाहिए जिस भाव से वे अच्छे शासक का आज्ञापालन करते हैं। इसका कारण यह है कि लोग व्यक्ति का आज्ञापालन नहीं करते, वे पद का आज्ञापालन करते हैं। वास्तविक गौरव पद का ही है। यह सही है कि सोलहवीं शताब्दी के राजाओं के देवी अधिकार के समस्त समर्थकों की भाँति काल्विन ने भी प्रजाजनों के प्रति राजाओं के कर्तव्यों का समाख्यान किया है। विधाता की अक्षत विधि जिस प्रकार प्रजाजनों के ऊपर लागू होती है, उसी प्रकार शासकों के ऊपर भी। निरूपित शासक ईश्वर का विद्रोही होता है। अपने परबर्ती लॉक (Locke) की भाँति उसका भी यह विचार था कि ध्वंसकार विधि नैतिक रूप से अनुचित कार्यों के लिए दण्ड की व्यवस्था करती है। लेकिन, निरूपित शासक को दण्ड देना ईश्वर का काम है, प्रजाजनों का नहीं। काल्विन के लिए यह दृष्टिकोण ग्रहण करना स्वाभाविक ही था—कुछ तो देनेवाले म उसकी स्थिति देखने हुए और कुछ इस भाँति के कारण कि शायद काल्विन का धर्म शासक के राजाओं का धर्म माना जाए।

काल्विन के राजनैतिक प्रतिरोध के सिद्धान्त में एक तत्व ऐसा था जो स्वयं काल्विन की रचनाओं में तो कम महत्त्व रखता था लेकिन जिनका उसने अनुपायियों ने धागे धतकर विपुल विस्तार किया। उसने बताया कि कुछ सविधानों में कतिपय 'छोटे शासक' होते हैं जिनका कर्तव्य राज्य के प्रधान के अत्याचारों का विरोध करना और उनके जन्तता की रक्षा करना होता है। यह प्राचीन रोम के सीनैट्रियनों जैसे पदाधिकारियों के सम्बन्ध में विचार कर रहा था। जहाँ सविधान इन प्रकार के छोटे शासकों का उल्लेख कर देता है, प्रतिरोध का अधिकार सीधे ईश्वर से प्राप्त हो जाता है। यह जनता का प्रतिरोध करने का सामान्य अधिकार नहीं रहता। प्रभुसत्ता सभी शासकों के पास समुक्त रूप में रहती है। यदि एक शासक इसका अधिकार करता है तो दूसरा शासक इन अनिष्कर्मणों को रोक देता है। छोटे शासकों के इन सिद्धान्तों को काल्विन के कुछ अनुयायियों ने बहुत अधिक महत्त्व दिया। एक बार निष्क्रिय आज्ञापालन का सिद्धान्त छोड़ दिया गया। सबसे पहले यह स्काटलैंड में छोड़ा गया था और इसके बाद ध्यान में—वही प्रतिरोध करने का अधिकार निजी व्यक्तियों के पास नहीं प्रत्युत छोटे शासकों के पास जनता के स्वाभाविक नेताओं के पास रह गया। यह सिद्धान्त जाता है प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त

का ही मौम्य रूप था। काल्विन ने जनता के अधिकारों के किसी सिद्धान्त का प्रतिपादन नहीं किया था। शासक का यह दायित्व कि वह विधिसम्मत रीति से शासन करे, ईश्वर के प्रति है जनता के प्रति नहीं। उसकी दृष्टि ईश्वर के कानून द्वारा पर्याप्त है, जनता के अधिकारों द्वारा नहीं। यदि किसी शासन में ईश्वर के प्रतिरोध का अधिकार स्वीकृत है, तो यह अधिकार ईश्वर की ओर से आता है, जनता की ओर से नहीं।

यह बात अपेक्षाकृत कम महत्व की है कि काल्विन के अपने राजनैतिक विचार राजतन्त्रात्मक न होकर अभिजाततन्त्रात्मक थे। उसके दर्शन में केवल एक राजा के लिए ही स्थान था। वह राजा ईश्वर था। इसलिए, वह राजनैतिक दृष्टि के लिए किसी एक व्यक्ति या परिवार के चुनाव को दैवी राजतन्त्र के खिताफ मानता था। उसके इस विचार को प्राचीन अभिजाततन्त्रात्मक गणराज्य के मानवतावादी ध्येयन से बल मिला था। इस्टीम्यूट्स में उसकी दृष्टि को स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है। उसने मिश्रित शासन के सम्बन्ध में पोलियियस के प्राचीन तर्कों को फिर से दुहराया था। उसने भ्रानुवशिक राजतन्त्र की सिसरो की भाँति ही कठोर आलोचना की है। उसकी लोकतन्त्र की निन्दा प्लेटो की तरह ही कड़वी है। उसने मनाबापटिस्टो की भी भर्त्सना की है और उन्हें "भूसे के चूहे" बताया है। काल्विन के अपने सामाजिक और राजनैतिक विचार अभिजाततन्त्र की ओर झुके हुए थे। यह काल्विनवाद का सामान्य भावप्रह रहा। हाँ, उसके कुछ वामपक्षी सम्प्रदायों में इससे कुछ भिन्न विचार उपलब्ध होते हैं।

काल्विन का राजनैतिक सिद्धान्त कुछ अस्थिर ही चीज था। इसका कारण यह नहीं था कि काल्विन का सिद्धान्त असम्बद्ध रहा हो। इसका वास्तविक कारण यह था कि उस पर परिस्थितियों का बड़ी आसानी से प्रभाव पड़ सकता था। एक ओर तो उसने सविहित सत्ता के प्रति किए जाने वाले समस्त विरोध को दुष्टतापूर्ण बताया। लेकिन, दूसरी ओर उसका मूल सिद्धान्त यह था कि चर्च को शुद्ध सिद्धान्त की घोषणा करने का और लौकिक शक्ति की सहायता से सार्वभौमिक नियन्त्रण स्थापित करने का अधिकार है। यह एक माना हुआ निष्कर्ष था कि यदि किसी राज्य का शासक काल्विन द्वारा प्रतिपादित सत्य को स्वीकार नहीं करेगा और अनुशासन को लागू नहीं करेगा तो उसे अपने प्रजाजनो के आशापालन का अधिकार नहीं रहेगा और प्रजाजनो के लिए उसका विरोध करना आवश्यक हो जाएगा। जहाँ शासन की बदलने का कम अपसर होता और प्रतिरोध के द्वारा ज्यादा लाभ की उम्मीद होती है, वहाँ इस परिणाम की आसानी से उम्मीद की जा सकती थी। सोलहवीं शताब्दी के उत्तरकाल में स्काटलैंड और फ्रांस दोनों देशों में काल्विन के अनुयायियों की इसी स्थिति का सामना करना पड़ा।

जॉन नॉक्स

(John Knox)

इस स्थिति को सबसे पहले जॉन नॉक्स ने बदला। इसका कारण यह नहीं था कि जॉन नॉक्स कुछ विरोध मौलिक था। इसका प्रधान कारण स्काटलैंड में प्रोटेस्टेंट

धर्म की विशेष परिस्थितियों थीं। १५५८ में स्वाटलैंड के कैथोलिक धर्माधिकारियों ने नॉक्स को देशान्तरिता दे दिया और उसे मृत्यु का दण्ड दिया। इस समय भी नॉक्स के प्रोटेस्टेंट अनुयायियों की संख्या काफी थी। स्वाटलैंड का राजा फ्रांस का मित्र था और क्वैटर कैथोलिक था। इन परिस्थितियों में नॉक्स को प्रतिरोध के सिद्धान्त से ही कुछ साधन ही सक्ता था। उसे धन्य किसी नीति से लाभ होने की कोई आशा नहीं थी। नॉक्स ने इन्हीं माथनों से दो साल के भीतर ही स्वाटलैंड में धर्म-सुधार सम्पन्न किया। उसने स्वाटलैंड के कुलीनों, धर्माचार्यों और जनसाधारण के नाम धरणी एक धरणी निवाली। इस धरणी में उसने बताया कि प्रत्येक व्यक्ति का यह कर्तव्य है कि वह सभ्यता का पालन करे। जो लोग जनता को उसकी धारणा का भोजन नहीं देते या उसे ईश्वर के वचनों से दूरी रखते हैं, उन्हें प्राणदण्ड मिलना चाहिए।

मूलतः, नॉक्स काल्विन के सिद्धान्तों से नहीं हटा। उसने ईसाई सिद्धान्त की काल्विन द्वारा की गई अबाध्य व्याख्या को स्वीकार किया और वह भी माना कि जो लोग धर्म के अनुशासन को इच्छापूर्वक स्वीकार नहीं करते, उनके खिलाफ धर्म को कठोर कार्यवाही करनी चाहिए। प्रत्येक ईसाई का यह कर्तव्य है कि वह धरणी धर्म का और उसने अनुशासन का दृढ़तापूर्वक पालन करे। नॉक्स यहाँ तक तो काल्विन के सिद्धान्त को मानता है। इसके अग्रे वह उसमें कुछ संशोधन करता है। स्वाटलैंड में कैथोलिक राजा का कैथोलिक रीजेंट है। यह रीजेंट सभ्यता को स्वीकार करता है और मूर्तिपूजा धरणी कैथोलिक धर्म को मानता है। इस स्थिति में सभ्य धर्म के अनुयायी क्या करें? नॉक्स ने जोर देकर कहा कि जहाँ राजा ईश्वर के वचन सम्मान और शौर्य के प्रति कृतज्ञ जाता है, वहाँ उसका दमन आवश्यक है। इन परिस्थितियों में उसने काल्विन के निष्क्रिय शासकपालन के सिद्धान्त को अस्वीकार कर दिया।

“आत्मकल सब मनुष्यों का सामान्य गीत यह है कि हमने राजाओं का आचरण करना चाहिए चाहे वह अच्छे हों या बुरे क्योंकि ईश्वर ने ऐसा ही आदेश दिया है। लेकिन जिन लोगों ने ईश्वर के नाम को इस तरह से कलंकित किया है, ईश्वर उन्हें दण्ड देगा। जब राजा अन्याय करते हैं तो यह कहना कि ईश्वर ने उनकी आशापालन का आदेश दिया है, नाराजता है और यह नाराजता उसी प्रकार की है जैसे यह कहना कि ईश्वर ने सभ्यता में अन्याय का सुजन किया और यह उसे बनाए हुए है। मूर्तिपूजा, नास्तिकता और ऐसे ही अन्य अपराधों का दण्ड केवल उन राजाओं और शासकों को ही नहीं मिलना जो उन्हें करते हैं। जो लोग राजाओं को ऐसा करने से नहीं रोक्ने के भी अपराधी हैं और इसलिए दण्ड के पात्र हैं।”<sup>1</sup>

नॉक्स ने कुछ धरणी में ऐसा आभास मिलता है मानो राजा धरणी धरणी निर्वाचन के द्वारा प्राप्त करते हैं और इसलिए वे जनता के प्रति उत्तरदायी हैं।<sup>2</sup>

1 *Appellation - Works* (ed Laing) Vol IV, pp 400-501 के एकिकर्षा विवेका में लिखी गई थी। विक्टरियन युग में नॉक्स ने अपने ग्रन्थ *How superior Powers ought to be obeyed* में जो उत्तरी धर्म प्रसारित हुआ था, उसी प्रकार के विचार प्रकट किए हैं। समग्र, दोनों ग्रन्थों ने सहयोग से कार्य किया था। देखिए J. W. Allen, *Political Thought in the Sixteenth Century* (1928), p 110

2 *The Second Blast of the Trumpet* (1559)

लेकिन यह बात साफ नहीं है। मुख्य बानें दो हैं। एक—उसने काल्विन के इस दिक्कत को छोड़ दिया कि प्रतिरोध हमेशा गलत होता है। दो—उसने धार्मिक मुद्दों के लिए प्रतिरोध का समयन किया है। उसका दृष्टिकोण धार्मिक कृतव्य के आधार पर टिका हुआ था लोक अधिकारों के आधार पर नहीं। इसके कारण काल्विन का एक सम्प्रदाय राजकीय व्यक्ति के खिलाफ हो गया और उनमें विद्रोह को उचित ठहराना दूसरा कदम प्राप्त म उठा वहाँ धार्मिक विद्रोह ने काल्विन के दल को कैथोलिक राजतन्त्र के खिलाफ कर दिया। यहाँ इन सिद्धान्त का विकास हुआ कि राजा की शक्ति जनता से प्राप्त होती है और राजा जनता के प्रति उत्तरदायी है। लेकिन, अभी तक यह प्रश्न घम न ही जड़ा हुआ था। नाक्स के क्रांतिकारी या राजतन्त्र विरोधी विचारों का विकसित रूप। *Indicae contre tyrannos* जैसी कृति में देखा जा सकता है।

### Selected Bibliography

- A History of Political Thought in the Sixteenth Century* By J W Allen London 1925 Part I
- Calvin's Staatsanschauung und das knoessionelle Zeital er* By Hans Borron Berlin 1924
- Calvin and the Reformed Church* By A M Fairbairn. In *The Cambridge Modern History*, Vol II (1903), Ch XI
- Das Naturrecht bei Luther und Calvin* By Alfred Grobmann Harburg Wilhelmsburg 1935
- Der Staat in Calvin's Gedankenwelt* By Hans Mauscher Leipzig 1923
- The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation* Ed F J C Hearnshaw, London 1925 Chs VII and VIII
- John Ponet (1516 ?—1556)* By Winthrop S Hudson Chicago 1942
- 'Luther* By T M Lindsay In *The Cambridge Modern History* Vol II (1903) Ch IV
- Calvin and the Reformation* By James Mackinnon London, 1936
- The Anglican Settlement and the Scottish Reformation* By F W Maitland In *The Cambridge Modern History*, Vol. II (1903) ch XVI
- The Political Consequences of the Reformation* By Robert H Murray, London 1926
- The Life and Letters of Martin Luther* By Preserved Smith Second edition Boston 1914
- The Age of the Reformation* By Preserved Smith New York, 1920
- The Social Teaching of the Christian Church* By Ernest Troeltsch Trans by Olive Wyon 2 Vols London 1931 Ch III
- The Political Theories of Martin Luther* By H L Ward New York 1910
- The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* By Max Weber Trans. By Talcott Parsons, London, 1930



## राजतन्त्र-समर्थक और राजतन्त्र-विरोधी सिद्धान्त (Royalist and Anti-Royalist Theories)

जिस समय १५६४ में काल्विन की मृत्यु हुई थी, धार्मिक युद्धों के लिए भूमि तैयार हो गई थी। लूयर के गवर्नर, इन युद्धों के सत्कार को रखा से भर दिया। जर्मनी में राज्यक्षेत्र के बँटवारे में वहाँ के विभिन्न शासकों के बीच नफरत पुरू हो गया। इस प्रवस्था में धार्मिक स्वतन्त्रता के मूल प्रारंभ पर प्राग्रह करने का प्रवृत्ता न रहा। नीदरलैंड में उगने विदेशी शासन के विरुद्ध विद्रोह का रूप धारण किया। स्पेन की तरह इंग्लैंड में भी राजकीय शक्ति की उच्चता में सप्रहवी शताब्दी में देश को गृह युद्ध से बचा लिया। लेकिन, फ्रांस और रनाटलैंड में दल-समर्पण द्वारा जिनके इन राष्ट्रों की स्थिरता के लिए खतरा पैदा कर दिया। फ्रांस में १५६२ और १५६८ के बीच आठ गृहयुद्ध हुए। इन गृहयुद्धों में सेंट बार्थोलोम्यू (St. Bartholomew) का हत्याकाण्ड हुआ और दोनों तरफ से काफी खून-साराबी हुई। इससे न केवल सुव्यवस्थित शासन में ही बाधा पैदा हुई, बल्कि खुद सभ्यता के लिए ही संकट पैदा हो गया। इन परिस्थितियों में राजकीय या सबसे महत्वपूर्ण अध्याय सोलहवीं शताब्दी में फ्रांस में लिखा गया। फ्रांसीसी शताब्दी में इंग्लैंड में गृहयुद्धों में जिस चिन्तन का निरूपण किया गया था, वहाँ उसके विरोध की मुख्य धारें सामने आईं। जनता के प्रतिरोध के अधिहार का सिद्धान्त और राजाओं के देवी अधिकार का सिद्धान्त धार्मिक राजनैतिक सिद्धान्तों के रूप में प्रास में ही धारण हुए।

### फ्रांस में धार्मिक युद्ध

#### (Religious Wars in France)

सामान्य रूप से इंग्लैंड और फ्रांस का राजनैतिक विषय एक सा ही था। हाँ, उनमें कुछ महत्वपूर्ण अंतर थे। इन दोनों ही देशों में नवीन राजतन्त्र ने राष्ट्रीय एकता का निर्माण किया और धार्मिक केन्द्रीकृत शासन को जन्म दिया। इंग्लैंड में राजतन्त्र का काम सामान्य था। वहाँ प्रांतीय और स्थानीय स्वतन्त्रता की भावना फ्रांस की तुलना में कमजोर थी। फ्रांस में राजा की शक्ति केवल गृहयुद्ध के बाद ही बढ़ सकी थी। इसके विपरीत, फ्रांस में इंग्लैंड की तरह समन्वय परम्परा भी नहीं थी। यद्यपि द्यूबर्गों के शासन में कुछ समय के लिए समन्वय की शक्ति निष्प्राण हो गई थी लेकिन फ्रांसिस में वह अपने पैरों पर खड़ी हुई और उनसे राष्ट्रीय सरकार का रूप धारण किया। इन दोनों देशों में राष्ट्रीय एकीकरण की स्थापना भिन्न भिन्न रीतियों से हुई थी। इसलिए, उनका राजनैतिक विचार भी भिन्न भिन्न रूपों में विकसित हुआ। चूंकि इंग्लैंड में मोतर्सी

सत्ताब्दी में राजा की शक्ति को कोई खास सतरा पैदा नहीं हुआ था, इन्हीं वहाँ राजकीय निरकुशता अथवा राजा की सम्पूर्ण प्रभुत्व-मन्मथता का निदान विकसित नहीं हुआ। इसके विपरीत, फ्रांस में सोलहवीं शताब्दी के अंत तक यह सिद्धान्त प्रभावी हो गया। जिस समय इंग्लैण्ड में सत्रहवीं शताब्दी में राजा की शक्ति का विरोध बढ़ा, उस समय विवाद राजा और राष्ट्रीय मसद् के बीच था। फ्रांस में ऐसा होना संभव नहीं था। फ्रांस में राजा की निरकुशता के अन्त होने का कारण यह था कि उसका मध्ययुगीन स्थानवाद (particularism) के सम्बन्ध था जो केन्द्रीकृत राष्ट्रीय शासन से मेल नहीं खाता था।

फ्रांस में तथा अन्य स्थानों पर धार्मिक मतभेदों का धार्मिक और राजनैतिक शक्तियों से गहरा सम्बन्ध हो गया था। फ्रांस में पहले केन्द्रीकृत राजतन्त्र था। मैकियावेल्लो ने इसे सर्वश्रेष्ठ राजतन्त्र बताया था। लेकिन, सोलहवीं शताब्दी तक भाते-भाते इसमें अनेक बुराईयाँ पैदा हो गई थीं। बुराधान और न्याय-व्यवस्था सम्बन्धी अनेक दोषों तथा राजव्यवहारियों की अहम्मन्याओं ने एक प्रकार की प्रतिक्रिया को प्रारम्भ कर दिया था। प्रातों, कुत्तियों, न्यूनाधिक रूप से स्वशासी नापों और मध्ययुगीन संस्थाओं के विशेषाधिकारों ने केन्द्रीकृत राजशक्ति की अनेकानेक प्राथमिक संस्थाओं को कमजोर कर दिया था। इन में से कोई प्रश्न विद्युत् रूप से प्रोटेस्टेंट अथवा कैथोलिक नहीं था, लेकिन दोनों ही धार्मिक पक्षों ने उनका यथा शक्यता अपनी स्वायत्तता में प्रयोग किया। ह्यूगेनोट (Huguenots) की यह बड़ी दुर्बलता थी कि वे सामान्य रूप से राजा के विरोध में स्थानीय विदेश-धिकारों के समर्थक थे। राजनैतिक विकास का एक स्थायी मोड़ इस तथ्य से प्रकट होता है कि राजा की व्यक्तिगत दुर्बलता के बावजूद, गृहयुद्धों के बाद राजकुमार और भी शक्तिशाली रूप में अग्रणी हुए। भागे चलकर उसने प्रतिक्रिया और शक्ति दोनों को पराजित कर दिया। सोलहवीं शताब्दी के अंत में राजकीय निरकुशता के प्रचलित सिद्धान्त के अन्तगंत कारणर केन्द्रीकरण सम्भव हो सका। धार्मिक क्षेत्र में इसका अभिप्राय राष्ट्रीय कैथोलिक धर्म की विजय था। यह जेसुइटों द्वारा प्रतिपादित पोपशाही के दावों के भी विरुद्ध था और काल्विनिस्टों द्वारा प्रतिपादित स्थानवाद की शक्तियों के भी।

फलतः, गृह-युद्ध प्रारम्भ होने के बाद फ्रांस में जिस राजनैतिक साहित्य का निर्माण हुआ, वह मुख्य रूप से दो प्रकार का था। एक ओर तो वे रचनाएँ थीं जो राजपद के गौरव का बखान करती थीं। सोलहवीं शताब्दी के अंत तक इन्होंने राजा के देवी अधिकार का रूप धारण कर लिया था। इस सिद्धान्त ने राजसिंहासन के प्रति राजा के अलप्य अधिकार का प्रतिपादन किया और इस बात पर जोर दिया कि राजा को यह अधिकार सीधे ईश्वर से प्राप्त होता है। राजसिंहासन के प्रति राजा का अधिकार बंध उत्तराधिकार के सिद्धान्त के अनुसार मर्यादित होता है। इस सिद्धान्त के दो मुख्य तत्त्व थे—प्रजाजनों की संवैधानिक मतभेदों के बावजूद अपने शासक को आज्ञा का अंश मूँद कर पालन करना चाहिए। दूसरे पोप जैसी किसी बाहरी शक्ति को यह अधिकार नहीं होना चाहिए

कि वह राजा को अक्षय्य कर दे। एक और तो ऐसे अनेक राजतन्त्र विरोधी सिद्धान्त थे जिनसे अनुसार राजा को क्षत्रि जनता से प्राप्त हुई थी।<sup>1</sup> इन सिद्धान्तों के अनुसार जनता कुछ परिस्थितियों में राजा का विरोध कर सकती है। राजतन्त्र विरोधी इन सिद्धान्तों का सबसे पहले झूगेनाट लेखकों ने विचार किया। इन सिद्धान्तों का प्रोटेस्टेंट धर्म से कोई लाभ सम्बन्ध नहीं था। यह सारा साहित्य बड़ा विवादास्पद था। इन विवाद में विभिन्न पक्ष परिस्थितियों के अनुसार अपने पक्षों बतल देते थे।<sup>2</sup>

राजा के देवी अधिकार के सिद्धान्त का सब से पहले प्रतिपादन राजा के विरोध को उचित ठहराने वाले तर्कों के जबाब में किया गया था। यहाँ हम सब से पहले राजतन्त्र विरोधी सिद्धान्त का निरूपण कर दें। इस सम्बन्ध में सब से महत्वपूर्ण रचनाएँ फ्रेंच प्रोटेस्टेंटों की हैं। ये रचनाएँ सेंट बार्थोलोम्यू के हत्याकाण्ड के बाद प्रकाशित हुई थी। यह हत्याकाण्ड १५७२ में हुआ था। इस तरह की कुछ रचनाएँ फ्रांस के बाहर भी प्रोटेस्टेंट लेखकों ने की थी। जैसुएट लेखकों की रचनाएँ फ्रांस की नहीं थी। उनका मुख्य तर्क पोप की सत्ता का समर्थन करना था। लेकिन इन रचनाओं को हम एक वर्ग में रख सकते हैं। निम्न रूप में हम बतलाएंगे कि राजाओं के देवी अधिकार का सिद्धान्त, जहाँ तक फ्रांस का सम्बन्ध था, इस बाद-विवाद के परिणामस्वरूप ही उत्पन्न हुआ था।

### राजा की निरंकुशता के सम्बन्ध में प्रोटेस्टेंटों का आरोप

#### (The Protestant Attack on Absolutism)

झूगेनाट लेखकों ने राजा की निरंकुश शक्ति का विरोध दो आधारों पर किया था। उनके यह आधार अन्य स्थानों पर भी अपनाए गए, खास तौर पर इंग्लैंड में। उनका पहला तर्क सर्वोपनिषत् तर्क था जिसे वे इतिहास पर आधारित बतलाते थे। इस तर्क ने मध्य युग की प्रथा का हनाला दिया। मध्य युग में राजा की शक्ति मेन्द्रित नहीं थी। यह तर्क कुछ हद तक सही भी था क्योंकि इस बात को बड़ी आसानी से गिना जा सकता था कि निरंकुश राजतन्त्र की सत्ता अचेष्टाकृत नहीं थी। लेकिन, दुर्भाग्यवश, मध्ययुगीन शासन सर्वोपनिषत् नहीं था। यह तर्क खोखला

1. विलियम बकले ने अपने *De regno et regali potestate* (1600) ग्रन्थ में मोनार्कीमाक (monarchism) नामक शब्द का आविष्कार किया था। इस शब्द के द्वारा एक ऐसे सरकार की व्यञ्जना होती थी जो प्रतिरोध के अधिकार का समर्थन करता था। इस शब्द द्वारा राजतन्त्र के सम्बन्ध में किसी विशेष आपत्ति की व्यञ्जना नहीं होती थी।

2. जब वेल्सेलम पक्ष की विफलता से यह स्पष्ट हो गया कि नवारे का प्रोटेस्टेंट हर्नरी इतिहासपर पर धैरेगा, तो कुछ राजतन्त्रविरोधी कैथोलिक लेखकों ने कुछ समय पूर्व प्रोटेस्टेंटों द्वारा प्रयुक्त तर्कों का प्रयोग किया। इन सम्बन्ध में मुख्य रचनाएँ दो थीं। एक तो वाउचर की *De Justa Henrici III abdicatione* (1589) और दूसरी किसी अपेक्षाकृत अक्षरिचित लेखक की जो अपने को रोसेयस कहता है, *De Juste republicae christiane in reges impios hereticos potestate* (1590)

सदी में लागू नहीं हो सकता था। इसलिए, ऐतिहासिक तर्क का कोई सास महत्व नहीं रहा। इससे विरोधी की स्थिति उल्टी सराब हो जाती थी क्योंकि उसे यह सिद्ध करना पड़ता था कि उसका राजसिंहासन के प्रति अधिकार विधिसम्मत है। लेकिन इससे किसी चीज का निर्णय नहीं हो पाता था। राजतन्त्र के विरोध का दूध का आधार दार्शनिक था। राजनैतिक शक्ति के दार्शनिक आधारों का हवाला देकर यह सिद्ध किया जा सकता था कि निरकुश राजतन्त्र उन सार्वभौम सिद्धान्तों के विरुद्ध है जो समस्त न्यायसंगत शासकों के मूल में रहते हैं। यह दोनों प्रकार के तर्क एक-दूसरे से पूर्णतः असम्बद्ध भी नहीं थे। इन दोनों की उत्पत्ति मध्यकाल में ही हुई थी। प्राकृतिक विधि में विश्वास सभी का था। यह परम्परा सोलहवीं शताब्दी तक राजनैतिक दर्शन की प्रत्येक धारा के माध्यम से आई थी। नये राजतन्त्र की विधिहीनता ने इसका महत्व और भी बढ़ा दिया था। ऐतिहासिक तर्क ने निश्चित रूप से यह भी मान लिया था कि प्राचीन काल के रीति-रिवाज भी प्राकृतिक अधिकारों का बल रखते हैं।

ह्यूगेनोट्स पक्ष की सार्वभौमिक सिद्धान्त में विशेष भावना नहीं थी। अरब के राजा की शक्तियों पर काफी समय से वाद विवाद होता रहा था। इन शक्तियों पर प्राकृतिक विधि अथवा प्रयागन विशेषाधिकारों ने अनेक प्रतिबन्ध लगा रखे थे, यह बात कई बार कही जा चुकी थी। गृह-युद्ध से पहले सामुहिक प्रभुत्व के सिद्धान्त जैसा कोई सिद्धान्त जिसमें राजा की विधि बनाने की सार्वभौम शक्ति हो, नहीं था। गृह-युद्ध ने मुख्यस्थित और केन्द्रीकृत शासन के लिए खतरा पैदा कर दिया था। यह सिद्धान्त इसी खतरों के कारण पैदा हुआ था। विशेष रूप से यह बात कई बार कही गई थी कि राजा की शक्ति राज्य की न्यायिक व्यवस्था द्वारा मर्यादित थी। पार्लमेट राजाशाहों को दर्ज करना या उन्हें लागू करना अस्वीकार कर सकती थी। स्टेट्स जनरल सम्पूर्ण राज्य का प्रतिनिधित्व करती थी और उसका अधिकार था कि कराधान तथा विधान के मामले में उससे राय ली जाए। इनसे से पहला राजा की शक्ति के ऊपर अधिक गम्भीर नियन्त्रण था। प्राचीन अथवा स्थानीय विशेषाधिकारों के कारण भी राजा की शक्ति के ऊपर नियन्त्रण था।

सार्वभौमिक सिद्धान्त के ऊपर लिखने वाले ह्यूगेनोट लेखकों में सबसे प्रसिद्ध लेखक फ्रान्सिस हॉटमैन (Hotman) था। उसने १५७३ में *Franco Gallia* नामक ग्रन्थ प्रकाशित किया था। यह उन बहुत सी पुस्तिकाओं में से एक था जो सेंट वाथोलोम्यू के हत्याकाण्ड के बाद प्रकाशित हुई थी। यह हत्याकाण्ड इन्से एक वर्ष पूर्व ही होकर चुका था। यह पुस्तक फ्रांस का सार्वभौमिक इतिहास थी जिसमें यह दिखाया गया था कि फ्रांस में निरकुश राजतन्त्र कभी नहीं रहा था। हॉटमैन का तो यहाँ तक कहना था कि अनुवर्षिक उत्तराधिकार की प्रथा थोड़े समय पूर्व ही पैदा हुई है और यह केवल जनता की मर्माहत सहमति के ऊपर ही आधारित है। उसका यह भी विचार था कि राजा निर्वाचित होता है और उसकी शक्तियाँ स्टेट्स जनरल द्वारा मर्यादित थी। स्टेट्स जनरल सम्पूर्ण राज्य का प्रतिनिधित्व करती है। हॉटमैन ने अपनी इस मान्यता के समर्थन में अनेक पूर्वोदाहरण दिए थे। हॉट-

मैन का तर्क मध्ययुगीन सविधानवाद के सिद्धान्त पर आधारित था। इस सिद्धान्त के अनुसार राजनीतिक समस्याएँ उन प्राचीन प्रथाओं से उत्पन्न होती हैं जो लुद समुदाय के मूल में निहित रहती हैं। इस दृष्टि से जनता की सहमति जो इन प्रथाओं में प्रबल होती है, राजनीतिक शक्ति का वास्तविक आधार है। राजा भी अपनी शक्ति समुदाय का प्रतिनिधि होने के नाते ही प्राप्त करता है। तथापि, हॉटमैन का यह मुख्य तर्क कि भास में राजकीय शक्ति पर राजा के साथ ही स्टेट्स जनरल का भी नियन्त्रण रहता था, ऐतिहासिक दृष्टि से सही नहीं था। तार्कानिक परिस्थितियों में हमका कोई व्यावहारिक महत्त्व भी नहीं था। इसका कारण यह था कि स्टेट्स जनरल राष्ट्रीय ससद् का रूप धारण नहीं कर सकतो थे। जेनेटाट पक्ष-वा या अन्य किसी पक्ष का स्टेट्स जनरल की गौरव वृद्धि से कोई स्वार्थ सिद्ध नहीं होता था।

दार्शनिक ढंग का सिद्धान्त जो राजा की शक्ति पर सामान्य सिद्धान्तों के आधार पर प्रतिबन्ध लगाता था अधिक रोचक भी था और महत्त्वपूर्ण भी। सेंट बार्थोलोम्यू के हत्याकांड के वर्षों में फ्रेंच प्रोटेस्टंटों ने इस प्रकार के अनेक ग्रन्थ प्रकाशित किए। इन समस्त ग्रन्थों में यह कहा गया था कि राजाओं का निर्माण मानव समाज करता है। राजा मानव समाज के कुछ विशेष प्रयोजना को पूरा करते हैं। इसलिए उनकी शक्ति सीमित रहती है। इस चीज का भास के काल्पनवाद के ऊपर कितना प्रभाव था, यह इस बात से सिद्ध होता है कि इनमें से एक पुस्तिका की रचना, यद्यपि यह पुस्तिका अज्ञात नाम से ही प्रकाशित हुई थी, काल्विन के मित्र और जीवनी लेखक थियोडोर बेजा (Theodore Beza) ने की थी। उस समय थियोडोर बेजा काल्विन के उत्तराधिकारी के रूप में जेनेवा में शासन के प्रधान थे।<sup>1</sup> परिस्थितियों ने कानॉन (Knox) की भाँति ही बेजा को भी इस बात के लिए विवश कर दिया कि वह न केवल काल्विन की सिद्धांतों की ही, बल्कि निष्क्रिय आभा-पालन के सम्बन्ध में अपने पहले के विषयार्थों को भी बदल दे। उसने सर्वोच्चपूज्य लेकिन काफी स्पष्टतापूर्वक छोटे दण्डनायकों (अध्वितगत नागरिकों के नहीं) के इस अधिकार को स्वीकार किया कि वे अत्याचारी शासक का विरोध कर सकते हैं विशेष-कर सच्चे धर्म की रक्षा में। इन समस्त रचनाओं में सबसे प्रतिष्ठित रचना विद्रिकि-प्राए वीट्टा टिरेलॉस (Vindiciae Contra Tyrannos) थी। यह १५७६ में प्रकाशित हुई थी।<sup>2</sup> पिछले कुछ वर्षों में जो सर्व दिए जा रहे थे, इन पुस्तक ने उन्हें

1. *De jure magistratum in subditos, Du droit des magistrats sur les sujets* नाम में फ्रेंच में भी प्रकाशित, शब्द १५७४ में। ४ परकन ने *Die Publiken der Kantonalversammlung* (१९०५) के इतिहास के बारे में लिखा है। pp 46 ff

2. १५८१ में इसका फ्रेंच संस्करण और १६४८ में अंग्रेजी अनुवाद प्रकाशित हुआ था। इसके बाद भी इसके अनेक अंग्रेजी अनुवाद प्रकाशित हुए हैं। हेरल्ड जे० लास्की ने इसे १६२४ में अपनी भूमिका सहित, *A Defence of Liberty against Tyrants* के नाम से प्रकाशित किया था। यह पुस्तक रवीनेन जूनियस मटस के एडन नाम से प्रकाशित की गई थी। इसके

व्यवस्थित रूप दिया। विडिकिआए क्रान्ति सम्बन्धी साहित्य में एक सीमा बिहू बन गई। जब राजा और जनता का विरोध तीव्र हुआ, तो इसे इंग्लैंड में तथा अन्य धार-धार छापा गया। इस पुस्तक की सावधानी से परीक्षा करने की आवश्यकता है, यह जानने के लिए कि यह अपने समय के प्राप्त की स्थिति का वहाँ तक स्पष्ट चित्रण करती है और यह भी जानने के लिए कि यह उत्तरकालीन लोक अधिकांशों के सिद्धान्त के कहीं तक निकट है।

### विडिकिआए काट्रा टिरैनोंम

(*Vindiciae Contra Tyrannos*)

विडिकिआए ने चार खण्ड थे। प्रत्येक खण्ड में तत्कालीन राजनीति के एक आधारभूत प्रश्न का उत्तर देने का प्रयत्न किया गया था। एक, यदि शासक ईश्वरीय नियम के विरुद्ध कोई आदेश देते हैं, तो क्या प्रजाजन उस आदेश का पालन करने के लिए बाध्य हैं? दो क्या ऐसे शासक का विरोध करना जायज है जो ईश्वरीय नियम को रद्द करना चाहता है या जो चर्च को निष्प्राण कर देता है? यदि हाँ, तो यह कार्य कौन करे, किन साधनों से करे और किन सीमा तक करे? तीन, जो शासक राज्य का दमन या विनाश कर रहा हो, उसका किस सीमा तक, किसके द्वारा, किन साधनों से और किस अधिवार से विरोध करना उचित है? चार, जब शासक अपने प्रजाजनो का दमन करता है या उनको बर्बरता से उपेक्षा करता है उस समय क्या पड़ोसी शासक इन प्रजाजनो की सहायता कर सकते हैं या सहायता करने के लिए बाध्य हैं?

इन प्रश्नों को गिनाने से ही यह स्पष्ट हो जाता है कि लेखक की मुख्य दिलचस्पी किस बात में थी। उसकी मुख्य दिलचस्पी खाली शासन में नहीं थी बल्कि शासन और धर्म के सम्बन्ध के बारे में थी। उसने अपने ग्रन्थ के केवल तीसरे भाग में ही राज्य के सामान्य सिद्धान्त के बारे में विचार किया है। यहाँ भी राजनीति उभर कर सामने नहीं आई है। इस सम्पूर्ण पुस्तक में एक ऐसी स्थिति की कल्पना की गई थी जिसमें शासक एक धर्म का मानने वाला हो तथा उसके प्रजाजन दूसरे धर्म के हो। लेकिन, वह यह नहीं समझ सका कि शासक के धर्म के अन्तर का उसके सार्वजनिक कर्तव्यों पर कोई असर नहीं पड़ना चाहिए। यदि लेखक यह बात समझ

असली लेखक के बारे में छोलहरी शताब्दी से ही बह-विवाद रहा है। वेदन की *Dictionary* में प्रकाशित एक लेख के फलस्वरूप पहले इसका लेखक इवर्ट लैंगुएट को माना जाता था। १८३७ में मैक्स लासेन ने *Proceedings of the Royal Academy of Bavaria* में एक लेख छपाया था। इसके बाद से इसका लेखक फ्रांस फिलिप डू प्लेसिस मॉर्ने (Philippe du Plessis Mornay) को माना जाता है। फ्रेडरिक बार्कर ने *Cambridge Historical Journal Vol III (1930), pp 160 ff* में प्रकाशित अपने लेख *The Authorship of the Vindiciae Contra tyrannos* में लैंगुएट (Languet) के दावे का पुनरावलोकन किया है। जे. डब्ल्यू. एलेन (J W Allen) ने अपने ग्रन्थ *History of Political Thought in the Sixteenth Century (1928), p 319, n, 2* में इन दोनों मतों में सन्देह प्रकट किया है। इस प्रकार का समस्त पंच रचनाओं के लिए देखिए, Allen, *op cit*, pp 312 ff

सेता, तो यह समस्या अपने आप सुलभ रावती थी। यह यह मानकर बला था कि शासक को शुद्ध धर्म की रक्षा करनी चाहिए। इसके साथ ही उसका तर्क काल्विन के मत के ऊपर बहुत ही कम आधारित था। जेनेवा में जैसा धर्मतन्त्र था, फ्रांस में ह्यूगेनॉट उसे नहीं चाहते थे। बिडिकिप्पाए का राजनीति दर्शन क्विलियम ऑफ थ्रोक्म या वसीलियरवादियों जैसे पोप विरोधी लेखकों की रचनाओं से साम्य रखता है। शासक समुदाय का सेवक है और समुदाय अपने जीवन के लिए जो आवश्यक समझे, कर सकता है।

बिडिकिप्पाए के सिद्धान्त ने दो समझौतों की कल्पना की। एक समझौते में एक पक्ष तो ईश्वर है और दूसरा पक्ष सयुक्त रूप से राजा और जनता है। इस समझौते के द्वारा साम्राज्य चर्च बन जाता है। यह ईश्वर के प्रिय पात्रों का रूप धारण कर लेता है और इस बात के लिए बाध्य हो जाता है कि ईश्वर की समुचित रीति से उपासना करे। ईश्वर के साथ यह समझौता नॉक्स द्वारा प्रतिपादित काल्विनवाद के सशोधित रूप से निवृत्तम साम्य रखता है। दूसरे समझौते के सम्बन्ध में एक पक्ष जनता है और दूसरा पक्ष राजा। यह राजनैतिक समझौता है जिसके द्वारा जनता राज्य का रूप धारण करती है। समझौते की शर्तों के अनुसार राजा प्रतिज्ञा करता है कि वह अच्छी तरह शासन करेगा और न्यायपूर्णक शासन करेगा। जनता भी राजाशा का उसी समय तक पालन करेगी जब तक कि राजा अपनी प्रतिज्ञा पर अटल रहता है। लेखक ने इन दो समझौतों की आवश्यकता इसलिए महसूस की थी क्योंकि वह धार्मिक वर्तमान को खान्ति वा सबसे बड़ा कारण मानता था। उसका मुख्य उद्देश्य विधर्मी राजा पर दबाव डालना था। राजनैतिक दृष्टि से लेकिन राजनैतिक दृष्टि हम सभी ग्रहण कर सकते हैं जबकि धार्मिक प्रश्न को राजनैतिक से अलग कर दें—ईश्वर के साथ किया गया समझौता सिद्धान्त के ऊपर एक बोझ सा था। यदि हम इन समझौतों को हटा दें तो केवल शासक और समुदाय के बीच का राजनैतिक समझौता रह जाता है। इन समझौतों का मूलतत्त्व है कि शासन समुदाय के लिए होता है और इसलिए राजनैतिक समझौता केवल सीमित तथा शर्तीय होता है। लेकिन, ईश्वर के साथ वाले समझौते को हटाने के लिए राजनैतिक बुद्धिवाद की जरूरत थी जो बिडिकिप्पाए के लेखक के पास नहीं था।

बिडिकिप्पाए का मविदा सिद्धान्त बाद के सविदा सिद्धान्त से एक बात में और भिन्न था। लेखक को इस सिद्धान्त में कि राजा की शक्ति ईश्वर से प्राप्त होती है और इन सिद्धान्त में कि यह शक्ति जनता के साथ किए जाने वाले समझौते से पैदा होती है, कोई विषमता नहीं दिखाई दी। दूसरे शब्दों में दैवी अधिकार के सिद्धान्त ने अभी निष्क्रिय आशापालन के सिद्धान्त से मंत्री नहीं की थी जिसके फलस्वरूप कि कोई लेखक ईश्वर के प्रति राजा के उत्तरदायित्व को स्वीकार कर यह भयं नहीं निवाल सकता था कि राजा अपनी जनता के प्रति उत्तरदायी नहीं था। इसीलिए, बिडिकिप्पाए के लेखक को यह कहने में भी संकोच नहीं हुआ कि राजा की शक्ति ईश्वर से प्राप्त होती है। उसने राजपद के दैवी अधिकार को उन अधिकारों से पृथक् रखा जो राजा जनता से समझौता करके प्राप्त करता है। इसी प्रकार राजा

के विधिसम्मत आदेशों को पालन करने का कर्तव्य धार्मिक कर्तव्य होने के साथ ही साथ समझौते के आधार पर लागू होने वाला कर्तव्य भी है। अस्तु, बिब्लिष्म ने शासन को लौकिक सिद्धान्तों पर प्रतिष्ठित नहीं किया। देवी अधिकार के सिद्धांत की भांति उसने भी पूरी तरह से धार्मिक सिद्धान्त का ही प्रतिपादन किया।

इस सिद्धान्त के अन्तर्गत जिस तर्क का अनुसरण किया गया था, वह दिविवाद और धार्मिक प्राधिकार का विविध सम्मिश्रण था। अंतर्निहित विधि द्वारा स्वीकृत सविदा के रूपों को ऐसा माना जाता है मानो वे प्रकृति की व्यवस्था के भाग हों और इस प्रकार वे सार्वभौमिक रूप से ठीक हों। ईश्वर को जैसी उपासना पसन्द है उसकी व्यवस्था करने के लिए वह एक रीति अपनाता है जो श्रृणुदाता श्रृणु दबूत करने के लिए अपनाया करता है। पहली दो सविदाओं में राजा और जनता दोनों एक सूत्र में बँधे हैं मानो जनता राजा के लिए ज़ामिन बन गई हो। इसलिए, यदि राजा गलती करता है तो उपासना की पवित्रता के लिए जनता जिम्मेदार है। धार्मिक सत्ता के पक्ष में लेखक ने प्रसविदा के उस रूपक का प्रयोग किया है जिसके द्वारा यहूदी ईश्वर के प्रिय लोग बन गए थे।<sup>1</sup> ईसाई सवत् में सभी ईसाई लोग मूढ़ियों के स्थान पर खड़े हैं और इसलिए वे ईश्वर के प्रिय पात्र हैं। दूसरे शब्दों में इच्छा अभिप्राय यह है कि वे सच्ची उपासना और सच्चे धर्म के लिए बचनबद्ध हैं। लेखक ने एक और तर्क का प्रयोग किया है। यह तर्क स्वामी और सेवक के सामन्ती सम्बन्ध से सादृश्य रखता है। इन दोनों ही सविदाओं में राजा की शक्ति प्रत्यायित मानून पड़ती है। पहले में वह ईश्वर के द्वारा प्रत्यायित है और दूसरे में जनता द्वारा। राजा को यह शक्ति कुछ उद्देश्यों के लिए मिली है और वह इस शक्ति को उन उद्देश्यों को पूरा करने पर ही अपने पास रख सकता है। इसलिए, ईश्वर और जनता उच्च हैं। राजा उनकी सेवा के लिए बाध्य है। राजा के प्रति दायित्व सीमित है और सतत है।

“इस प्रकार सभी राजा राजाधिराज के दास हैं। वे तलवार के द्वारा अपने पर प्रतिष्ठित किए गए हैं। यह तलवार उनकी राजकीय सत्ता को प्रतीक है। उन्हें इस तलवार से भयभीत लोगों की रक्षा करनी चाहिए और बुरे लोगों को दूर रख देना चाहिए। सामान्य व्यवहार में भी हम देखते हैं कि प्रमुत्ता सम्पन्न स्वामी अपने दासों को तलवार तथा अन्य हथियार इत्यादि देता है ताकि वे भावश्यकता पड़ने पर उन हथियारों को लेकर उसके लिए युद्ध करें।”<sup>2</sup>

बिब्लिष्म में इस तरह के अवतरण अनेक हैं और वे बड़े महत्वपूर्ण हैं। ये अवतरण हाटमैन तथा उस जैसे अन्य लेखकों के ऐतिहासिक तर्कों से साम्य रखते हैं। वे यह प्रकट कर देते हैं कि राजा की सीमित प्रमुत्ता का सिद्धान्त मध्ययुगीन किन्तापारा को देखते हुए स्वाभाविक था। एक तरह से वह पुराने राजनैतिक सिद्धान्तों की ओर उन्मुख प्रतिक्रिया के रूप में था। दूसरी ओर वह आधुनिक निरंकुशतावादियों के खिलाफ था।

1. Kings, XI, 17, XXIII, 3, 2 Chronicles, XXIII, 16

2. Ed. by Laski, pp. 70 f.



विड्विधियाए ये तर्क की इन मुख्य धारणाओं के विवरण से यह समझना सुगम हो जाता है कि राजा की शक्ति का उचित रीति से किस प्रकार विरोध किया जा सकता है। प्रत्येक ईसाई को यह मानना चाहिए कि उसका कर्तव्य राजा की आज्ञा का पालन करना नहीं बल्कि ईश्वर की आज्ञा का पालन करना है। ख्रिश्च राजा की शक्ति इसी शर्त पर धारित है कि वह सच्ची उपायता का समर्थन करेगा, इसलिए, यदि राजा ईश्वर की विधि का उल्लंघन करता है या चर्च को नुकसान पहुँचाता है तो उसका विरोध करना स्वयं ही विधिसम्मत है। वास्तव में यह विधिसम्मत से कुछ अधिक है। यह एक ठोस कर्तव्य है। धर्म और उपायता की पवित्रता को कायम करने के लिए राजा के साथ साथ जनता भी उत्तरदायी है। राजा की भक्तियों से सारी जिम्मेदारी लोगों के ऊपर आ जाती है। यदि लोग राजा का विरोध नहीं करते तो वे खुद अपराधी बन जाते हैं और राजा के पाप के बदले वे खुद दण्ड के भागी हो जाते हैं।

दूसरा समझौता राजा और जनता के बीच में है। यह समझौता लौकिक शासन के अन्तर्गत अत्याचार का विरोध करना उचित ठहराता है। यद्यपि राजाओं की प्रतिष्ठा ईश्वर करता है, तथापि ईश्वर इस मामले में जनता के माध्यम से कार्य करता है। यहाँ भी विड्विधियाए में व्यवहार विधि के समझौते के समस्त रूप स्वीकार कर लिए गए हैं। जनता कुछ शर्तों निर्धारित करती है जिनका पालन करने के लिए राजा बाध्य है। जनता राजा का आज्ञा पालन करने के लिए उसी समय तक बाध्य है जब तक कि राजा इन शर्तों को पूरा करता है अर्थात् वह व्यापक और विधिसम्मत शासन की स्थापना करता है। लेकिन, राजा को अपने कर्तव्यों का पालन हर हालत में करना है। यदि वह इन शर्तों का पालन नहीं करता, तो समझौता भंग हो जाता है। इसका निष्कर्ष यह निकलता है कि शासक को शक्ति जनता देती है। शासन के पास यह शक्ति उसी समय तक बनी रहती है जब तक कि जनता उससे चुप हो। समस्त राजा वास्तव में निर्वाचित होते हैं। यह दूसरी बात है कि आजकल धार्मिक उत्तराधिकार की प्रथा चल पड़ी है। यदि इस तर्क को हम इसके सदर्भ से जरा धन्य कर लें तो यह लॉक के और बाद के अमेरिकी और फ्रेंच क्रान्तियों के सिद्धान्तों के निष्कर्ष का सादृश्य रखता है लेकिन विड्विधियाए में मुख्य सदर्भ धार्मिक विग्रह का था। विड्विधियाए के लेखक ने बाद के सविदावादी लेखकों की भाँति ही उपयोगितावादी शर्तों पर जोर दिया है। उसका कहना है कि जनता ने राजपद को इसलिए स्वीकार किया क्योंकि राजपद से घनेक लाभ है। शासन प्रजाजनों के हित के लिए है। यदि शासन प्रजाजनों के हित के लिए न हो तो प्रजाजन राजाओं की आज्ञा का पालन करने का बोझ अपने ऊपर क्यों लें ?

“सर्वप्रथम इन बातों को हर कोई मानना है कि लोग स्वभाव से ही स्वतन्त्रता से प्रेम करने हैं और दासता से घृणा। वे आज्ञापालन करना नहीं बल्कि आज्ञा देना ज्यादा पसन्द करते हैं। वे अपनी राय से ही अपने प्राकृतिक अधिकारों को छोड़कर दूसरे का आदेश मानने के लिए योंही तैयार नहीं हो गए। वे इस कान के लिए इच्छित तैयार हुए हैं कि उन्हें इससे कुछ लाभ की आशा है। हमें यह भी नहीं मानना चाहिए कि राजाओं का चुनाव इसलिए हुआ है कि वे अपने

प्रजादलों के परिष्कार से उर्गाहित वस्तुओं का धरने लाम के विष् प्रयोग करें। हर प्रदनी को अपनी चीज प्रिय होती है।”<sup>१</sup>

लेकिन, विडकिष्णए ९। मुख्य तर्क उपयोगितावादी नहीं था। राजा की शक्ति को सीमित करने का मुख्य आधार यह है कि वह प्रकृति की विधि और देग की विधि, दोनों के अधीन है। वह विधि के ऊपर निर्भर है, विधि उसके ऊपर निर्भर नहीं है। लेखक ने विधि के प्रति मध्य युग की समस्त श्रद्धा प्रकट की है। विधि की प्रसता में स्टोइकी के समय से जो कुछ कहा जाता रहा था, लेखक ने उस सब को दुहरा दिया है।

“विधि विवेक और ज्ञान है। वह सब प्रकार की विहृतियाँ से परे है। वह हिनी म्दह्व काचा, दृष्टा या व्यक्तिगतों का स्वीकृति से प्रभावित नहीं है। सच बात तो यह है कि विधि एक विवेकशील नस्तिष्क है। वह बुद्धि-विभ्रन का रात्रु है। वह सनस्त प्रतिभावानों का आधार है। वह देवी स्वरूप है। जो कोई विधि का आदेश मानता है वह ईश्वर का आदेश मानता है। ऐसे व्यक्ति के शीरा पर सदैव ईश्वर का हाथ रहता है।”<sup>२</sup>

विधि राजा से नहीं जनता से आती है और इसलिए उसे जनता के प्रति-निधियों की सहमति से ही बदला जा सकता है। राजा लोगों के जीवन और सम्पत्ति के साथ विधि के अनुसार ही व्यवहार कर सकता है। वह अपने प्रत्येक कार्य के लिए विधि के प्रति उत्तरदायी है।

सविदा सिद्धान्त का यह मूल तत्त्व है कि शासक अपने शासन की वैधानिकता और न्यायपरायणता के लिए जनता के प्रति उत्तरदायी ठहराया जा सकता है। भत्याचारी राजा को राजपद का अधिकार नहीं रहता। इसलिए यह निर्णय करना जरूरी हो जाता है कि इस राजपद के अधिकार का कौन प्रयोग करे। यहाँ लेखक ऐसे शासक के बीच जिसने शासन-सत्ता को बलपूर्वक हडप लिया हो और जिसे राजपद का वास्तविक अधिकार न हो तथा एक ऐसे विधिसम्मत राजा के बीच जो भत्याचारी हो गया हो, प्राचीन परम्परा के अनुसार ही भेद करता है। व्यक्तिगत नागरिक केवल पहले प्रकार के शासन का ही विरोध कर सकता है और उसे मार सकता है। दूसरी अवस्था में प्रतिरोध का अधिकार सम्पूर्ण जनता को एक सामूहिक सत्ता के रूप में प्राप्त है। यह भलग-भलग व्यक्तिगत नागरिकों को प्राप्त नहीं है। जहाँ तक व्यक्तिगत नागरिकों का सम्बन्ध है उन्हें राजा की आज्ञा का हर हालत में पालन करना चाहिए। इस स्थापना में विडकिष्णए के लेखक ने काल्पित का अनुसरण किया है। यदि सम्पूर्ण जनता सामूहिक रूप से प्रतिरोध करती है तो उसे अपने स्वाभाविक नेताओं, छोटे दण्डनायकों, सामन्तों और स्थानीय तथा नागरिक पदाधिकारियों के माध्यम से कार्यवाही करनी चाहिए। केवल दण्डनायक को भयवा उस व्यक्ति को जिसकी स्थिति उसे समुदाय का स्वाभाविक सरक्षक बनानी हो, राजा का प्रतिरोध करना चाहिए।

प्रतिरोध के अधिकार का यह चरण विडकिष्णए के वास्तविक प्रयोगों पर पर्याप्त प्रकाश डालता है। इसने लोक-अधिकारों के सिद्धान्त का समर्थन नहीं

1. pp 139 f

2. pp 145 f.

किया। इनकी प्रवृत्तक एग्रेगोट पार्टी लोक-अधिकारों के पक्ष में नहीं थी। वर तो वास्तव में राजकीय शक्ति के समताकारी प्रभाव के विरोध में नगरी और प्रान्तों के अधिकारों (या प्राचीन विरोधी अधिकारों) की समर्थक थी। बिडिकिआए की भावना जननन्त्रात्मक नहीं प्रत्युत् कुलीनतन्त्रात्मक थी। उसके अधिकार व्यक्तियों के नहीं बल्कि सामूहिक संस्थाओं के अधिकार थे। उसके प्रतिनिधित्व के सिद्धान्त में व्यक्तियों के नहीं प्रत्युत् निगमों के प्रतिनिधित्व की कल्पना की गई थी। इन पुस्तक में उन परिस्थितियों का ठीक ठीक वर्णन नहीं किया गया था जिनमें विरोध किया जा सकता है। शायद यह सम्भव भी नहीं था। लेकिन इसमें यह दृष्टिकोण जरूर था कि राज्य उन विभिन्न वर्गों पर्याय वर्गों से मिलकर बनाता है जो एक दूसरे के विरोध में मनुवित रहते हैं और जो किसी राजनैतिक प्रभु के द्वारा नहीं प्रत्युत् पारस्परिक करार के द्वारा शासित होते हैं। इस दृष्टि से बिडिकिआए सघातक शासन का सममता से पक्ष प्रशस्त कर सकती थी। राज्य के इस प्रकार के सिद्धान्त का कुछ वर्षों बाद एंग्लिगन ने नीदरलैंड्स में निरूपण भी किया। वहाँ की शासन-प्रणाली इन प्रकार के दृष्टिकोण के अधिक उपयुक्त थी।

कुल मिलाकर यह कहा जा सकता है कि बिडिकिआए का राजनैतिक सिद्धान्त एक शरीर तानाबाना था। बाद के सविदा सिद्धान्त से इनका सम्बन्ध होने के कारण हमने इनो ११ पर ज्यादा जार दिया है लेकिन हमारा ऐसा करना ऐतिहासिक यथासम्भ्यता के मूल्य पर है। इन सिद्धान्त ने इन पुगनी कल्पना की फिर से दुहराया कि राजनैतिक शक्ति अनन्ता की नैतिक भलाई के लिए है उसका जिम्मेदारी से प्रयोग होना चाहिए और वह प्राकृतिक अधिकार तथा न्याय के मशीन है। प्राधुनिक यूरोप की यह विचार मध्ययुगीन यूरोप से विरासत के रूप में प्राप्त हुए थे।

बिडिकिआए का सिद्धान्त सविदा सिद्धान्त का प्रतिरोध के अधिकार के पक्ष में जरूर से छाया। लेकिन जब विचारक वह प्राधुनिक शासन सिद्धान्त तक सम्बन्ध रचना था। उनका मुख्य सम्बन्ध निरकुशतावाद में था जिनका उत्तम विरोध किया। बिडिकिआए के सिद्धान्त में लौकिक शासन का प्रतिपादन नहीं था। उसकी उत्पत्ति धार्मिक मरण से हुई थी। उसमें एक धार्मिक अल्पसंख्यक वर्ग का ही सिद्धांत है। खेलक को ऐसे किसी राज्य की कल्पना नहीं थी जो अपने को धार्मिक पक्षों से अलग रखना। उसके प्रतिरोध का अधिकार न तो लोक शासन का समर्थन था और न मनुष्य के अधिकारों का। उसमें अविनाशक मानवीय अधिकार का कोई भाग न था। उसका अन्तर्गत कुलीनतन्त्र की और और कुछ हद तक सामन्तवाद की और था। उसमें स्वतन्त्रता और समानता के सिद्धान्तों का कोई तत्त्व न था। यह तत्त्व सविदा सिद्धान्त में बाद में प्रकट हुए।

निरकुशतावाद के सम्बन्ध में अन्य प्रोटेस्टेंट लेखकों की आपत्तियाँ

(Other Protestant attacks on Absolutism)

शास के प्रतिरिक्त अन्य देशों में भी जो न्यूनधिक रूप से फ्रांस की विचार-धारा से प्रभावित हुए थे, प्रोटेस्टेंट लेखकों की रचनाएँ प्रकाशित हुईं। इन रचनाओं

में भी विडिकिघ्रा कौट्टा व्हिनेनाम के सिद्धान्त से मिलते-जुलते सिद्धान्तों का ही प्रतिपादन किया गया था। जिस साल विडिकिघ्रा प्रकाशित हुई थी, उसी साल स्काटलैण्ड के कवि और विद्वान् जॉर्ज बुचानन (George Buchanan) ने डी जूरे रेग्नो एपुड स्कोटोस (De Jure regni apud Scotos) नामक ग्रन्थ का प्रकाशन किया। क्रान्तिपरक प्रलेख के रूप में यह ग्रन्थ फ्रांसीसी ग्रन्थ से टक्कर ले सकता था और साहित्यिक गौरव में उससे आगे बढ़ा हुआ था। बुचानन ने अपने जीवन का काफ़ी भाग फ्रांस में व्यतीत किया था और उसे फ्रांसीसी विचारक माना जा सकता है। तथापि, उसके ह्यूगैनाटों के साथ विरोध सम्बन्ध नहीं थे। उसकी व्यक्तिगत रुचियों ने उसे सम्प्रदायवादी नहीं, प्रत्युत् मानववादी बना दिया था। इसीलिए, उसकी पुस्तक पर विडिकिघ्रा की भांति धार्मिक प्रेरणाओं का कम ही प्रभाव था। उसने दो सविदाओं की कल्पना नहीं की थी और इस प्रकार अपने सिद्धान्त को लौकिक शासन के ऊपर ही विरोध रूप से लागू किया था। शक्ति समुदाय से प्राप्त होती है और इसलिए उसका प्रयोग समुदाय की विधि के अनुसार ही होना चाहिए। राजा की आज्ञा का उसी समय तक पालन किया जा सकता है जब तक कि वह अपने पद के कर्तव्यों का उचित रीति से निर्वाह करता रहे। बुचानन ने इस स्टीडक विचार को स्पष्ट रूप से प्रकट किया कि शासन मनुष्य की सामाजिक आवश्यकताओं के कारण उत्पन्न होता है और इसलिए वह प्राकृतिक होता है। इस दृष्टि से उसने राजनीति की धर्म के ऊपर निर्भरता भी कम करने की कोशिश की। उसने भी प्रतिरोध के अधिकार का समर्थन किया है और उसका तर्क बहुत कुछ विडिकिघ्रा की भांति ही है। हाँ, उसने अत्याचारी शासक के बंध का समर्थन किया है और अधीन दण्डनायको के स्वाभाविक नेतृत्व के स्थान पर बहुमत के नेतृत्व का प्रतिपादन किया है। इस सीमा तक वह ह्यूगैनाट सिद्धान्त के सामन्ती पहलुओं से नियन्त्रित नहीं था। यह आश्चर्य की ही बात है कि बुचानन की पुस्तक उसके राजकुमार शिष्य इग्लैण्ड के भावी जेम्स प्रथम की शिक्षा के लिए लिखी गई थी। जेम्स प्रथम ने अपने जीवनकाल में प्रेसविटेरियनिज्म के सिद्धान्त और व्यवहार की पूरी जानकारी प्राप्त कर ली थी। इग्लैण्ड के धर्म-गुधार की ओर उसके झुकाव का यही कारण था।

नीदरलैण्ड्स में भी अत्याचारी शासन के प्रतिरोध की साधक ठहराने के लिए इसी प्रकार के राजनीति-दर्शन का प्रयोग किया गया था। इस देश में एक क्रमबद्ध राजनीति-दर्शन का निर्माण हुआ। बाद में एल्यूसियस और प्रोसियस ने एक ऐसे राजनीति दर्शन का निर्माण किया जो वाद विवाद की सीमा से परे था। १५८१ में स्टेट्स जनरल ने एकट ऑफ एडजुरेशन (Act of Adjuration)<sup>1</sup> पास किया। इस एक्ट के द्वारा उसने फिलिप के प्रति निष्ठा त्याग दी और कहा :

“सम्पूर्ण मानव जाति जानती है कि ईश्वर शासक को इसलिए नियुक्त करता है जिससे कि वह अपनी प्रजा की रक्षा कर सके, उसी भाँति जैसे कि खाला मेंटों की रक्षा करता है।

1. Analysed in Motley's *Rise of the Dutch Republic*, Pt 6, Ch. IV.

इसलिए, जब कोई शासक सरपक के कर्तव्य का पालन नहीं करता, वह अपने प्रजाजनो का दमन करता है, उनकी प्राचीन स्वतन्त्रताओं को नष्ट करता है, उनके साथ दासो जैसे व्यवहार करता है, उस समय उसे शासक नहीं, बल्कि श्रम्याचारी शासक समझना चाहिए। इस दशा में देश के प्रतिनिधियों के लिए यह उचित है कि वे अपने शासक को पदच्युत कर दें और उसके स्थान पर किसी अन्य शासक को चुनें।”

यह अधिनियम बोर्ड दार्शनिक रचना नहीं थी लेकिन उसके विस्लेषण से ज्ञात होता है कि उसमें उन दो तर्कों पर जोर दिया गया था जो बाद के समस्त राजतन्त्र विरोधी सिद्धान्तों में प्रकट हुए थे। ये तर्क थे—प्रकृति की विधि और प्राचीन स्वतन्त्रताओं की रक्षा।

इसने यह साफ जाहिर कर दिया कि ये विचार जनता के मन में जड़ जमाकर बँट गया था कि राजनीतिक शक्ति समुदाय में निहित नैतिक शक्तियों पर आधारित होनी चाहिए और उसका प्रयोग समुदाय की सेवा में होना चाहिए। कुछ साल बाद (१६२०) में पलावर पत्र न भी यह निष्कर्ष कर दिया था कि मनुष्य नागरिक समाज को समान सहमति भ्रमवा सविदा पर आधारित मानने के लिए कितने तैयार रहते थे।

### जैसुएट और पोप की परोक्ष शक्ति

(The Jesuits and the Indirect Power of the Pope)

जिस समय इस ढंग का राजतन्त्र विरोधी राजनीति दर्शन विकसित हो रहा था—इस दर्शन में राजा की शक्ति का आधार जनता की सहमति बताया गया था और प्रतिरोध के आधार का समर्थन किया गया था—उसी समय कैथोलिक लेखकों ने, विशेषकर जैसुएटों ने भी एक सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। कात्विनवादियों की तरह इस सिद्धान्त के उद्देश्य भी कुछ मिले जुले थे। कैथोलिकों के ऊपर भी उस सार्वभौमिक परम्परा का प्रभाव पड़ा था जिसके कारण प्रोटेस्टेंट निरबुद्धतावाद के विरोध में प्रतिनिधिक शासन के समर्थक थे। इस दृष्टि से धर्म के मात्रों भ्रमवा जैसुएट सम्प्रदाय के विशेष प्रयोजनों का कोई महत्व नहीं था। इनके विपरीत जैसुएटों ने ऊपर बलिष्ठ राजतन्त्र विरोधी विचारों का विशेष रूप से समर्थन किया। कात्विनिस्टों की भाँति वे भी प्रत्यक्ष शक्तिशाली राजतन्त्र के विरोधी थे। लेकिन कात्विनिस्टों के प्रतिकूल उन्होंने अपने सिद्धान्त का प्रयोग नैतिक और धार्मिक प्रश्नों में पोप की उच्चता के पुराने सिद्धान्त को एक नया रूप देने में किया। यह उद्देश्य जैसुएटों का अपना ही था। वे कैथोलिक जो राष्ट्रीय और राजवनी हितों के भ्रमिक अनुकूल थे इनमें दिलचस्पी नहीं रखते थे।

जैसुएटों का राजतन्त्र विरोधी सिद्धान्त सोलहवीं शताब्दी के धार्मिक मतभेदों का उन्नी प्रचार हीन परिणाम था जिस कि कात्विनिस्ट सिद्धान्त। रोमन चर्च में सुधार का जो आन्दोलन चलता था, जैसुएट सम्प्रदाय ने उसमें खुलकर भाग लिया था। इस आन्दोलन के परिणामस्वरूप रोमन चर्च की अन्य बुराईयाँ दूर हो गई थी और प्रोटेस्टेंट धर्म का प्रचार रुक गया था। इस आन्दोलन ने बहुत से धार्मिक सिद्धान्तों को अधिक शक्तिशाली रूप में सामने रखा, पोप की गद्दी पर एक नये प्रकार के शासक को बैठाया और धार्मिक क्षेत्र में कठोर शासन लागू किया। इस आन्दोलन

को अपूर्व सफलता मिली। इनने न केवल प्रोटेस्टेंट धर्म के विचार को रोका बल्कि यह भासा भी पंदा कर दी कि शायद चर्च अपने बहुत से खोये हुए प्रनाद-क्षेत्रों को पुनः प्राप्त कर सकता है। इस उग्र पुनरुत्थान में सबसे बड़ी शक्ति जेसुइट सम्प्रदाय की थी। इस सम्प्रदाय की स्थापना १५३४ में हुई थी। आतापालन और आत्म-त्याग का भाव इस सम्प्रदाय के सदस्यों में कूट-कूट का भरा था। सोलहवीं शताब्दी में इस सम्प्रदाय ने न केवल बड़े उत्साह और योग्य शासकों को ही उत्पन्न किया बल्कि रोमन चर्च के बुद्ध योग्यनम व्यक्तियों को भी उत्पन्न किया। यूरोप में जेसुइट विद्वानों का कोई जवाब न था। उनके विरोधी उनसे भय खाते थे। उनकी क्षमता को देखते हुए यह स्वाभाविक भी था। यद्यपि जेसुइटों का राजनीति दर्शन प्रचीरवादी था लेकिन इनका बौद्धिक धरातल प्रोटेस्टेंट विचारकों की तुलना में उच्च धरातल पर था।

जेसुइटों का विशेष प्रयोजन पोप की उच्चता के एक मध्यमार्गीय सिद्धान्त का विकास करना था। वे यह कार्य सेंट थॉमस के सुभावों के अनुसार सोलहवीं शताब्दी की परिस्थितियों को सामने रख कर करना चाहते थे। सम्राट को ईसाई जगत् का लौकिक प्रधान मानने की कल्पना चौदहवीं शताब्दी में ही कासी मन्द पड गई थी, अब तो वह प्रायः सुप्त ही थी। राय यूरोप कई राष्ट्रीय राज्यों का स्थल था। यह राष्ट्रीय राज्य लौकिक मामलों में स्वशासी थे। यद्यपि वे अब किसी एक चर्च के प्रति निष्ठावान् नहीं थे, लेकिन फिर भी किसी न किसी रूप में ईसाई तो थे ही। जेसुइट यह चाहते थे कि जो लोग रोमन कैथोलिक चर्च से निकल गये हैं, वे उसमें पुनः आ जायें। वे लौकिक मामलों में राष्ट्रीय राज्यों को स्वतन्त्रता देने के पक्ष में भी थे। उनसे यह इच्छा उठर थी कि ईसाई राज्यों के ऊपर पोप का आध्यात्मिक नेतृत्व कायम रहे। जेसुइटों की दाद की नीति सफल सिद्ध नहीं हुई। इस नीति के कारण राष्ट्रवादी कैथोलिक और प्रोटेस्टेंट दोनों ही उन्हें सन्देह की दृष्टि से देखते रहे।

जेसुइटों के पोपशाही सम्बन्धी सिद्धान्त को निश्चित रूप राबर्ट बेसार्-माइन ने दिया।<sup>1</sup> यह व्यक्ति सोलहवीं शताब्दी का सबसे अधिक प्रभावशाली कैथोलिक था। उसने यह स्वीकार किया कि लौकिक मामलों में पोप को कोई शक्ति प्राप्त नहीं है लेकिन वह चर्च का आध्यात्मिक प्रधान बरकर है और इस नाते उसे कुछ आध्यात्मिक उद्देश्यों के लिए लौकिक मामलों में परोक्ष शक्ति प्राप्त है। लौकिक शासकों को शक्ति न तो सीधे ईश्वर से ही मिलती है जैसा कि राजतन्त्रवादियों का दावा था और न वह सीधे पोप से ही मिलती है जैसा कि उग्र पोपवादियों का विचार था। वास्तव में यह शक्ति समुदाय से ही उत्पन्न होती है और उसके लौकिक उद्देश्यों के लिए होती है। राजा अपने स्वरूप और जन्म दोनों की दृष्टि से लौकिक है। मानवीय शासकों में धकेले पोप को ही सीधे

1. उसने अपने *Disputationes (1581)* के पहले भाग में *De Summo pontifice* में स्वकीय विवेचन किया है। उसने अपने *De Potestate Summi Pontificis (1610)* में इसका स्पष्टीकरण किया है।

ईश्वर से शक्ति प्राप्त होती है। फलतः, लौकिक शासन को अपने प्रजाजनो से निरपेक्ष भ्राजापालन नहीं भिन्नना चाहिए। आध्यात्मिक प्रयोजनों के लिए आध्यात्मिक शक्ति को यह शक्ति है कि वह लौकिक शक्ति को निदलन दे सके और उसका नियन्त्रण कर सके। इस परिस्थिति में भोग विषयीं शासक को अपदस्थ कर शक्ति है और उसके नागरिकों से यह मतना है कि वे ऐम शासक के प्रति निष्ठा न करें। राजकीय शक्ति के लौकिक उद्भव पर और दन के प्रलाया वेलारमाइन का सिद्धान्त और किनी घात म सेंट पामन के सिद्धान्त से भिन्न नहीं था। भोग शाही के निर्देश के प्रतिरिक्त वह अन्य बातों में काल्विनिस्टा के सिद्धान्त से भी भिन्न नहीं था। ये दोनों ही धार्मिक प्रश्नों में चर्च की स्वतन्त्रता के वायल थे। उनमें से कोई राष्ट्रीय चर्च में राजा की सर्वोच्चता को मानने के लिए तैयार न था। वे किसी विषयीं राजा को देवी अधिकारों में पुनत भी नहीं मान सकते थे। यही कारण है कि जेमुएट और काल्विनिस्ट दोनों को ही राजतन्त्रवादी साहित्य में एक जैसा स्थान मिला है। जन्म समय का कहना था कि जेमुएट प्यूरिटन पापवादी हैं। उनका यह कहना काफी हद तक सही भी था।

यह इतिहास का एक व्यंग ही है कि जेमुएट और काल्विनिस्ट दोनों ने चर्च और राज्य के एक ऐसे सिद्धान्त के विकास में सहायता दी जिसमें व वास्तव में घटा करते थे। मोलरबी शताब्दी में प्रत्येक विवादी ने बड़ी सुगमता से यह मान रखा था कि उसका धर्म ही सही है और वह प्रत्येक अन्य व्यक्ति के लिए उचित है। उन्हीन इस समस्या पर विचार ही नहीं किया कि किसी एक धर्म को सर्वभौम रूप से मान्य नहीं बनाया जा सकता। जब इस बात की सच्चाई स्पष्ट हो गई और यह साफ दिखाई देने लगा कि किनी धार्मिक समुदाय का दमन करने के भयकर राजनीतिक परिणाम हो सकते हैं, तो सरकार के लिए धार्मिक वाद-विवाद से हटना आवश्यक हो गया। अन्त प्रत्येक चर्च इस बात के लिए आजाद हो गया कि वह अपने श्रद्धालुओं को अपने पक्ष की शिक्षा दे। ईसाई परम्परा राजनीतिक पदाधिकारी को धार्मिक मत्स्य का निर्णायक बनाने के विरुद्ध थी, चाहे किसी राष्ट्रीय चर्च के सदस्य राष्ट्र के लोके ही क्यों न होते। इस परिस्थिति में चर्च को स्वतन्त्र बनाने का दावा शक्य था। लेकिन, चर्च की यह स्वतन्त्रता उन्ही समय प्राप्त की जा सकती थी जब कि चर्च और राज्य को दो पृथक् समाज मान लिया जाता। लेकिन, इस बात को न तो जेमुएट ही चाहते थे और न काल्विनिस्ट ही। जेमुएट सिद्धान्त इस घृणित निष्कर्ष के काफी निवृत्त था। जेमुएट लोगो का सिद्धान्त था कि राज्य एक राष्ट्रीय समाज है, उसकी उत्पत्ति और उद्देश्य लौकिक है। इसके विपरीत चर्च एक विद्वय्यापी समाज है और उसकी उत्पत्ति देवी है। इस सिद्धान्त का अभिप्राय यह निकलता था कि चर्च एक सामाजिक संस्था है तथा एक की सदस्यता दूसरे की सदस्यता से विलकुल स्वतन्त्र है। इसका परिणाम जेमुएट और काल्विनिस्ट दोनों को विचारधारा के—दोनों मध्ययुगीन विचारधारा की पुनर्जाग्रति चाहते थे—प्रतिकूल निकला।

इसलिए, यदि धार्मिक मतभेदों के बावजूद मत्स्य शक्यता स्काटलैंड के

धार्मिक सिद्धान्त जेसुएटो के धार्मिक सिद्धान्तों से साम्य रखते थे, तो इसका एक कारण था। दोनों के लिए यह कहना जरूरी हो गया था कि राजनैतिक शक्ति निरपेक्ष नहीं है और विधर्मी शासक के खिलाफ विद्रोह किया जा सकता है। दोनों को मध्ययुगीन विचारधारा की परम्परा समान रूप से मिली थी और दोनों का यह तर्क था कि समुदाय अपने पदाधिकारियों का खुद ही निर्माण करता है और वह अपने उद्देश्यों के लिए उनका विनियमन भी कर सकता है। इसलिए, दोनों का ही यह विचार था कि राजनैतिक शक्ति जनता में निहित है, वह सविदा द्वारा जनता से प्राप्त होती है और यदि राजा तानाशाह हो जाए, तो उस शक्ति को वापस लिया जा सकता है। यद्यपि जेसुएट लेखक, मौलिक तो नहीं थे, लेकिन उन्होंने अपने सिद्धान्तों और तर्कों का काल्विनिस्टों की अपेक्षा अधिक स्पष्टता से निरूपण किया।

### जेसुएट और प्रतिरोध का अधिकार

(The Jesuits and the Right to Resist)

आरम्भिक जेसुएट लेखक मुख्यतः स्पेनिस थे। उनके सिद्धान्त पर जेसुएट उद्देश्य का नहीं, प्रत्युत राष्ट्रीयता का ज्यादा प्रभाव पड़ा था। जुआन डी मेरिमाना (Juan de Mariana)<sup>1</sup> के सिद्धान्त के बारे में यह बात विशेष रूप से सही थी। उसका सिद्धान्त मुख्यतः सर्वैधानिक विचारों से प्रभावित हुआ था। हॉटमैन (Hotman) की भांति वह भी मध्ययुगीन सत्त्वामों का प्रयासक या विशेषकर एस्टेट्स ऑफ आरगन (Estates of Aragon) की सत्त्वामों का। वह एस्टेट्स को देश की विधि का संरक्षक मानता था। राजा भी देश की विधि के अधीन रहता है। राजा को अपनी शक्ति जनता के साथ किए गए सविदा के द्वारा प्राप्त होती है। एस्टेट्स जनता के प्रतिनिधि हैं। उनके पास विधि को बदलने की शक्ति भी रहती है। यदि राजा मूल विधि का उल्लंघन करे, तो उसे भ्रष्ट कर दिया जा सकता है। मेरिमाना ने इस सर्वैधानिक सिद्धान्त का निर्माण नागरिक समाज के जन्म के आधार पर किया था। नागरिक समाज का जन्म प्राकृतिक अवस्था से हुआ है। प्राकृतिक अवस्था शासन से पूर्व की अवस्था है। इसमें मनुष्य पशुओं जैसा जीवन व्यतीत करते थे। उस समय उनमें सभ्य जीवन के न तो सद्गुण ही थे और न अवगुण ही। स्त्रियों की भांति मेरिमाना भी व्यक्तिगत सम्पत्ति के जन्म की विधि और शासन की दिशा में एक महत्वपूर्ण कदम मानता था। मेरिमाना के सिद्धान्त में सब से महत्वपूर्ण बात यह थी कि वह शासन का जन्म और विकास एक स्वाभाविक प्रक्रिया मानता था जो मानवी आवश्यकताओं के कारण होती है। इसी आधार पर उसका विश्वास था कि समुदाय की आवश्यकताओं ने जिन शासकों को उत्पन्न किया है, उनको नियन्त्रित करना भ्रष्ट कर देने का अधिकार भी समुदाय को ही होना चाहिए। नागरिक समाज की उत्पत्ति और उसके कार्यों के बारे में मेरिमाना का दृष्टिकोण बिडिबिआए कंडा टिरोनास के लेखक की तुलना में अधिक धर्म-निरपेक्ष था।



उसकी पुस्तक में राजनैतिक दमन करने वाले अत्याचारी शासक का वध उचित ठहराया गया है। इसी कारण उसकी पुस्तक प्रसिद्ध या अप्रसिद्ध रही है। वास्तव में सैद्धान्तिक रूप से वह अपने युग के अन्य लेखकों से भिन्न नहीं था। व्यक्तिगत नागरिक का अत्याचारी शासक को मार डालने का अधिकार व्यापक रूप से मान्य था। बुचानन का कहना था कि यदि अत्याचारी शासक का राज्य पर अधिकार विधिसंगत है, तब भी उसे मारा जा सकता है। मेरिमाना की यदनामी का कारण सम्भवतः यह है कि उसने फ्रांस के हेनरी तृतीय की हत्या का खुले रूप से समर्थन किया था। इसी कारण उसकी किताब को पेरिस की पार्लमेंट ने जला दिया था। मेरिमाना का पोर की भाष्यात्मिक शक्ति में विशेष विश्वास नहीं था और इस दृष्टि से वह आदर्श जेमुएट नहीं था।

जेमुएट राजनैतिक सिद्धान्त का सब से महत्वपूर्ण अतिनिधि स्पेन का पादरियवादी दार्शनिक और न्यायवेत्ता फ्रांसिस्को सुमारेज (Francisco Suarez) था।<sup>1</sup> सुमारेज ने सेंट थॉमस (St. Thomas) के ढंग पर एक सागोपांग दर्शन का निर्माण किया था। उनका न्याय शास्त्र इस सागोपांग दर्शन का एक भाग था और राजनीति न्याय शास्त्र का एक भाग। बेलारमाइन (Bellarmine) की भाँति सुमारेज का विचार था कि पोप ईसाई राष्ट्रों के परिवार का प्राध्यात्मिक प्रधान है और इसी आधार पर वह मानवता की नैतिक एकता का प्रवक्ता है। धर्म एक सार्वभौम और ईवी सस्या है। वह एक राष्ट्रीय और विशिष्ट सस्या है। इसी आधार पर उसने यह माना कि पोप को प्राध्यात्मिक उद्देश्यों के लिए सौकिक शासकों पर नियन्त्रण रखने का परोक्ष अधिकार है। राज्य विशिष्ट रूप से एक मानवी सस्या है। वह मानवी आवश्यकताओं पर आधारित है। उसका जन्म परिवारों के प्रधानों के ऐच्छिक सभ में से हुआ। इस ऐच्छिक कार्य के द्वारा प्रत्येक व्यक्ति अपने ऊपर यह दायित्व लेता है कि वह समान हित के लिए जो भी आवश्यक कार्य हो, उसे करता है। इस प्रकार से निमित्त नागरिक समाज को समान हित के लिए अपने समस्त सदस्यों पर नियन्त्रण रखने का और आवश्यकतानुसार कार्यवाही करने का अधिकार प्राप्त हो जाता है। अस्तु, उनसे इस सिद्धान्त की स्थापना की कि समाज में यह स्वाभाविक शक्ति होती है कि वह अपनी और अपने सदस्यों या शासन खुद ही कर सकता है। वह ईश्वर की इच्छा पर सिर्फ इसी प्रकार निर्भर करता है जैसे कि धन्य वस्तुएँ उसकी इच्छा पर निर्भर हैं, इससे अधिक नहीं। वह विशुद्ध रूप से एक प्राकृतिक कार्य-व्यापार है। वह भौतिक सत्ता से और मनुष्य की सामाजिक आवश्यकताओं से सम्बन्ध रखता है। यदि पोप की परोक्ष शक्ति को छोड़ दिया जाए, तो सुमारेज का समाज सम्बन्धी दृष्टिकोण किसी विरोध धर्म में धर्म-सापेक्ष नहीं था। इस आधार पर उसने निष्कर्ष निकाला कि राजनैतिक शक्ति समुदाय की अन्तर्निहित सम्पत्ति है और राजनैतिक दायित्व का ऐसा कोई प्रकार नहीं है जो निरपेक्ष हो। राजनैतिक व्यवस्था ऊपर की चीज है। राज्य का शासन राजा कर सकता है या और कोई कर सकता है।

शासन की शक्ति अधिक हो सकती है या कम हो सकती है। चाहे कुछ भी हो, यह नैतिक शक्ति समुदाय से प्राप्त होती है। वह समुदाय के हित के लिए कार्य करती है। यदि वह ऐसा नहीं कर पाती, तो उसे बदला जा सकता है। इस सिद्धान्त का उद्देश्य तो यह था कि राजा की लौकिक और मानवी शक्ति के विरोध में पौप की दैवी शक्ति के महत्त्व पर बल दिया जाए, लेकिन उसका प्रभाव यह हुआ कि उसने राजनीति को धर्म में अलग कर दिया।

सुभारेज (Suarez) का राजनैतिक सिद्धान्त उसके न्यायशास्त्र का एक भाग था। उसका उद्देश्य विधि के एक सागोपाग, उसके विविध ऋणों और उपागों सहित, दर्शन का निरूपण करना था। इसी लक्ष्य को सामने रख कर उसने मध्य युग के विधि दर्शन के ममस्त पहलुओं का क्रमबद्ध विवेचन किया। सुभारेज ने ग्रीस स्पेन के न्यायशास्त्रीय सम्प्रदाय के अन्य सदस्यों ने मध्ययुगीन विधिशास्त्र को आत्मसात् किया, व्यवस्थित किया और इस रूप में उसे सत्रहवीं शताब्दी को प्रदान किया। इन न्याय विदों ने प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त को बड़े व्यवस्थित रूप से प्रस्तुत किया। उनके इस कार्य का इतना अधिक प्रभाव पड़ा कि सत्रहवीं शताब्दी में राजनीति सिद्धान्त की समस्याओं पर विचार करने के लिए यही एकमात्र वैज्ञानिक विधि मानी जाने लगी। इस क्षेत्र में ह्यूगो ग्रीशियस (Hugo Grotius) का प्रभाव निर्णायक था, लेकिन ग्रीशियस के पीछे स्पेनवासियो का क्रमबद्ध न्यायशास्त्र था। वास्तव में सुभारेज की रचनाओं में प्राकृतिक विधि की ऐसी अनेक संरूपनाएँ थीं जिन्हें ग्रीशियस ने स्वीकार किया। यदि प्रकृति में और मानवी प्रकृति में कुछ ऐसे गुणधर्म हैं जिनके कारण कुछ व्यवहार अच्छे और कुछ बुरे हो जाते हैं, तो फिर अच्छे और बुरे का भेद ईश्वर अथवा मनुष्य की स्वेच्छाचारी इच्छा के कारण नहीं होता, बल्कि वह एक युक्तिसंगत भेद है। मानवी सम्बन्धों की प्रकृति और मानव व्यवहार से निकलने वाले निष्कर्ष वे कसौटी हैं जिन पर सकारात्मक विधि के नियमों और प्रयागों को कसा जा सकता है। कोई भी मानवी विधिकर्ता, ग्रीशियस की शब्दावली में ईश्वर तक गलत को सही नहीं कर सकता। इसी बात को सुभारेज ने यों कहा था कि पौप भी प्राकृतिक विधि को नहीं बदल सकता। विधि के विशेष उपपद्यों के पीछे सामान्य स्वीकृति के तर्कपरक उपपद्य होने हैं। इसका निष्कर्ष यह निकलता है कि व्यक्तियों की भाँति राज्य भी प्रकृति की विधि के अधीन होते हैं। इस सिद्धान्त के अनुसार राज्य के अस्तित्व को विधि का शासन होता ही चाहिए, राज्यों के बीच भी वैदिक सम्बन्ध होने चाहिए। सुभारेज तक में एक ऐसी व्यवस्था का बीज देखा जा सकता है जिसमें प्राकृतिक विधि सर्वमानिक और अन्तर्राष्ट्रीय विधि का आधार बन जाती है।

### राजाओं का दैवी अधिकार

#### (The Divine Right of Kings)

इन विवादास्पद सिद्धान्तों ने कि राजनैतिक शक्ति जनता की हाथी है और उचित कारण होने पर जनता का विरोध किया जा सकता है, अपना एक जवाब तैयार किया। यह जवाब था—लौकिक सत्ता के देवत्व के परम्परागत

विश्वास में सशोधन । सोलहवीं शताब्दी में इस सशोधन में राजाओं के देवी अधिकार की स्थापना की । अपने विरोधी सिद्धान्त की भाँति यह सिद्धान्त भी धार्मिक सम्प्रदायों के शक्ति समर्पण पर आधारित था । राजाओं के प्रतिरोध के अधिकार का समर्थन उन लोगों ने किया था जो विधर्मी शासन से विरुद्ध थे । इसी प्रकार राजा के देवी अधिकारों का समर्थन उन लोगों ने किया जो राष्ट्रीय सरकार के हिमायती थे और उसके खिलाफ किसी विरोध को सहन नहीं कर सकते थे । शुरू में इस प्रश्न के अन्तर्गत सविधानवाद (Constitutionalism) के खिलाफ निरकुशता (absolutism) पर बल ही जोर दिया गया था । यह लोकतन्त्र के विरुद्ध स्वेच्छा-धारिता का बिलकुल ही प्रश्न नहीं था । देवी अधिकार का अभिप्राय धार्मिक ग्रन्थों के सहारे के विरोध में व्यवस्था और राजनैतिक स्थिरता की रक्षा करना था । मुख्य व्यावहारिक प्रश्न यह था कि क्या शासक की विधर्मिता नागरिक अवस्था का उचित आधार है ।

राजाओं के देवी अधिकार का सिद्धान्त अपने प्राथमिक रूप में सीमित राजकीय शक्ति के सिद्धान्तों के बाद उत्पन्न हुआ और वह इन सिद्धान्तों के लिए एक उत्तर के रूप में था । इस सिद्धान्त ने यूरोपियों की समस्या में मूल रूप धारण किया । इन सिद्धान्तों का विनाश भी फ्रांस के राजा की शक्ति के बढ़ने के साथ साथ हुआ । सोलहवीं शताब्दी के अन्त में फ्रांस के राजा की शक्ति बहुत बढ़ गई थी । सोलहवीं शताब्दी की शक्ति केन्द्रीकरण अपनी पराकाष्ठा को पहुँचने लगा । लुई चौदहवें का निरबुद्ध राजतन्त्र उसका चरमोत्कर्ष था । फ्रांस में राष्ट्रीय सरकार की स्थापना करने का यही एक मात्र उपाय था । ज्यों-ज्यों लड़ाइयाँ प्रागे बढ़ती गईं, यह स्पष्ट होता गया कि न तो प्रोटेस्टेंट ही पूरी तरह जीत सकते हैं और न कैथोलिक ही । हाँ, यह समर्थन फ्रांस के शासन और फ्रांस की सम्भ्रता को ध्वस्त नष्ट कर देगा । यदि राजा को राष्ट्र के प्रधान के रूप में प्रतिष्ठित कर दिया जाता है तो वह कैथोलिकों और प्रोटेस्टेंटों दोनों की निष्ठा का पात्र होगा । इस आन्दोलन के राजनैतिक सिद्धान्तों को तो जॉन बोडॉ (Jean Bodin) ने प्रभु सत्ता के सिद्धान्त में एक ऊँचे दार्शनिक धरातल पर प्रकट किया गया था । लेकिन, राजाओं के देवी अधिकारों का सिद्धान्त इसी प्रकार के विचारों का एक लोको-पयोगी मस्करण था । वह ह्यूगेनोटों के प्रांतीयतावाद और कैथोलिकों की पोप-निष्ठा, इन दोनों के खिलाफ एक प्रतिक्रिया के रूप में था । एक के कारण स्वदेश में विद्रोह या भीर दूसरे के कारण धार्मिक क्षत्र में दुर्बलता ।

आगे चल कर लोक अधिकार के सिद्धान्त ने देवी अधिकार के सिद्धान्त का विरोध किया । लोक अधिकार के सिद्धान्त की भाँति ही देवी अधिकार का सिद्धान्त भी एक अत्यन्त प्राचीन और सामान्य रूप से स्वीकृत विचार का सशोधन ही था । वह विचार था—धर्म ही सत्ता का मूल और उसके पीछे वास्तविक बल है । जब से सेंट पॉल ने रोमनों के तिरहवें अध्याय की रचना की थी, उस समय से किसी भी ईसाई ने इसके बारे में सन्देह नहीं किया था । चूँकि सारी शक्ति ईश्वर की थी, अतः अन्य किसी शासक की अपेक्षा राजा में अधिक देवत्व

के भाव को आरोपित करने की कोई आवश्यकता नहीं थी। यदि शक्ति देवी है, तब भी बुद्ध विधिष्ट परिस्थितियों में शक्ति के अनुचित प्रयोग का विरोध किया जा सकता है। इनोलिए, मोलहोवी शताब्दी के मत तक इन दो सिद्धान्तों में कि शक्ति ईश्वर से आती है और शक्ति जनता से आती है, कोई भ्रम नहीं नहीं मारी गई। ये सिद्धान्त दो कारणों से एक दूसरे के सममत माने जाने लगे। एक—लोक अधिकार का अभिप्राय ही प्रतिरोध करने का अधिकार हो गया। दो—राज्यों के देवी अधिकार का अभिप्राय यह हो गया कि प्रजाजनों को नवित्य भाव से अपने शासकों के आदेशों का पालन करना चाहिए। 'राजा ईश्वर के प्रतिनिधि हैं'—प्राचीन काल के इस प्रकार के सूत्रों का जो अपने भाव में निरर्थक थे, धीरे धीरे एक नया अर्थ हो गया। धर्म के नाम पर भी विद्रोह अनुचित है। सूपर और शान्ति दोनो ने ही अपने धर्मानुयायियों को यह शिक्षा दी कि वे राजा के आदेशों को विरोध धार्य करें। उन्होंने राजा को विरोध रूप से पावन माना।

राज्यों के देवी अधिकार का सिद्धान्त इन नये रूप में एक सोझीसोही सिद्धान्त था। इसका कभी दार्शनिक ढंग से क्रमबद्ध विवेचन नहीं किया गया। वह उसके योग्य भी नहीं था। लेकिन, यदि किसी राजनैतिक सिद्धान्त का महत्व इस बात से मापा जाता है कि उसके समर्थक कितने हैं तो फिर इन सिद्धान्तों को अन्य किसी भी राजनैतिक विचार से तुलना की जा सकती है। इनका कारण यह है कि सभी सामाजिक वर्गों और धर्मों के लोग इन सिद्धान्तों को निष्ठापूर्वक मानते थे। इन सिद्धान्तों के पक्ष में जो दलीलें दी जाती थीं, वे मुख्यतः रोमनों के तरह-बैत अध्याय पर आधारित थीं। इस अध्याय के तर्कों को न जाने कितनी बार दुहराया जा चुका था। सोलहवीं शताब्दी में इन दलीलों को बल प्राप्त होने का कारण यह था कि साम्प्रदायिक दलबन्दी में फूट और अस्थिरता के खतरे थे। यह डर था कि कहीं पादरी लोग, कात्विनिष्ठ या जेमुएट, लौकिक शासन पर अधिकार न कर लें। साथ ही, राष्ट्रीय स्वतन्त्रता और एकता की भावना ने भी राज्यों के देवी अधिकार के सिद्धान्त के विकास में योग दिया। जनता के लिए यह सिद्धान्त देशभक्ति का केन्द्र बन गया। इन सिद्धान्तों के माध्यम से नागरिक कर्तव्य की भावना ने धार्मिक आधार ग्रहण किया। बौद्धिक दृष्टि से यह सिद्धान्त बड़ा दुर्बल था। इसके कुछ योग्य प्रतिपादकों ने विरोधी सिद्धान्त, कि राजनैतिक शक्ति जनता में निवास करती है, की सक्रिय आलोचना की। यह आलोचना कभी कभी निष्प्रभाव भी नहीं होती थी।

देवी अधिकार के सिद्धान्त में वास्तविक कठिनाई यह नहीं थी कि वह धार्मिक सिद्धान्त था—उसने जिस सिद्धान्त का विरोध किया था वह उससे अधिक धार्मिक सिद्धान्त नहीं था। इसमें वास्तविक कठिनाई यह थी कि राजा की शक्ति को विधि-सम्मत मान लिया गया था। यह बात बुद्ध चमत्क में नहीं आती थी और इसका समर्थन भी नहीं हो सकता था। राजा के ऊपर देवी सत्ता का आरोप करना

1. विलियम शकले ने जो स्काट था लेकिन लम्बे समय में प्राप्त में रह रहा था, अपने *De regno et regali potestate* (1600) ग्रंथ में देवी अधिकार के सिद्धान्त का महत्त्व धार्मिक विचार में निरूपण किया था।

साद्व्यंगनय' या और इस दान को विवेक के द्वारा नहीं, प्रत्युत् विस्वात के द्वारा ही स्वीकार बिना जा सकता था। जेम्स प्रथम का कहना था कि राजा या यह एक रहस्य है जिसके बारे में दार्शनिक प्रयत्न सिधिवेत्ता जांच-पड़ताल नहीं कर सकते। इसलिए, जब धर्मशास्त्रों के उद्धरण राजनैतिक वाद विवाद के मान्य रूप न रहे, तब यह सिद्धान्त भी जीवित न रह सकता। इस दृष्टि में यह सिद्धान्त राजनैतिक सविदा के सिद्धान्त से भिन्न था। यद्यपि राजनैतिक सविदा का सिद्धान्त भी शुरू में पामिष था, लेकिन उसे इस रूप में प्रकट किया जा सकता था कि कोई भी युद्धवादी उसे स्वीकार करता। इसीलिए, यह सिद्धान्त राजनैतिक दायित्व का दार्शनिक विश्लेषण कर सकता था।

जहाँ तक राजा की संपत्ता की प्राकृतिक प्रक्रिया के रूप में प्रकट किया जाता था, उस सीमा तक इसका अभिप्राय यह होता था कि राजा की सत्ति अानु-वर्तिक है। इसका आधार सम्भवत यह रहा हो कि ईश्वर की पसन्द जन्म के रूप में प्रकट होती है। इसके आधार पर यह तर्क प्रस्तुत किया जाने लगा, जो अधिक विद्वान्जनक नहीं था, कि राजनैतिक दक्षिण और पिता की प्राकृतिक सत्ता के बीच साहचर्य होता है। जिस प्रकार बच्चों को अपने भाना पिता के प्रति श्रद्धा रखनी चाहिए उसी प्रकार प्रजाजनों को अपने राजा के प्रति श्रद्धा भाव रखना चाहिए। इस सादृश्य का मजाक बनाया जा सकता था और जॉन लॉक (John Locke) ने उसका मजाक बनाया भी। यद्यपि यह सादृश्य काफी पुराना था, लेकिन इस पर किसी का भरोसा नहीं था। सादृश्य के अनाया, राजकीय संपत्ता का सिद्धान्त वस-परम्परा के नियम पर आधारित था। यद्यपि जन्म और वंश के तथ्य 'प्राकृतिक' अवश्य हैं, लेकिन भूमि और शक्ति के उत्तराधिकार के नियम विभिन्न देशों में भलग भलग हैं। प्रायः उत्तराधिकार सम्बन्धी नियम के अनुसार महिलाओं को राजपद नहीं मिलना था, लेकिन पुरुषों को मिल जाता था। इसका अभिप्राय यह होता था कि राजा विभिन्न देशों की सर्वधानिक प्रथाओं के अनुसार ही शासन करने के दैवी अधिकार की पद्धति उदल सकता था।

यह नैतिक सिद्धान्त कि यदि सत्तक विघर्षी हो, तब भी त्रिशूह उचित नहीं है, धार्मिक दैवी अधिकार के सिद्धान्त का एक सामान्य भाग था। लेकिन, इसने दो प्रस्थापनाओं के बीच, जो तर्क स्वतन्त्र मानने गई थी, कितने तर्क-सम्मत सम्बन्ध की स्थापना नहीं की। मिश्रण आशापालन का समर्थन उन उपयोगितावादी आधारों पर किया जाता था जिनका दैवी अधिकार से कोई सम्बन्ध नहीं था। आशापालन के महत्त्व को प्रकट करने के लिए यह कहना काफी था कि यदि प्रजाजन राजा के अधीन नहीं रहेंगे, तो समाज में अराजकता पैदा हो सकती है। विलियम बार्कले (William Barclay) जैसे उग्र लेखक यह मानने के लिए तैयार थे कि यदि राजा कोई बहुत अनुचित काम करता है, उदाहरण के लिए, वह राज्य को ही तण्ट करने का प्रयास करता है, तो उसे अपदस्थ किया जा सकता है। लेकिन यह स्थिति अनादररूप ही थी। सामान्य रूप से दैवी अधिकार का अभिप्राय यह था कि

प्रजाजनों को पूर्ण रूप से राजा की आज्ञा का पालन करना चाहिए। हाँ, कुछ बातें ही अनुचित परिस्थितियों की बात अलग हैं।

निष्क्रिय आशापालन के कर्तव्य का यह अभिप्राय नहीं था कि राजा पूर्ण तरह से अनुत्तरदायी था और वह जो चाहता, उसे कर सकता था। सामान्यतः यह कहा जाता था कि चूंकि राजा की स्थिति अन्य व्यक्तियों में ऊँची है, अतः वह अधिक उत्तरदायी है। ईश्वर की विधि और प्रकृति की विधि उसके ऊपर लागू होती थी। राजा को देव की विधि का सम्मान करना चाहिए, यह भी सामान्य रूप से स्वीकार किया जाता था लेकिन, राजा का यह दायित्व ईश्वर के प्रति था। राजा को मानवी नियंत्रण के अधीन नहीं रखा जा सकता था। विधि की प्रशिक्षण इस पर कोई शर नहीं पड़ता था। यदि राजा ग़राब है, तो इनका निपटारा ईश्वर ही कर सकता है, मनुष्य की कोई समस्या इनका निपटारा नहीं कर सकती। विधि का अधिष्ठान राजा का हृदय है। धर्मो चलकर जब राजा और पतिनिधि के बीच के बीच मर्यादात्मक सटार्ई हुई तब देवी अधिभार और लोक का मन्दीय अधिभार के बीच यह मुख्य राजनीतिक प्रश्न बन गया।

जेम्स प्रथम

(James I)

यद्यपि देवी अधिभार का आधुनिक रूप नाम में पंदा हुआ था, लेकिन इसी समय स्वाटलैंड में भी उसके दर्शन हुए। यहाँ इन सिद्धान्त की व्याख्या स्वयं राजा ने ही की थी। यह राजा आगे चलकर जेम्स प्रथम के नाम से विद्वान हुआ। उसने अपने सिद्धान्त का प्रतिपादन *Trew Law of Free Monarchies* नामक ग्रन्थ में किया था। यह ग्रन्थ १६०८ में प्रकाशित हुआ था।<sup>1</sup> जेम्स के परिवार का स्वाटलैंड के काल्विनिस्टों से सम्बन्ध रहा था। जेम्स को अपनी ज्वानी में खुद भी उनके भुगतना पड़ा था। जेम्स ने उन समस्त विवादपूर्ण रचनाओं का भी अध्यायन किया था, जो फ्रान्स में धार्मिक युद्धों के जमाने में लिखी गई थी। *Trew Law of Free Monarchies* ग्रन्थ पर इन सब अनुभवों की छाप है। 'स्वतन्त्र राजतन्त्र (Free Monarchies)' से जेम्स प्रथम का आशय वह राजकीय शासन है जो सब तरह से स्वतन्त्र हो, विदेशी शानकों से भी और अन्दर के सामन्तों से भी। स्टुमर्टे वगैरे का स्वाटलैंड के कुर्लानों से काफी लम्बे समय से संघर्ष चलता आ रहा था। कुछ समय पूर्व जेम्स का और उसकी माँ का प्रेसबिटेरियनो ने अपमान किया था। इससे स्पष्ट हो जाता है कि जेम्स स्वतन्त्र राजतन्त्र को सफलता को कितना महत्व देता था। जेम्स ने एक बार कहा था "स्वाटलैंड की प्रेसबिटेरी राजतन्त्र से उसी भाँति सहमत होती है जैसे ईश्वर और शतान आपस में सहमत होते हैं।" स्वतन्त्र राजतन्त्र का मुख्य तत्त्व यह है कि उसे अपने प्रजाजनों के ऊपर सर्वोच्च अधिकार शक्ति प्राप्त होनी चाहिए।

1 The Political Works of James I. Introduction by C. H. McILWAIN (Cambridge, Mass, 1918)

इसीलिए, जेम्स ने लिखा था, "राजा पृथ्वी पर ईश्वर की सजीव प्रतिमाएँ हैं।"

"राजतन्त्र पृथ्वी पर सबसे गहत्वपूर्ण बस्तु है। राजा पृथ्वी पर ईश्वर क प्रतिनिधि हैं। वे ईश्वर के निहाम्न पर बैठते हैं और स्वयं ईश्वर भी उन्हें देवता कहता है।"<sup>1</sup>

राजा का प्रजा के साथ पत्नी सम्बन्ध है जो पिता का पुत्रों के साथ भ्रष्टाचार का शरीर के साथ होता है। राजा के विना नागरिक समाज की कोई गति नहीं है। राजा के विना समाज बुद्धिहीन भीड़ मात्र है। उसके अभाव में समाज किसी विधि का निर्माण नहीं कर सकता। विधियों का निर्माण राजा ही करता है। राजा को यह शक्ति ईश्वर की ओर से मिली होती है। इसलिए प्रजा के सामने केवल दो ही विकल्प हैं—या तो वह राजा की अविश्वसनीय प्रभुता स्वीकार करे और या पूर्ण अराजकता का सामना करे। जेम्स ने इन सिद्धान्त को स्काटलैंड के ऊपर लागू करते हुए कहा था कि राजा उस समय भी थे जब कि विभिन्न सामाजिक वर्गों का अस्तित्व नहीं था, मसालों के अधिपति नहीं होते थे और विधियों का निर्माण नहीं किया जाता था। सम्पत्ति भी राजा के अनुदान के आधार पर टिकी हुई थी।

"इन शक्तियों यह निश्चित निष्कर्ष निकलता है कि राजा की विधियों के रचयिता और निर्माता थे। विधियों ने राजा का निर्माण नहीं किया।"<sup>2</sup>

इन दावों का समर्थन इतिहास के आधार पर किया गया। इसका अर्थ यह है कि मूलतः राजा की शक्ति विजय के अधिकार पर आधारित थी।

जहाँ राजा का अधिकार एक बार प्रतिष्ठित हो जाता है वह उत्तराधिकार के द्वारा उसके उत्तराधिकारियों को प्राप्त होता रहता है। विधिसम्मत उत्तराधिकारी को उत्तराधिकार न देना सर्वत्र अनुचित होता है। चूंकि जेम्स का स्काटलैंड और इंग्लैंड के सिद्धान्त पर अधिकार शुद्ध रूप से मानवशक्ति था, अतः जेम्स के लिए इस सिद्धान्त पर आग्रह करना स्वाभाविक था। वह सिद्धान्त सामंती विधि पर आधारित था और इसके अनुसार उत्तराधिकारी का अधिकार अविच्छेद्य तथा निरन्तर होता है। राजतन्त्र के अन्दर मुख्य वैधानिक बात सिर्फ यह है कि प्रवर्ती वंश राजा की वंश सत्ता को राज्याधिकार प्राप्त होना चाहिए। इंग्लैंड के गृहयुद्ध में स्टुअर्ट परिवार ने इसी सिद्धान्त को अपनाया। उपयोगिता के कोई भी विचार वंश मानवशक्ति दावों को रद्द नहीं कर सकते। कोई सफल क्रान्ति भी इसे अस्वीकार नहीं कर सकती। और अस्वीकार करने की कोई विधि भी वंश उत्तराधिकारी के खिलाफ नहीं जाती। संक्षेप में, राजा एक प्रति मानवी सत्ता है। उसके गुणों की न व्याख्या की जा सकती है और न उन पर बहस ही की जा सकती है। १६२६ में जेम्स ने स्टार चैम्बर के अपने न्यायाधीशों से कहा था।

1. Works, p 307.

2. Ibid, p 62

“राजा की शक्ति के रहस्य से अनभिज्ञ बाटो पर दस्त करना विधिगत नहीं है। उन करने का अभिप्राय उनकी दुर्बलता को प्रकट करना और उनके प्रति रखे जाने वाले सम्मान सम्मान भाव को नष्ट करना होगा। राजा ईश्वर के सिवायन पर बैठता है।”

जेम्स हमेशा ही यह मानता था कि वह उच्चतम मात्रा में उत्तरदायी था। लेकिन, वह अपने प्रजाजनों के प्रति नहीं, प्रत्युत् ईश्वर के प्रति उत्तरदायी था। जेम्स का कहना था कि समस्त नाधारण मानकों में राजा को देश की विधि का उत्ती भक्ति सम्मान करना चाहिए जिन भक्ति वह अपने प्रजाजनों से अपने सम्मान की भाषा रखता है। लेकिन, यह राजा की ऐच्छिक अधीनता है जिसे बलपूर्वक नष्ट नहीं किया जा सकता।

सकटापन्न विग्रह के विरुद्ध राष्ट्रीय स्यायित्व के समर्पक के रूप में देवी अधिकार के सिद्धान्त का वास्तविक स्वरूप इस तथ्य से प्रकट हो जाता है कि वह द्यूडर काल में इंग्लैंड में बहुत कम प्रचलित रहा था। यद्यपि इंग्लैंड में काल्विनिस्टों और एंग्लिकनो के बीच राष्ट्रीय चर्च में राजा की सर्वोच्चता के मौखिक के दारे में मतभेद अवश्य बने रहे लेकिन एलिजाबेथ की मृत्यु के पहले ऐसा कोई प्रश्न नहीं थाया था जब कि राज्य की मान्दरिक शक्ति और व्यवस्था को खतरा पड़ेगा हो। सोलहवीं शताब्दी में इंग्लैंड के काल्विनिस्टों ने फ्रांस और स्काटलैंड के काल्विनिस्टों की भाँति किसी राजतन्त्र विरोधी दर्शन को ग्रहण नहीं किया। दूसरी ओर, एंग्लिकनो का भी ऐसा कोई विशेष प्रयोजन नहीं था जिससे कि वे निष्क्रिय आशापालन के सिद्धान्त द्वारा राजा के अनुत्पादनीय अधिकार का समर्पण करते। फ्रांस की घरेलू लड़ाइयों ने लोगों को यह अच्छी तरह सिखा दिया था कि निष्क्रिय आशापालन करना उपयोगिता की दृष्टि से उचित है। वास्तविक स्थिरता और द्यूडर राजाओं की असद्विध शक्ति ने देवी अधिकार के सिद्धान्त को अनावश्यक कर दिया था। सत्रहवीं शताब्दी में स्थिति बदल गई। गृहयुद्ध ने यह आवश्यक कर दिया कि जनता के प्रतिरोध के अधिकार का समर्पण किया जाए और राजाओं के देवी अधिकार को चुनौती दी जाए। स्टुअर्ट शासकों का समर्पण करने वाले पादरियों ने राजा के देवी अधिकारों का पक्ष लिया। लेकिन, फ्रांस और इंग्लैंड की स्थिति भूलतः भिन्न थी। इंग्लैंड में राजा की भाँति ही सामान्य विधि के न्यायाधीश और उससे भी राष्ट्रीय भावना के प्रतिनिधि थे। प्रश्न पूट और एकता का नहीं था। प्रश्न यह था कि बौद्धिक सर्वैधानिक अभिकर्ता राष्ट्रीय एकता का वाहक है। इंग्लैंड के राजा में विदेश देवत्व का कोई कारण नहीं दिखाई देता था। वास्तव में इंग्लैंड के राजनैतिक सिद्धान्त में देवी अधिकार के सिद्धान्त का कोई महत्व नहीं है।

#### Selected Bibliography

*A History of Political Thought in the Sixteenth Century.* By T. W. Allen. London, 1928 Part III.

“The Political Theory of the Huguenots,” By E. Armstrong. In *English Historical Review*, Vol. IV (1889), p. 13



- The French Wars of Religion* By E. Armstrong 2nd ed London 1904
- Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin* By T. A. Arnold Munich, 1934
- "God and the Secular Power" By S. Baldwin In *Essays in History and Political Theory in Honor of Charles Howard McIlwain* Cambridge, Mass, 1936
- "A Huguenot Theory of Politics" By Ernest Barker In *Church, State and Study* London 1930
- Political Liberty* By A. J. Carlyle Oxford 1941
- The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion, with Special Reference to the Thought and Influence of Pierre Fureu* By Guy Howard Dodge New York 1947
- Die Publizistik der Bartholomäusnacht and Mornays Indictio contra tyrannos* By Albert Elkan Heidelberg 1905
- Studies of Political Thought from Gerson to Grotius* By John Neville Figgis Second edition Cambridge, 1923 Chs V and VI
- "Political Thought in the Sixteenth Century" By John Neville Figgis In *The Cambridge Modern History* Vol III (1904), Ch XXII
- The Divine Right of Kings* By John Neville Figgis Second edition Cambridge, 1914
- Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800* By Otto Gierke Trans. by Ernest Barker 2 Vols Cambridge, 1934 (From *Das deutsche Genossenschaftsrecht* Vol IV) Ch I
- The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries* Ed. F. J. C. Hearnshaw London 1926 Chs I, IV, and V
- A Defence of Liberty against Tyrants* (Trans. of *Vindiciae contra tyrannos*) Introduction by H. J. Laski London 1924
- The Political Works of James I* Introduction by C. H. McIlwain Cambridge, Mass, 1918
- The Wars of Religion in France 1562-1576* By J. W. Thompson Chicago, 1909
- "The Reformation in France" By Arthur A. Tilley In *The Cambridge Modern History*, Vol II (1903) Ch IX
- Studies in the French Renaissance* By Arthur A. Tilley Cambridge, 1922 Ch XI
- Die Monarchomachen* By R. Treumann, Leipzig, 1895
- Les théorèmes sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion* By Georges Weil Paris 1891.
- Franz Suarez* By Karl Werner 2 Vols Regensburg, 1889 Ch XII

## जीन बोदाँ (Jean Bodin)

सोलहवीं शताब्दी के अन्तिम चतुर्दश में फ्रांस में राजनीति के ऊपर जो किताबें लिखी गई थी, उनमें से अधिकतर विवादास्पद टुकड़े थे। इन पुस्तकों में न तो तटस्थता का कोई भाव था और न किसी प्रकार की दार्शनिक मौनिकता ही थी। १५७६ में जीन बोदाँ द्वारा प्रकाशित *Six livres de la république* ही इस काल का एक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ था।<sup>1</sup> इस पुस्तक की रचना का तात्कालिक वातावरण गृहयुद्ध था और इसका प्रयोजन राजा की स्थिति को मजबूत करना था। बोदाँ धार्मिक दृष्टिकोण से अज्ञान रहता। उसने अपने राजनैतिक विचारों को दार्शनिक आधार पर प्रतिष्ठित करने का प्रयास किया। यद्यपि उसके विचार विश्रुतलिप्त थे, फिर भी दार्शनिक आधार के कारण उसकी पुस्तक अपने में ही एक वर्ग बन गई। बोदाँ ने रिपब्लिक में धार्मिक राजनीति के लिए वही काम किया जो अरिस्टोटिल ने प्राचीन काल के लिए किया था। यद्यपि इस तुलना में कोई जान नहीं है, फिर भी बोदाँ की पुस्तक उसके समय में काफी प्रसिद्ध हुई और राजनैतिक चिन्तन के इतिहास में सभी विद्वानों ने उसके महत्त्वपूर्ण स्थान दिया है। उसके महत्त्व का कारण यह नहीं था कि उसने अरिस्टोटिल की पद्धति को फिर से जीवित करने का प्रयास किया। उसके महत्त्व का वास्तविक कारण यह था कि उसने प्रभुसत्ता के विचार को धर्मशास्त्र के घेरे से बाहर निकाला। देवी अधिकार के सिद्धान्त ने इस विचार को धर्मशास्त्र के घेरे में डाल दिया था। बोदाँ ने प्रभुसत्ता का विद्वेगण करने के साथ-साथ उसे मर्यादात्मक सिद्धान्त में भी शामिल किया।

### धार्मिक सहिष्णुता

रिपब्लिक को दलों के विरोध में राजनीति का समर्थन कहा जा सकता है। यह ग्रंथ मेटार्थोस्यू के हत्याकाण्ड के चार वर्ष बाद प्रकाशित हुआ था। इस समय मर्यादात्मक विचारकों का एक वर्ग पैदा हो गया था। इन विचारकों को पोलोटीक कहते थे। पोलोटीक विचारकों का मत था कि केवल राजा ही देश में शासन और व्यवस्था कायम रख सकता है। इसलिए उन्होंने राजा को धार्मिक सम्प्रदायों और राजनैतिक दलों से ऊपर रख कर राष्ट्रीय एकता का केन्द्र बनाने की बातें कही। बोदाँ की रिपब्लिक इस वर्ग की प्रमुख बौद्धिक रचना है। पोलोटीक विचारों का मुख्य रूप से इस बात पर जोर देते थे कि मजबूत सरकार की आवश्यकता

1 बोदाँ ने १५७६ में एक विस्तृत संस्करण प्रकाशित किया। रिचार्ड नोलेम (Richard Knolles) ने १६०६ में इसका अंग्रेजी अनुवाद प्रकाशित किया।

है। व्यवस्था के समय यह जरूरी भी हो जाता है। लेकिन सोलहवीं सदी में पोलोटीक विचारका जो स्थिति हमें ज्ञात है मनुष्यपूर्ण थी। वे उन पहले विचारकों में से थे जिन्होंने एक राज्य में अनेक धर्मों के गृह प्रतिस्व को स्वीकार किया। यद्यपि वे मुठ अधिकतर धर्मोत्तिक थे लेकिन वे सब से पहले राष्ट्रवादी थे। अपने राजनीतिक चिंतन में वे अपने युग के मंत्र से ठोस राजनीतिक तथ्य को स्वीकार करने के लिए तैयार थे। वह ठोस राजनीतिक तथ्य था ईसाई धर्म का विभाजन अपरिहार्य है और कोई भी एक सम्प्रदाय दूसरे सम्प्रदाय को न तो धारण कर सकता है और न उसके ऊपर बल का प्रयोग कर सकता है। इसलिए उनकी नीति यह थी कि विनाश से बचना बचाया जा सकता है उस बचा लिया जाए। जिन धार्मिक मतभेदों को समाप्त नहीं किया जा सकता उनकी अनुपति दी जाए और धर्म की एकता के समाप्त हो जाने के बावजूद फ्रांस की राष्ट्रियता को एकात्मक रूप में बचा रखा जाए। कैथरीन डी मेडिसी (Catherine de Medici) के शासन के लक्ष्योपिष्टन (L. Hospital) की गहबुद्धि युक्त नीति ने समस्त यही नीति थी। इनकी धर्म के सामल काल में जो व्यवस्था बनाया उसकी भी सामान्य रूप से यही नीति थी। यद्यपि यह नीति को बुद्धिमत्तापूर्ण थी लेकिन सान्त्वना गतांशों के लोगों को यह धार्मिक समानता थी। पानीटीका के गुरु उनके बारे में कहते थे ये लोग अपनी धारणाओं की मूर्ति की अपने राज्य यथा अपने धर्मों की शान्ति ज्ञात मनुष्यपूर्ण मनुष्य हैं। वे अपने राज्य के लिए ईश्वर गहृत युद्ध की अपेक्षा ईश्वर-विहीन शान्ति को ज्ञात मनुष्य मनुष्य हैं। इस उपन्यास में कुछ गहवाई भी थी। पोलोटीक विचारक धार्मिक मनुष्यता का नीति का रूप में स्वीकार करते थे नैतिक सिद्धांत का रूप में नहीं। वे यह कभी स्वीकार नहीं करते कि राज्य का धार्मिक समानता का धर्मोत्तिक है। न उह एक धर्म का धर्म लाभ पर ही कई से देह था। लेकिन उन्होंने यह समझ लिया था कि धार्मिक मनुष्य विनाशकारी है और वे इस उपन्यासिनावाणी धारण पर धर्म मनुष्य करते थे। सामान्य रूप से बोर्दा हनी धर्म का व्यक्ति था। उमर अपनी पुस्तक द्वारा धार्मिक मनुष्यता की नीति का समर्थन किया। साथ ही उनका धर्म विग्रहपूर्ण युग की विविध धार्मिक समस्याओं के बारे में विवेकसम्मत समानता प्रस्तुत किए। लेकिन वह धर्मोत्तिक नहीं था। अपनी पुस्तक का लक्ष्य व्यवस्था और एकता के सिद्धांतों का प्रतिपादन करना था। वे सिद्धांत किमी भी मनुष्यवस्थित राज्य के धारण होते हैं।

बोर्दा का राजनीति शास्त्र पुराने और नए का धार्मिकजनक सम्मिश्रण था। सोलहवीं गतांशों के सम्पूर्ण राजनीतिक चिंतन की यही दशा थी। बोर्दा धार्मिक धर्म विना ही मनुष्यपूर्ण नहीं रहा था। वह वेने से बकील था। उसने एकमात्र रोमन विधि की पुस्तकों के अध्ययन के स्थान पर विधि के ऐतिहासिक और तुलनात्मक अध्ययन पर जोर दिया। उसका भाव्य था कि विधि और राजनीति का अध्ययन केवल इतिहास को ही ध्यान में रखकर नहीं बल्कि भौतिक परिवर्तित जलवायु भूगोल और जाति को भी ध्यान में रखकर करना चाहिए। इस धार्मिक लगने वाले मुझाव के अंदर ही यह भी शामिल था कि परिवर्तण के अंतगत नक्षत्रों का प्रभाव

भी शामिल है और ज्योतिष के अध्ययन द्वारा यह देखा जा सकता है कि मन्त्रों ने राज्यों के इतिहास पर क्या-क्या प्रभाव डाला है। जहाँ बोदाँ धार्मिक महिष्मृता और उदार तथा प्रबुद्ध प्रशासन का हिमायनी था, वहाँ उमने भूतसिद्धि (sorcery) के ऊपर भी एक पुस्तिका लिखी थी। मन्त्रिष्टेट चुईनो की सौत्र और उनके मुद्दने में इस पुस्तिका का प्रयोग कर सकते थे। उसका ऐतिहासिक ज्ञान वहीं तो भातोक-नात्मक था और कही मन्त्रिस्वयनीय। जिन लोगों ने अपने ध्यान को सैतान के हाथों वेच दिया था, उनके शैतानी कारनामों के बारे में वह हर तरह की सोक स्पष्ट स्वीकार करने के लिए तैयार था। वह राष्ट्र को भौतिक और धार्मिक उन्नति करने वाली नीतियों का समर्थक था। उमने एक ऐसी पुस्तक भी लिखी है जो मध्यकाल पर पहली आधुनिक रचना कही जा सकती है। लेकिन, इनके साथ ही उसका यह भी ख्याल था कि मन्त्रुणें इसार चुईनो और राक्षसों से भरा हुआ है और मनुष्यों का जीवन हर मोड पर उनके कायों पर निर्भर है। बोदाँ समस्त धार्मिक सम्प्रदायों का इतना सन्तुलित आलोचक था कि बोई व्यक्ति यह नहीं जान पाता था कि वह प्रोटेस्टेंट है या कैथोलिक। कुछ लोगों का तो यहाँ तक सन्देह था कि वह म्यूवे धर्मशास्त्रीय मनीस्वरवादी है। लेकिन, फिर भी बोदाँ अपने स्वभाव और विरदात दोनों से धर्मप्राण व्यक्ति था।<sup>1</sup> धर्मविश्वास, बुद्धिवाद, रहस्यवाद, उपभोगितावाद और पुचणवाद (antiquarianism) का सम्मिश्रण था।

उसके राजनीति-दर्शन में भी इसी प्रकार की अव्यवस्था है। उसका अपना विश्वास यह था कि वह एक नई पद्धति का अनुसरण कर रहा है जिसका मूलतत्त्व दर्शन और इतिहास का समन्वय था। उसका कहना था, "जब दर्शन इतिहास द्वारा परिपुष्ट नहीं होता, वह अपने निदान्तों के बीच निष्क्रियता के कारण मर जाता है।" उसने मॅकियावेली की इस आधार पर आलोचना की कि मॅकियावेली ने दर्शन का निषेध किया है। उसने मॅकियावेली की रचनाओं की धर्मनैतिक प्रवृत्ति का कारण भी यही ठहराया। दूसरी ओर बोदाँ को प्लेटो और सर थॉमस मोर की बल्तनावादी राजनीति भी पसंद नहीं थी। बोदाँ का आदर्श यह रहता था कि वह सामान्य निदान्तों की परिधि में अनुभव-सापेक्ष विषय-वस्तु पर विचार करे। बोदाँ हर समस्या पर विवेक की दृष्टि से विचार करना चाहता था। उसने राजनीति सन्बन्धी यह सफलता भरतू से प्राप्त की थी। यह मानना पडता है कि बोदाँ का दृष्टिकोण अपने युग के अन्य किसी लेखक की अपेक्षा कहीं अधिक व्यापक था। दुर्भाग्यवश, उसकी प्रतिभा इस कार्य के अनुकूल न थी। वह इस बात को नहीं समझ सका कि अपनी ऐतिहासिक

1. बोदाँ की विधि और इतिहास सन्बन्धी रचना *Methodus ad faciliorem historiarum Cognitionem* (१५६६) है। पर्वतराज पर इतिहास को निर्भरता के बारे में उसने एक पुस्तक में और *Republique* के पाँचवें संस्करण में विचार किया है। उनकी अर्थशास्त्र विषयक रचना *Reponse aux Paradoxes de M. de Malestroict* (१५६८) है। उसने *Republique* के छठे संस्करण के दूसरे और तीसरे अध्याय में भी अर्थशास्त्र की विवेचना की है। *Demonomanie* (१५८०) उसकी भूतसिद्धि सन्बन्धी रचना है। *Heptaplomeres* नामक रचना धर्म के बारे में है। यह रचना १५५७ में छपी थी।

सामग्री को किम प्रकार व्यवस्थित करने । रिपब्लिक और सामान्य रूप में उनकी सभी पुस्तकों अक्षयवर्धित तथा अक्षयवस्थित हैं । वे अक्षयवर्धित हैं और उनमें पुनर्जाति की भरमार है । लेकिन, कुछ स्थानों पर उसका विषय विवेचन सुनभा हुआ है । वह ऐतिहासिक उदाहरणों और आन्दोलनों से आपने पाठकों को चकर म डाल देता है । उसने विधि तथा संस्थाओं का विवेचन पाठित्यपूर्ण ढंग से किया है । बोदा की मृत्यु के एक दशक बाद ही उसकी रचनाएँ उपलब्ध हो गईं, इसका कारण यह था कि वे वही जो मिल और गोरत थीं । बोदा में साहित्यिकता बिलकुल नहीं थी । उनकी मुख्य शक्ति यह थी कि वह परिभाषा बना सकता था, और दासता व्यवस्था का निराकरण कर सकता था । लेकिन कुल मिला कर इतिहास और संस्थाओं के संचालन की अन्वष्टि होते हुए भी वह एक दार्शनिक इतिहासकार होने की प्रशंसा पुराणवादी ही अधिक था ।

### राज्य और परिवार

( The State and the Family )

बोदा ने रिपब्लिक की यह व्यवस्था अस्तु त ग्रहण की है । रिपब्लिक की रूपरेखा में अनेक विधाएँ हैं । बोदा ने सबसे पहले राज्य के उद्देश्य पर और फिर परिवार के ऊपर विचार किया । इसके साथ ही उसने विवाह, पिता पुत्र सम्बन्ध, व्यक्तिगत सम्पत्ति और दासता आदि पर भी विचार किया । ये सारी चीजें परिवार के ही विभिन्न पहलू हैं । लेकिन, पुस्तक के आरम्भिक भाग में व्यवस्थित राजनीति दर्शन के निर्माण के बारे में उसकी दुर्वलता प्रकट हो जाती है । राज्य के उद्देश्य के सम्बन्ध में उसका कोई स्पष्ट सिद्धान्त नहीं था । उसने राज्य की परिभाषा करते हुए कहा है कि वह, "प्रभुशक्ति के सहित अनेक परिवारों का और उनकी समान सम्पत्ति का विधिसंगत शासन" है । 'विधिसंगत' का अर्थ न्यायपूर्ण होना अथवा प्राकृतिक विधि के अनुसृत्य होना है । यह राज्य को डाकुओं के गिरोह जैसे अव्यवस्थापन से पृथक् करता है । लेकिन यह लक्ष्य क्या है, जो प्रभुशक्ति अपने प्रजाजनों के लिए प्राप्त करे, इस बारे में बोदा ने कुछ स्पष्ट नहीं कहा है । उसने देखा कि यहाँ अस्तु उचित मार्गदर्शन नहीं करता । नगर राज्य के जो लक्ष्य वे वैधानिक राज्य के लक्ष्य नहीं हो सकते । इसलिए, उसने कहा कि नागरिक की प्रसन्नता या हित कोई व्यावहारिक लक्ष्य नहीं है । लेकिन, वह इस बात के लिए भी तयार नहीं था कि राज्य का उद्देश्य केवल भौतिक और उपयोगितावादी उद्देश्यों तक ही सीमित रहे; राज्य का उद्देश्य केवल शान्ति की स्थापना और सम्पत्ति की सुरक्षा ही रहे । राज्य का एक शरीर और एक आत्मा होती है । आत्मा की स्थिति अधिक ऊँची है यद्यपि शरीर की तात्कालिक आवश्यकताएँ अधिक महत्वपूर्ण होती हैं । वास्तव में, बोदा ने राज्य के इन उच्चतर उद्देश्यों का अभी कोई विवरण नहीं दिया । परिणामतः, उसके दर्शन में एक बड़ी त्रुटि रह जाती है । वह इस बात की ठीक से व्याख्या नहीं कर पाता कि नागरिक प्रभु की आज्ञा का क्यों पालन करे ।

बोदा का परिवार-सिद्धान्त उसकी कृति का एक विशिष्ट भाग है । लेकिन, इस सिद्धान्त की प्रभुशक्ति के सिद्धान्त के साथ संयुक्त करना मुश्किल है । वह परिवार

को जिसमें पिता, माता, बच्चे, भोर नौकर होने हैं तथा जिसकी सनान सम्पत्ति होती है, ऐसा सहज समुदाय मानना है जिससे अन्य सब समुदाय पैदा होते हैं। रोमनों का सिद्धान्त था कि राज्य का क्षेत्राधिकार घर के द्वार पर एक जाता है। बोर्दा इस सिद्धान्त को फिर से जीवित करना चाहता था। उसका विचार परिवार के मुखिया को अपने माथिनो के ऊपर घरम शक्तियाँ देना था। इन शक्तियों के अन्तर्गत परिवार की सम्पत्ति तथा परिवार के सदस्यों के जीवन पर पूर्ण नियन्त्रण शामिल था। बोर्दा ने दानता के अधिकार और उनकी उपयोगिता का भी जोरदार खडन किया। परिवार एक न्यायाधिक इकाई है जिसमें व्यक्तिगत सम्पत्ति का अधिकार निहित है। सम्पत्ति तथा अन्य समुदाय परिवार से ही पैदा होने हैं। उसने राज्य को परिवारों का सनन कहा है। जब परिवार का मुखिया घर से बाहर निकलकर दूसरे परिवारों के मुखियाओं के साथ मिलकर काम करना है, तब वह नागरिक बन जाता है। नागरिक प्रतिरक्षा और ना-स्पर्क लाभों के लिए परिवारों के अनेक सघ विभिन्न प्रकार के गाँव, नगर और निगम आदि बन जाते हैं। जब ये एक प्रभुसत्ता द्वारा समुक्त होते हैं, तब राज्य का निर्माण होता है। बोर्दा का विचार था कि राज्य के निर्माण में कहीं न कहीं शक्ति का हाथ अवश्य रहना है यद्यपि प्रभुसत्ता अथवा विधिसंगत सनन का औचित्य बेबन शक्ति के अभाव पर ही सिद्ध नहीं किया जा सकता।

राज्य के निर्माण के सम्बन्ध में बोर्दा का तर्क तो सनन में नहीं आता, हाँ उसका उद्देश्य समझा जा सकता है। बोर्दा की प्रवृत्ति कुछ स्पूरिटनवादी थी। परिवार के मुखिया की शक्ति का अभिप्राय सामाजिक शुद्धि का एक साधन था। इससे भी अधिक महत्वपूर्ण यह था कि बोर्दा व्यक्तिगत सम्पत्ति के अधिकार की रक्षा करना चाहता था। बोर्दा ने साम्यवाद की, प्लेटो और मोर के सिद्धान्तिक साम्यवाद की तथा एनावापतिस्तो के व्यावहारिक साम्यवाद की बार-बार कठोर आलोचना की है। बोर्दा का विचार था कि सम्पत्ति परिवार का गुरु है। परिवार का क्षेत्र व्यक्तिगत है, राज्य का सार्वजनिक अथवा समान। इसलिए, उसने राज्य और परिवार को एक दूसरे से अलग रखने का प्रयास किया। उसका विचार था कि प्रभुसत्ता स्वामित्व से भिन्न वस्तु है। सामक सार्वजनिक क्षेत्र का स्वत्वाधिकारी नहीं है और वह उसके टुकड़े नहीं कर सकती। सम्पत्ति पर परिवार का अधिकार होता है, प्रभुसत्ता पर शक और उसके मजिस्ट्रेटो का। सिद्धान्त का जिस रूप में विकास होता है, उसके अनुसार परिवार में अन्तर्निहित सम्पत्ति का अधिकार प्रभु की शक्ति के उपरभी निरिचत सीमा आरोपित कर देता है। दुर्भाग्यवश, यह सिद्धान्त बड़ा अस्पष्ट है और यह सनन में नहीं आता कि परिवार का अनुत्तपनीय अधिकार किस चीज पर आधारित है। पिता की शक्ति के सम्बन्ध में बोर्दा का तर्क मुख्य रूप से सर्वाधिकारवादी था। उसने अपने तर्क के समर्थन में धर्मशास्त्रों और रोमन विधि से उदाहरण दिए थे। रोमन शास्त्रों में उसने बेदल घरस्तु का अनुसरण किया है और कहा है कि मनुष्य विवेकपूर्ण होने हैं जबकि स्त्रियाँ उद्वेगशील होती हैं और बच्चे अपरिपक्व। बोर्दा ने यह स्वीकार किया है कि सम्पत्ति का अधिकार प्राकृतिक विधि में निहित है। दिना किसी अतिशयोक्ति के यह कहा जा सकता है कि बोर्दा सम्पत्ति के अधिकार को

प्राकृतिक अधिकार बना देता है, कुछ-कुछ लॉक के ढग पर । उसमें श्रीर लॉक से एकं यती है कि उमने सम्पत्ति का अधिकार परिवार को दिया है जबकि लॉक ने यह अधिकार व्यक्ति को दिया है । लेकिन लॉक की दृष्टि से यह बात बड़ी उलभन भरी है कि बोर्दा एक ओर तो राज्य की निरखुन भक्ति को स्वीकार करता है और दूसरी ओर परिवार के एक अविच्छेद्य अधिकार को मान्यता देता है ।

यदि बोर्दा का उद्देश्य यह था कि वह प्रभु की राजनीतिक शक्ति और परिवारो के प्रभावो के अविच्छेद्य अधिकारों और शक्तियों के बीच भेद स्थापित करता, तो उमने माकपाती से यह देगना चाहिए था कि परिवारो के स्वत प्रेरित समुदाय किस प्रकार धीरे-धीरे राज्य का म्य धारण करते हैं । परिवारो के इन स्वत प्रेरित समुदायों में प्रभुमत्ता नही होनी लेकिन राज्य में प्रभुमत्ता शोनी है । सनाई यह है कि बोर्दा के काम इन परिवर्तन का कोई स्पष्ट सिद्धान्त उगी प्रकार नही था जिम प्रकार कि उनके पास राज्य के उद्देश्य के बारे में कोई स्पष्ट सिद्धान्त नही था । बोर्दा का विचार था कि परिवार और गाँव या शहर जैसे परिवारो के समुदायों के मूल में तीन-चार कारण रहते हैं—कामश्रुति, बच्चों की देखभाल, प्रनिरसा, सामाजिक व्यवहार । सामान्य रूप से उसका विचार था कि राज्य की उत्पत्ति विजय के फल-स्वरूप हुई है लेकिन वह यह नही मानता था कि वज का समर्थन किया जा सकता है या वह राज्य की स्थापना के परधातु उसका मुख्य गुण धर्म हो जाता है । अधिक वल दाकुमो के गिरोह की रचना कर सकता है, वह राज्य का निर्माण नही कर सकता । "परिवार अथवा अन्य समुदायों से अनुप्य की बहुत-सी आवश्यकताएँ पूरी हो जाती हैं । तब फिर राज्य की क्या आवश्यकता है ? राज्य प्रभु की शक्ति का क्यों पालन करे ? परिवारो के समुदाय राज्य का रूप कैसे धारण करते हैं ?" बोर्दा ने इन प्रश्नों पर कोई प्रकाश नही डाला । बोर्दा के राजनीति दर्शन में जो बात स्पष्ट है, वह यह है कि एक मुख्यवस्थित राज्य का उस समय तक निर्माण नही हो सकता जब तक कि प्रभु-शक्ति को मान्यता नही दी जाती और इस राज्य की इकाइयाँ परिवार होते हैं । बोर्दा के सिद्धान्त में यह एक बड़ी त्रुटि रह जाती है । उसने प्रभु-मत्ता के सिद्धान्त की परिभाषा अक्षय दी है, लेकिन वह अस्तित्व की सन्तोषजनक व्याख्या नहीं दे सका है । वैवो अधिकार के सिद्धान्त के अनुसार ईश्वरीय आदेश ही राजा की शक्ति का आधार था । बोर्दा ने इस आधार को तो नष्ट कर दिया, लेकिन उमने इसके स्थान पर कोई प्राकृतिक स्पष्टीकरण नही दिया ।

### प्रभुमत्ता

(Sovereignty)

यह सामान्य रूप से स्वीकार किया जाना है कि बोर्दा के राजनीति दर्शन का सबसे महत्वपूर्ण भाग उसका प्रभुमत्ता सम्बन्धी सिद्धान्त है । उमने विचार से प्रभु-मत्ता ही वह विचारजक देखा है जो राज्य को अन्य परिवारो से पृथक् करती है । तदनुसार ही, उसने नागरिकता को प्रभु के प्रति अधीनता बताया है । राज्य की परिभाषा में दो ही बातें मुख्य हैं—प्रभु और प्रजा । इस दृष्टिकोण के कारण सामा-

जिक, नैतिक और धार्मिक सम्बन्ध राजनैतिक सिद्धान्त के क्षेत्र से बाहर हो रहे हैं। बोदाँ रा कहता है कि नागरिक एक समान प्रभु की अधीनता में तो होते ही हैं। इसके प्रतिरिक्त भी उनके बीच अनेक प्रकार के सम्बन्ध हो सकते हैं। लेकिन, उन्हें नागरिक बनाने वाला तत्त्व प्रभु के प्रति उनकी अधीनता है। उनकी भाषा और धर्म एक-सा हो भी सकता है और नहीं भी। नागरिकों के विभिन्न समुदायों को अलग अलग विधियाँ और स्थानीय आचार हो सकते हैं। प्रभु इन सबको स्वीकार करना है। विदेशी नागरिकों को भी कुछ मान्य विशेषाधिकार और विभूक्तियाँ प्रदान हो सकती हैं। निगम सत्या कृष्ण विनिष्ट उद्देश्यों के लिए अपने नियम बना सकती है और उन्हें लागू कर सकती है। इस प्रकार के समुदाय को, जहाँ विधि, भाषा, धर्म और रूढ़ि मिलते-जुलते हों, बोदाँ ने सिटे (cite) नाम दिया है। यह शब्द स्थूल रूप से राष्ट्र शब्द का भाव देता है। इसमें राजनैतिक सम्बन्ध का नहीं, प्रत्युत सामाजिक सभ का भाव प्रधान है। सिटे रिपब्लिक नहीं है। राज्य का निर्माण तो उन्नी समय होता है जब नागरिक किसी एक समान प्रभु के अधीन होते हैं। बोदाँ के अपने समय की राजनैतिक समस्याओं से इस संकल्पना का क्या सम्बन्ध था, यह बात बिल्कुल स्पष्ट है। वह पोलीटीको के ढग से इस बात का आग्रह करता है कि राजनैतिक सम्बन्ध आत्म निर्भर हो सकता है चाहे राजनैतिक मजाम में धर्म के भेद हों और स्थानीय, परम्परागत और अलग-अलग विभूक्तियाँ कायम रहें। राजनैतिक सनाज का अनिवार्य लक्षण समान प्रभु का अस्तित्व है।

बोदाँ का अगला चरण प्रभुसत्ता की परिभाषा करना था। उसने सिखा है कि, "प्रभुसत्ता नागरिकों और प्रजाजनों के ऊपर विधि द्वारा अमर्यादित सर्वोच्च शक्ति है।" बोदाँ ने प्रभुसत्ता की संकल्पना का विस्तार भी किया है। वह शारदत है। वह उन शक्तियों से भिन्न है जो केवल कुछ समय के लिए ही होती हैं। यह किसी को प्रत्यापित नहीं की जाती, यदि की जाती है, तो इसके ऊपर कोई बन्धन नहीं रहता। प्रभुसत्ता को खण्डित नहीं किया जा सकता। यदि कोई व्यक्ति इसका बहुत दिनों तक उपयोग करता है, तो उसका इस पर अधिकार नहीं हो जाता। उसके ऊपर विधि की कोई मर्यादा नहीं है क्योंकि प्रभु स्वयं विधि का स्रोत होता है। प्रभु अपने को या अपने उत्तराधिकारियों को बांध नहीं सकता। वह वैधानिक रीति से अपने प्रजाजनों के प्रति उत्तरदायी भी नहीं ठहराया जा सकता। तथापि, बोदाँ इस बात को मानता था कि प्रभु ईश्वर के प्रति उत्तरदायी होता है और वह प्राकृतिक विधि के अधीन रहता है। प्रभु का आदेश ही देश की विधि होती है और इसलिए आदेश देने की शक्ति पर किसी प्रकार का अंकुश लगाना विधि से बाहर की चीज है। प्रभुसत्ता का प्राथमिक लक्षण नागरिकों को सामूहिक रीति से और अलग अलग, किसी बड़े, बराबर अथवा छोटे की स्वीकृति के बिना विधियाँ देने की शक्ति है। प्रभु को अन्य नारी शक्तियाँ—युद्ध और शान्ति की घोषणा करना, मजिस्ट्रेटों को अधिकारयुक्त करना, अन्तिम न्यायालय के रूप में कार्य करना, न्यायदान देना, सिक्का डालना और कर लगाना राज्य का वैधानिक प्रधान होने के कारण प्राप्त होती हैं। बोदाँ के अनुसार प्रभु का परम्परागत अथवा रूढ़िगत विधि पर भी अधि-



कार होता है। प्रभु परम्परागत विधि को बने रहने की अनुमति देकर उसे स्वीकार करता है। बोर्दा का कहना है कि अधिनियमन रूढ़ि को बदल सकता है लेकिन रूढ़ि अधिनियमन को नहीं बदल सकती।

अन्तु, यह स्पष्ट है कि बोर्दा ने वास्तविक राज्य का लक्षण यह माना है कि उसका एकीकृत संपानिक प्रयात होना चाहिए। बोर्दा ने इस लक्षण को शासन-प्रणालियों के प्राचीन सिद्धान्तों के ऊपर लागू किया है। बोर्दा का मत है कि ऐसे प्रत्येक राज्य में जिसे भ्रष्टाचर्यता या भ्रष्टाचर्य नहीं बनना है और जिसे 'सुव्यवस्थित राज्य' बने रहना है, सत्ता का कोई न कोई अधिभाज्य स्रोत अवश्य रहना चाहिए। इसलिए, विभिन्न शासन-प्रणालियों के भेद का आधार यही हो सकता है कि उनमें प्रभुसत्ता का अधिष्ठान कहाँ है। राज्य के कोई प्रकार नहीं होते, हाँ शासन के प्रकार होते हैं। राजतन्त्र में प्रभुसत्ता राजा में रहती है। इसलिए, उसके अधीन-उमरावों का काम केवल राजा की परामर्श देना है। इंग्लैंड और फ्रांस में यही स्थिति थी। राजाओं के लिए यह हितकारी है कि वे अपने परामर्शदाताओं से सलाह लें लेकिन वे उनके परामर्श को स्वीकार करने के लिए बाध्य नहीं हैं। यदि राजा अपने कुलीनों के परामर्श को मानने के लिए बाध्य हो, तो फिर प्रभुसत्ता उनमें होगी और यह शासन कुलीनतन्त्रात्मक होगा। बोर्दा का कहना है कि उसके समय में साम्राज्य की यही दशा थी। यदि निर्णय शीघ्र पुनर्विलोकन की अधिमूर्धन्य क्विती किसी लोक सभा में होती है, तो वह लोकतन्त्रात्मक शासन होता है। सक्षम में, मिथिन राज्य जैसी कोई चीज नहीं है। या तो अधिभाजित प्रभु शक्ति नहीं होती और उस अवस्था में सुव्यवस्थित राज्य भी नहीं होता या यह शक्ति एक स्थान में रहती है, वह स्थान चाहे राजा हो, कुलीन वर्ग हो या जनता हो। बोर्दा ने शासन-प्रणालियों पर जिस दृष्टि से विचार किया है, उसमें राज्य और शासन का स्पष्ट भेद निहित है। राज्य के पास यह प्रभु शक्ति होती है। शासन इस प्रभु शक्ति को लागू करता है। राजा अपनी शक्ति का व्यापक रूप में प्रत्यायोजन कर सकता है और इस प्रकार जनता में प्रिय हो सकता है। इसके विपरीत लोकतन्त्र निरवृष्ट दृष्टि से शासन कर सकता है।

बोर्दा ने राज्य के अधीन अधीन के विवेचन में भी प्रभु शक्ति के सिद्धान्त का प्रयोग किया है। राजतन्त्र में सत्तद के वाच्य परामर्शीय होने चाहिए। इसी प्रकार, मजिस्ट्रेट जिन शक्तियों का प्रयोग करते हैं, वे भी उन्हें राजा द्वारा ही प्राप्ति होती हैं। पुनः, राज्य में जिनकी निगम सत्त्वाणं रहती हैं, धार्मिक सत्त्वाणं, स्तुतिस्वैरिण्डियाँ और व्यापारिक कम्पनियाँ, वे सब अपनी शक्तियों और निदोपाधिकार प्रभु से प्राप्त करती हैं। बोर्दा के समय में इस प्रकार की सत्त्वाणं काफी सत्त्वा में थी। इन सत्त्वाणों के पास अपने निर्देशन की काफी शक्तियाँ भी थी। बोर्दा ने इन सत्त्वाणों और इनकी शक्तियों के अधिनियम को स्वयं स्वीकृत मान लिया था। बोर्दा व्यावहारिक विवेन्द्रोत्तरण की नीति के पक्ष में भी था। उदात्त आदर्श किं इस बात पर था कि समस्त निगम सत्त्वाणं राजा की अनुमति में रहनी हैं और उनको समस्त शक्तियाँ सिर्फ राजा की स्वीकृति में ही प्राप्त होती हैं। रूढ़िगत विधि की भाँति ही निगमों की शक्तियाँ भी राज्य में प्राप्त होनी चाहते थे किन्ती चाहे अधिकाधिक सविधि पर

आधारित न हो। रिपब्लिक में बोर्दा का मुख्य उद्देश्य यह था कि वह प्रांत के राजा को सम्पूर्ण राजनैतिक मगटन का प्रधान दिखाना चाहता था। तथापि, उसकी यह इच्छा नहीं थी कि प्राचीन निगमों का विनाश हो जाए। आगे चलकर प्रांत की सम्पत्तियों के दिनों में ये निगम नष्ट हो गए। बोर्दा का उद्देश्य यह था कि वह सामन्ती युद्ध के घबरोपी के विरोध में राजतन्त्र के अधिकारों की रक्षा कर सकता था। बोर्दा ने कुलीन वर्ग के साथ भी एक निगम जैसा ही व्यवहार किया। कुलीन वर्ग की व्यापारिक कम्पनियों या धार्मिक संस्थाओं की भांति ही राजा की अनुमति ले रहता है।

### प्रभुसत्ता की सीमाएँ

(Limitations on Sovereignty)

बोर्दा के प्रभुसत्ता सम्बन्धी सिद्धान्त का उपर्युक्त विवरण उसके सिद्धान्त के केवल उन कुछ अंशों से ही सम्बन्ध रखता है जो स्पष्ट हैं और उल्लेखों से मुक्त हैं। लेकिन, उसका सम्पूर्ण सिद्धान्त स्पष्ट नहीं था और उनमें काफी अम है। हमें उसे भी देख लेना चाहिए। सामान्य रूप से बोर्दा के लिए प्रभुसत्ता का अनिश्चित विधि को व्याख्या करने और उसे लागू करने का शास्त्र, अन्तिम और अन्तिम अधिकार था। वह किसी भी सम्बन्धित राज्य के अस्तित्व के लिए इस प्रकार के अधिकार को आवश्यक मानता था। यह अधिनार ही विकसित राजनैतिक सनाइ और अधिवादिम समाजों के बीच विभाजन देना खोजना है। लेकिन प्रभुसत्ता के जिस प्रयोग को वह उचित समझता था, वह ऐसा असीम नहीं था जैसा कि उनकी परिभाषा से धरित होता है। परिणामस्वरूप उसकी प्रभुसत्ता के ऊपर कुछ प्रतिबन्ध लग जाते हैं जो उसके सिद्धान्त में अव्यवस्था उत्पन्न कर देते हैं। सर्वप्रथम, बोर्दा को इस बात में कोई सन्देह नहीं था कि प्रभु ईश्वर की विधि तथा प्रकृति की विधि से बंधा होता है। यद्यपि बोर्दा ने विधि को प्रभु की इच्छा का कार्य बताया है, लेकिन बोर्दा का यह विचार यद्यपि नहीं था कि प्रभु केवल आदेश के द्वारा ही अधिनार का निर्माण कर सकता है। समस्त समनामिकों की भांति उनके लिए भी प्राकृतिक विधि मानवी विधि से ऊपर है और वह न्याय के कुछ अपरिवर्तनीय मानकों को निर्धारित कर देती है। इस विधि का पालन ही वास्तविक राज्य और कारगर हिमा के बीच भेद स्थापित करता है। यदि प्रभु प्राकृतिक विधि का उल्लंघन करे, तो उसे वैधानिक रीति में उत्तरदायी नहीं टहराया जा सकता, लेकिन, प्राकृतिक विधि उसके ऊपर कुछ प्रतिबन्ध तो लगा ही देती है। प्राकृतिक विधि के अनुसार यह आवश्यक है कि करारों की रक्षा की जाए और व्यक्तिगत सम्पत्ति का सम्मान किया जाए। प्रभु के करारों का अनिश्चित यह हो जाना है कि प्रभु के अपने प्रजाजनों के प्रति और दूसरे प्रभुओं के प्रति कुछ राजनैतिक दायित्व हैं जिनसे वह बंधा होता है। बोर्दा का विचार था कि प्रभु इन दायित्वों से बंधा होता है। बोर्दा के लिए यह यदि अस्मय नहीं तो मुश्किल प्रश्न था कि वह इन दायित्वों को केवल नैतिक धरातल पर रखता और उन्हें वैधानिक तथा राजनैतिक मान्यता न देता। उदाहरण के लिए, यदि प्रभु विधि के अनिश्चित किसी चीज को माना दे, तो

उस अवस्था में मजिस्ट्रेट का क्या कर्तव्य होगा। बोर्दा को इसमें कोई शंका नहीं थी कि कुछ ऐसी प्रत्याभूत स्थितियाँ हो सकती हैं जिनमें प्रभु की आज्ञा का उल्लंघन आवश्यक हो जाए। बोर्दा ने इस बात की पूरी कोशिश की कि ऐम मामले कम-से-कम रत्ते जाएँ। फिर भी कुछ-न-कुछ ऐम मामले जरूर थे और इनके कारण व्यवस्था उत्पन्न होती थी। विधि प्रभु की इच्छा भी है और दादवत न्याय की प्रतिबन्धित भी। फिर भी दोनों के बीच विरोध हो सकता है।

बोर्दा के प्रभुमत्ता सम्बन्धी सिद्धान्त में दूसरी परेशानी शासकीय संवैधानिक विधि के प्रति उसकी निष्ठा के कारण उत्पन्न होती थी। बोर्दा एक विधिवेत्ता और नीतिवादी था। इसलिए, उसकी स्वाभाविक रुचि संवैधानिक शासन के प्रति थी। वह देश की प्राचीन प्रथाओं और रीति-रिवाजों का भी धाँवर करता था। अपने समय की संवैधानिक विचारधारा के अनुसार उनका भी यह विश्वास था कि कुछ ऐसी चीजें थीं जिन्हें फ्रांस का राजा विधित नहीं कर सकता था। वह न तो उत्तराधिकार के क्रम को ही बदल सकता था और न राज्य के कुछ भाग को ही खण्डित कर सकता था। फिर भी, उसे विश्वास था कि फ्रांस का राजा पूरी तरह से प्रभु है और वास्तव में उत्कृष्ट प्रभु का उदाहरण है। बोर्दा मानता था कि विधियाँ की एक श्रेणी ऐसी है जो अनुसूता के प्रयोग से ही सम्प्रत्यक्ष रहती है। इस प्रकार की विधियों को स्वयं प्रभु भी नहीं बदल सकता। इन्हें वह साम्राज्यिक विधियाँ (leges imperii) कहता था। उनका मत था कि इन विधियों का अन्त करने में स्वयं प्रभुमत्ता का ही अन्त हो जाएगा। यहाँ भ्रम स्पष्ट है। प्रभु विधि का स्रोत है। इसके साथ ही वह ऐसी कुछ संवैधानिक विधियों के अधीन है जिन्हें वह नहीं बदल सकता।

वस्तुतः, बोर्दा के सामने दो उद्देश्य थे जो तन के द्वारा नहीं बल्कि परिस्थितियों द्वारा प्राप्त हो सके। वह राजा की शक्तियों को घटाना और उन्हें दृढ़ करना चाहता था। उस समय की स्थिति में यह जरूरी भी था। लेकिन वह पुराना मन्विधानवादी भी था और देश की प्राचीन संस्थाओं को रक्षा करता चाहता था। न तो ताकिक आधार पर ही और न ऐतिहासिक आधार पर ही राज्य को राजमुकुट से साथ सम्मिलित किया जा सकता था। साम्राज्यिक विधियाँ न मूल में विचार यह था कि राजा का अस्तित्व अथवा राजा की सत्ता राज्य के एक अंग के रूप में ही है, उसके विना नहीं। प्रभुमत्ता की परिभाषा के मूल में विचार यह था कि राजा राज्य का मुख्य विधायी और अविनाशनीय अंग है। ये दोनों अवधारणाएँ एक-दूसरे के प्रतिमूल नहीं हैं। तब, जब ये प्रभुमत्ता की सकल्पता में विहित रूप में मिल जाती हैं, तो फिर भ्रम पैदा होता है। बोर्दा किसी क्रमबद्ध सिद्धान्त का निर्माण उसी समय कर सकता था जब कि वह यह निश्चय कर लेता कि इनमें से आधारभूत संरचना कौनसी है। यदि प्रभुमत्ता का अधिप्राय राजा की सत्ताव्यवस्था है, तो राजनीतिक गणराज का अस्तित्व इसी बात पर निर्भर है कि शासक तथा नासिकों के बीच सम्प्रत्यक्ष है। इस अवस्था में राज्य की ऐसी कोई विधियाँ नहीं हो सकती, जिन्हें राजा न बदल सके। जॉन म. हॉब्स (Hobbes) ने बोर्दा से सून ग्रहण कर इसी विचारधारा को विकसित किया। इसके विपरीत, यदि राज्य एक ऐसा राज-

नैतिक समाज है जिसकी अपनी विधिना और अपना सविधान है, वो फिर प्रभु को शासक के साथ समीकृत नहीं किया जा सकता ।

बोदा के। इस भ्रम का कारण कुछ तो उसका तात्कालिक प्रयोजन था । उस समय तब राष्ट्रीय भाव सुदृढ़ नहीं हुआ था । राजा राष्ट्र का प्रतीक था । नूतन उग के स्थान पर किमी न्यायिक कल्पना को महत्त्व देना बिल्कुल उचित न था । दूसरे ओर, नूतन राजा न्यायिक कल्पनाओं को व्यवस्था में पूरी तरह नहीं रख सका था । कुछ हद तक यह भ्रम राजनैतिक दर्शन को उन पद्धति में ही निहित था जिसका अनुसरण करने की बोदा कोशिश कर रहा था । यह पद्धति इतिहास और दर्शन, तथ्यात्मक विकास और ताकिक विश्लेषण—इसका समन्वय थी । इतिहास की दृष्टि में प्रान का राज्य अपने परिवर्तनों के बावजूद एक राजनैतिक और सामाजिक इकाई रहा था । तथापि, अपने ऐतिहासिक विकास के दौरान में प्रायः प्रानेक राजनैतिक उचार-चड़ाव देने थे और वैधिक सविधान के विभिन्न भागों में विशिष्ट प्रकार के औपचारिक सम्बन्ध रहे थे । कोई भी विश्लेषण इतिहास के समस्त चरणों में लागू नहीं होगा । इतिहास किमी औपचारिक विश्लेषण के सिद्धान्तों में पड़े है । बोदा न वह काम करने की कोशिश की जो प्रायः समभव है । सामाजिक विधियों के सम्बन्ध में उनके भ्रम ने न्यायशास्त्र की विश्लेषणात्मक और ऐतिहासिक पद्धति के दीर्घकालीन वाद-विवाद को चानू कर दिया ।

बोदा के प्रभुमत्ता सिद्धान्त में ऊपर बताए गए दो भ्रमों के प्रतिरिक्त तीसरा भ्रम और था । बोदा व्यक्तिगत सम्पत्ति को अनुत्पत्तीय मानता था । यह अधिकार प्राकृतिक विधि द्वारा स्वीकृत है लेकिन यह बोदा के लिए प्रभु की शक्ति पर बहुत बड़ा नैतिक प्रतिबन्ध लगा देता है । सम्पत्ति इतनी पवित्र होनी है कि प्रभु उसे उनके स्वामी की स्वीकृति के बिना नहीं छू सकता । इसीलिए, उनसे कहा है कि करायान के लिए कुलीनों की स्वीकृति की आवश्यकता होती है । लेकिन बोदा ने इस बात का कोई कारण नहीं दिया है कि करायान विषयक विधि को अन्य विधि से अलग क्यों रखा जाए । बोदा ने यह बात साफ बत दी है कि कुलीन विधि-निर्माण में बहुत मताह ही दे सकते हैं । कुलीनों के पास जो भी शक्ति होती है, वह उन्हें प्रभु द्वारा प्रत्याभित होती है ।

इन सम्बन्धों में बोदा के सिद्धान्त का भ्रम अन्तविरोध का रूप धारण कर लेता है । इसका कारण सिद्धान्त का दृष्टिकोण मगठन है । सम्पत्ति का अधिकार परिवार का अनिवार्य गुण है । परिवार वह स्वतन्त्र जीवी इकाई है जिसे राज्य का जन्म होता है । मुख्यस्थित राज्य के लिए एक देने प्रभु की आवश्यकता है जिसकी वैधानिक शक्ति अतीत हो । इस प्रकार बोदा के राज्य में दो निरन्तर शानक हो जाते हैं : परिवार के अन्तर्गत अधिकार और प्रभु की असीम विधायी शक्ति । इन दो में उनके निवारण से सम्पत्ति के अधिकार अधिक भारानून थे । इन अधिकारों के बारे में वह इतना अधिक विचिन्त था कि उसे इनके बारे में तर्क देने की कोई जरूरत नहीं पड़ती थी । प्रभु की असीम शक्ति की उत्पत्ति धार्मिक युद्धों के मतों

के आधार पर हुई थी।<sup>1</sup> यदि बोर्दा ने कभी दोनों स्थितियों की विपमता को उचित सिद्ध करने का प्रयास किया, तो ऐसा करने में उसने साम्राज्यिक विधि की विचार-पद्धति का ही अनुसरण किया। सम्पत्ति के अधिकार परिवार के लिए आवश्यक हैं और परिवार राज्य के लिए आवश्यक है। लेकिन, जर लगाने की शक्ति नष्ट करने की शक्ति है। राज्य के पास अपने ही सदस्यों को नष्ट करने की शक्ति नहीं हो सकती। बोर्दा ने यह बारम्बार कहा है कि करघान के लिए स्वीकृति की आवश्यकता होती है और यह साम्राज्यिक विधि की भाँति ही प्रभुसत्ता के ऊपर एक आवश्यक नियन्त्रण हो जाता है। तर्क की दृष्टि से बोर्दा का सिद्धान्त उस समय कमजोर माकूम पड़न लगता है जब उसका परिवार का सिद्धान्त राज्य के सिद्धान्त के साम समीहित होता है।

### सुव्यवस्थित राज्य

(The Well-ordered State)

रिपब्लिक के शेष अंश में अनेक विषयों पर विचार किया गया है लेकिन इससे मूल सिद्धान्त में कोई नई बात नहीं जुड़ सकी है। उसने अरस्तू के ढंग पर क्रान्तियों के कारणों और उनकी रोकथाम पर विचार किया है। अपने सामान्य सिद्धान्त के अनुसार ही बोर्दा ने प्रभुसत्ता के विस्थापन को क्रान्ति बताया है। विधियाँ जितनी ही बदल जायें, क्रान्ति उम समय तक नहीं होती जब तक कि प्रभुसत्ता उसी स्थान पर रहती है। बोर्दा न क्रान्ति के अनेक कारण बताये हैं। इन कारणों का अंश अलग महत्त्व है। पुस्तक के इस अंश में कोई क्रम नहीं है यद्यपि बोर्दा के बहुत से विचार जड़े घयपूर्ण हैं। बोर्दा का मत है कि क्रान्तियों का पहले से ही पता लगाया जा सकता है। इसके लिए उसने 'मोतिष के उपयोग की चर्चा की है। क्रान्तियों की रोकथाम के कारणों पर विचार करते समय उसने प्रशासन की प्रत्येक शाखा पर विचार किया है। इन विषयों में उसने अपूर्व दूरदृष्टि और बुद्धिमत्ता का परिचय दिया है। स्कूल रूप से उसकी रचना का यह अंश पोलोटीको की नीति का स्पष्टीकरण था। उसका कहना है कि राजा को किसी गुट के साथ मेल नहीं करना चाहिए। उसे हमेशा मेल मिलाप की नीति अपनानी चाहिए। उस बहुत कम दमन करना चाहिए और केवल वही करना चाहिए जहाँ सफलता की पूरी आशा हो। उसने धार्मिक सहिष्णुता का दृढ़ता से समर्थन किया है। यह उसके तर्कों का सबसे महत्त्वपूर्ण अंश है। उसने धार्मिक सहिष्णुता का एक सिद्धान्त के रूप में नहीं प्रस्तुत एक नीति के रूप में समर्थन किया है। उसने इस विषय पर अधिक दार्शनिक

1. आर चौवीर (R. Chauvire) ने अपने *Jean Bodin* नामक ग्रन्थ में (1927-271 ff) में लिखा है कि 'मैथोरस' में जिसकी रचना 1586 में हुई थी और 'रिपब्लिक' में जिसका रचना-1586 में हुई थी, स्पष्ट अंतर है। पहली रचना में राजकीय शक्ति को सीमाओं का विवेचन है तथा दूसरी में इन सीमाओं को हटाने का। इनके अंतर का कारण वे परिस्थितियाँ हैं जो बीच के दस वर्षों में उत्पन्न हो गई थीं।

## प्राकृतिक विधि का आधुनिक सिद्धान्त

(The Modernized Theory of Natural Law)

ईसाई मतानु के अपने सम्पूर्ण इतिहास में राजनैतिक दर्शन का धर्म में पविष्ट सम्बन्ध रहा था। गौतहर्षी सताब्दी के बाद म धीरे-धीरे यह सम्बन्ध शिथिल पड़ने लगा। इसका कारण कुछ तो यह था कि मजहबों सताब्दी में धार्मिक प्रश्नों का महत्व कम हो गया था और कुछ यह था कि राजनीति-दर्शन व धार्मिक प्रश्न धर्म-निरपेक्ष हो गए थे। इसका एक सहायक कारण यह भी था कि अब लोगों की ध्यान और रोम के प्रति दिलचस्पी बहुत बढ़ गई थी तथा यूरोपीय विद्वानों ने इस बात का खिन्न अभ्ययन आरम्भ कर दिया था। यह प्रवृत्ति मकियावली के समय में ही आरम्भ हो गई थी। स्टोइकवाद (Stoicism), प्लेटोवाद (Platonism) और अरस्तू की प्राकृतिक व्याख्या ने प्रकृतिवाद (Naturalism) और बुद्धिवाद की भावना को पैदा किया। गौतहर्षी सताब्दी में अरस्तू का जो अध्ययन हुआ था, यह भावना उभरे भी उत्पन्न नहीं हो सकी थी। गणित तथा भौतिक विज्ञानों की उन्नति ने भी इस दिशा में प्रोत्साहक योग दिया। अब यह समझा जाने लगा कि सामाजिक व्यापारों का सामान्य रूप से और राजनैतिक सम्बन्धों का विवेक रूप में अध्ययन हो सकता है। यह अध्ययन निरीक्षण तथा तर्कयुक्त विवेचन और निष्कर्ष के आधार पर हो सकता है। इस अध्ययन में दैवी अनुभूति अथवा अतिप्राकृतिक तत्वों का कोई महत्वपूर्ण स्थान नहीं है।

सामाजिक और राजनैतिक दर्शन को धर्मशास्त्र में अलग करने की यह प्रवृत्ति बाद के जेमुण्ट लेखकों में पढ़ने में ही दिखाई दे रही थी। जेमुण्ट लेखकों का उद्देश्य लौकिक शासन के विरोध में पौर की प्रोत्साहित का प्रतिपादन करना था। उनका तर्क यह था कि शासन की उत्पत्ति लौकिक तथा मानवी है। इस तर्क का हेतु यह था कि सत्ताओं की श्रेणी में पौर को अद्वितीय स्थान दिया जा सके। इस प्रकार, यद्यपि सुअरेज़ (Suarez) का राजनैतिक दर्शन और न्यायशास्त्र पारित्यवादी दर्शन (scholastic philosophy) का ही एक भाग था, लेकिन उस बिना किसी हानि के सुगमतापूर्वक धर्मशास्त्र से पृथक् किया जा सकता था। गौतहर्षी सताब्दी के शुरू के काल्बिनवादी लेखकों में भी लौकिकता के प्रति इसी प्रकार की रुचि जाग्रत हो गई थी। लेबिन, काल्बिनवाद ने इस प्रक्रिया में मदद नहीं की, बल्कि बाधा ही अभियन की। काल्बिनवादियों द्वारा प्रतिपादित पूर्व नियति के सिद्धान्त (doctrine of predestination) ने समस्त नैतिक और सामाजिक प्रश्नों को ईश्वर की मुक्त कृपा व साथ बाध दिया था। इसके अनुसार प्रत्येक प्राकृतिक व्यापार अथवा कर्तव्य दैवीय कृपा पर निर्भर था। काल्बिन धर्मशास्त्र का प्यूरिटेन अध्ययनार्थी नर्तकता व बाहे कुछ भी सम्बन्ध रहा हो, उसका नैतिक व्यापार के तर्कसंगत स्पष्टीकरण के साथ कोई

सम्बन्ध नहीं था। यदि सम्बन्ध था भी, तो उल्टा ही था। दूसरी ओर, प्रोटेस्टेण्ट पद्धति से धार्मिक विधि (Canon Law) को निवान देने का अभिप्राय मध्य युग से वितरुन जाता तोड़ना हो जाता था। जेनुएट इनके लिए तैयार न थे। सुसारे (Susser) मध्ययुगीन न्याय-शास्त्र को धार्मिक रूप से प्रस्तुत कर सकता था, लेकिन जहाँ एक बार कान्तिनिष्ठ के बन्धन टोने पड़े, कान्तिनिष्ठ प्राकृतिक विधि को ईसा पूर्व नवम्बना की ओर बढ़ी धारणाओं से बाधना लौट सकते थे। राजनीतिक सिद्धान्त की दृष्टि से इतिहास की गुणान्तकारी घटना टार्नैण्ड में आर्मीनियस (Arminius) और रिमान्ट्रेंटों (Remonstrants) का विवाद था। इसकी बरह से ह्यूगो ग्रीगियस (Hugo Grotius) बड़ी कान्तिनिष्ठता के पक्ष में स्वतन्त्र हो गया और एरास्मस (Erasmus) की मानववादी परम्परा का अनुयायी हो गया।<sup>1</sup>

### एल्थूसियन

(Althusius)

ग्रीगियस के पूर्व भी कान्तिनिष्ठ प्रवृत्तियाँ रखने वाले कुछ लेखकों के लिए प्राकृतिक विधि का धर्मशास्त्र से सम्बन्ध सिद्धित पढ़ने लगा था। यह बात जोहानेस एल्थूसियन (Johannes Althusius) के बारे में विद्वेष रूप से सही है। उन्ने कान्तिनिष्ठों के राजतन्त्र-विरोधी मिद्धान्त को जारी रखा और उसकी विस्तृत व्याख्या की।<sup>2</sup> राजनीति सम्बन्धी उसकी पुस्तक विवादास्पद नहीं थी। जैसा कि पुस्तक के नाम में ही स्पष्ट है उसमें राज्य के सृष्टित समस्त मानव समुदायों का क्रमबद्ध गति स विवेचन किया गया था। ग्रीगियस की भाँति एल्थूसियन ने भी बोदा के न्यायशास्त्र और राजनीति के विभाग पर आपत्ति की थी। उन्ने न्यायशास्त्र और राजनीति को एक-दूसरे में अलग करने का प्रयास किया। इस प्रयत्नकार ने उसके राजनीति के मिद्धान्त पर बुरा असर डाला। उनका दृष्टिकोण प्राकृतिक विधि सम्बन्धी मन्व्यता पर आधारित था, लेकिन उनने इसके आधार पर अपने सिद्धान्तों का पूरा मशीन नहीं किया। अन्य कान्तिनिष्ठ लेखकों की भाँति उन्ने प्राकृतिक विधि को डेकालॉग की दूसरी कालिका के साथ समीकृत किया।<sup>3</sup> लेकिन, इनके कारण वह अपने चिन्तन के साथ पूरा न्याय नहीं कर सका। वास्तव में उसका समाज सम्बन्धी मिद्धान्त इन निहित धार्मिक सत्ता पर पूरी तरह आधारित नहीं था। जैसा कि गियर्के (Gierke) ने कहा है, वास्तविकता यह है कि एल्थूसियन का चिन्तन स्पष्ट अवश्य था, लेकिन उसमें गहराई नहीं थी। इसलिए, उन्ने सिद्धान्तों का

1. Cf Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), p. 320

2. उनका *Politica Methodice digesta* मूल से पहले १६०० में प्रकाशित हुई। अपने विस्तृत रूप में वह १६१० में प्रकाशित हुई। इसके आधुनिक मसूदा को, उद्द काट-बर्द कर सी० जे० प्रोडरक ने सम्पादित किया (कैम्ब्रिज, मैनेचेस्टर, १९३२)।

3. बोदा ने भी प्राकृतिक धर्म का भादिन जुड़ारण के साथ समन्वय बोदा है। दहाँ की प्राकृतिक विधि को हबरेल मूसा के नियम के साथ जोड़ने की प्रवृत्ति लक्षित होती है।

दार्शनिक विवेक्षण नहीं किया, यन्त्रि परिभाषा ही प्रस्तुत की ।

इन सीमाओं में रहते हुए उसने एन राजनैतिक सिद्धान्त का विकास किया जो रोषक भी या शौर महत्त्वपूर्ण भी । यह सिद्धान्त सविदा के एक विचार पर धारित था और उस पर धार्मिक सत्ता का कोई प्रभाव न था । जहाँ तक सविदा को एक प्राकृतिक सम्बन्ध कहा जा सकता है, उसका सिद्धान्त प्राकृतिक सिद्धान्त कहा जा सकता है । एन्थ्रोपियम का सविदा बहुत कुछ उस पविष्ट सामाजिक प्रवृत्ति की भाँति था जिसने हमें स्टोइक सिद्धान्त में दर्शन हुए थे और जिसने योसियम के दर्शन में शौर भी महत्त्वपूर्ण योग दिया था । सविदा महत्त्व की बात यह है कि उसने इससे आधार पर मनुष्य के सामाजिक समुदायों की ऐसी सटीक व्याख्या कर दी कि अब धार्मिक आधार पर किमी की व्याख्या की आवश्यकता न रही । परिणामस्वरूप एक ऐसे सिद्धान्त का जन्म हुआ जो पाश्चिमादिओं के धरस्तुवादी सिद्धान्तों की अपेक्षा धरस्तु की धन्तरात्मा के अधिक निकट था । एन्थ्रोपियम यह कहने से बहुत दूर नहीं था कि समुदायों में मनुष्यों का संगठन एक प्राकृतिक तथ्य है और समाज हाँस की सम्भावनी में, "एक कृत्रिम सम्था" नहीं है जिसकी बाहरी कारणों के आधार पर व्याख्या की जाए । सविदा का विचार इस चिन्तन का स्पष्ट करने के लिए बहुत उपयुक्त नहीं था, लेकिन यह हाँस के बाद उत्पन्न होने वाले प्राकृतिक विधि के सिद्धान्तों के व्यक्तित्ववाद के विलुक्त अनुकूल था ।

एन्थ्रोपियम के सिद्धान्त में सविदा के दो रूप थे । उसका शासक शौर प्रजातंत्रों के सम्बन्ध में स्पष्ट करने के लिए राजनैतिक महत्त्व था । उसका समुदाय के अस्तित्व की व्याख्या करने के लिए सामान्य सामाजशास्त्रीय महत्त्व था । पहला शासन सम्बन्धी सविदा का तत्त्वज्ञानी होना है और दूसरा व्यापक रूप से सामाजिक सविदा था । दूसरी सविदा में समाज के विभिन्न सदस्यों के बीच एक प्रकार का करार हो जाता है । यह करार धरस्तु की सम्भावनी में एक समुदाय को जन्म देता है । इस करार के द्वारा लोग मिलकर रहने लगते हैं और समान पदार्थों, सेवाओं और विधियों में भागीदार बनते हैं । समुदाय की दो प्रकार की विधियाँ होती हैं । एक विधि तो समुदाय के सदस्यों के पारस्परिक सम्बन्धों को तय करती है । दूसरी विधि समुदाय के समान कार्यों के प्रागमन के लिए एक सत्ता का निर्माण करती है और उसकी सीमा तय करती है । एन्थ्रोपियम ने समुदायों की विभिन्न दुःखी वर्गीकरण प्रस्तुत किया है । लेकिन, उसने मुख्य रूप से पाँच प्रकार के समुदाय माने हैं । इनमें से प्रत्येक समुदाय पहले से सरल समुदायों के जोड़ से बनता है और पूर्ववर्ती समुदाय की अपेक्षा अधिक जटिल होता है । वे पाँच मुख्य समुदाय निम्नलिखित हैं : परिवार, पेशेवर निगम, स्थानीय समुदाय, प्रान्त और राज्य । उन्नत समुदायों में व्यक्ति नहीं, बल्कि अन्तर्भूत सत्ता ही सविदा करते हैं । प्रत्येक धरस्था में नया सत्ता केवल उन्ही कार्यों को धरने हाथों में लेता है जो उसका लिए आवश्यक होने हैं । वह दोष कार्यों को अधिक आदिम सत्ता के ही हाथों में छोड़ देता है । इस रीति से अनेक सामाजिक



सबिदाएँ होती हैं जिनके फलस्वरूप विभिन्न सामाजिक समुदायों का निर्माण होता है। इनमें से कुछ राजनैतिक समुदाय होते हैं और कुछ नहीं। एल्फ्रीसियस के उग्र सिद्धान्त का यही आधार है।

इस शृंखला में एक राज्य है। वह प्रान्तों अथवा स्थानीय समुदायों के सम्मिलन से बनता है। राज्य अन्य समुदायों से इस बात में भिन्न होता है कि राज्य के पास प्रभुसत्ता होती है जब कि अन्य समुदाय उसने वंचित होते हैं। यहाँ यह स्पष्ट हो जाता है कि एल्फ्रीसियस ने ऊपर बोर्दा का भस्म या और वह दोनों के सिद्धान्त की भाँति को दूर करना चाहा था। एल्फ्रीसियस ने सिद्धान्त का सबसे महत्वपूर्ण अंश यह था कि उसने प्रभुसत्ता को एक निगमात्मक सत्ता के रूप में सम्पूर्ण जनता में अधिष्ठित माना। लोग राज्य के बिना नहीं रह सकते क्योंकि वह एक विशिष्ट प्रकार का समुदाय है। प्रभुसत्ता का कभी विभाजन नहीं होता और वह एक शासक वर्ग अथवा परिवार के हाथ से निकल कर दूसरे शासक वर्ग अथवा परिवार के हाथों में नहीं जाती। राज्य की विधियाँ ही राज्य के अधिकारियों को प्रशासनिक शक्ति प्रदान करती हैं। यह अल्पसंख्यक का दूसरा सबिदा है। इसके द्वारा निगमात्मक सत्ता अपने प्रशासकों को शक्ति देती है जिससे कि वे निगम के प्रयोजनों को कारगर बना सकें। यदि इस शक्ति का धारणकर्ता इन शक्ति का ठीक से प्रयोग नहीं करता, तो यह शक्ति लौट कर पुनः जनता के पास आ जाती है। अतः तक लोक प्रभुसत्ता के जो भी सिद्धान्त सामने आये थे, उनमें यह सिद्धान्त स्पष्टतम था। इसमें बोर्दा के सिद्धान्त की कठिनाइयाँ नहीं थी। बोर्दा ने प्रभु और राजा दोनों को एक कर दिया था। उसने प्रभुसत्ता को असीम मानने के साथ साथ यह भी कहा था कि वह ऐतिहासिक सबिधान्त के कुछ उपबन्धों को नहीं बदल सकती। एल्फ्रीसियस का प्रभुसत्ता विषयक सिद्धान्त बाद में शोधित रूप दिया गये प्रभुसत्ता विषयक सिद्धान्त से भी स्पष्ट है। इसका कारण यह है कि उसने सार्वजनिक सत्ता को जमीन के स्वामित्व में निहित पंतक शक्ति के साथ अमित नहीं किया है।

एल्फ्रीसियस का भी मत है कि नागरिक अत्याचारी शासन का विरोध कर सकता है। इस विषय में उसकी विचारधारा बहुत कुछ धारम्भिक काल्पनिकवादी लेखकों के ही समान है। इस अधिकार का प्रयोग व्यक्ति नहीं कर सकते। इस अधिकार का प्रयोग एक विशेष प्रकार के शासक ही कर सकते हैं। ये शासक 'एफोर (ephors)' कहलाते हैं। ये समुदाय के अधिकारों के नियंत्रण सरक्षक होते हैं। एफोर काल्पनिक के और विडिब्रिआए कॉट्टा टिरेनोस के गौण मजिस्ट्रेटों से साम्य रखते हैं। लेकिन एल्फ्रीसियस का सिद्धान्त अपेक्षाकृत ज्यादा अच्छा था क्योंकि उसके राज्य का सम्पूर्ण सगठन सघात्मक था। राज्य का निर्माण करने वाले सबिदाकारी पक्ष व्यक्ति नहीं, बल्कि समुदाय हैं। ये समुदाय प्रभुसत्ता सम्पन्न तो नहीं हैं, लेकिन उनमें अपने साध्यों को कार्यान्वित करने की अन्तर्निहित शक्ति है। यह शक्ति समस्त निगमात्मक सत्ताओं के पास रहती है। पहले अध्याय में यह बताया जा चुका है कि विडिब्रिआए कॉट्टा टिरेनोस की व्यवस्था सघनाद से साहस्य रखती थी। प्रायः की

उन दिनों की परिस्थितियों में यह स्वाभाविक भी था कि लोग सामन्ती विशेषाधिकारी और विमुक्तियों की ओर वापिस लौटें। नीदरलैंड्स की स्थिति भिन्न थी। वहाँ केन्द्रीय शासन प्रान्तों के परिसर (Confederation) पर आधारित था। ये प्रान्त धर्म, भाषा और राष्ट्रीय भाव की दृष्टि से एक दूसरे से भिन्न थे। एल्डरिचस ने मत से राज्य एक ऐसा समुदाय है जिसमें अनेक नगर और प्रान्त समान विधि के आधार पर एक दूसरे से मिले होते हैं। प्रमुख मजिस्ट्रेट की शक्ति को नियन्त्रित करने के लिए यह सिद्धान्त उक्त सिद्धान्त से बेहतर था जिसके अनुसार व्यक्तियों का एक प्रभुसत्तापारी शासन के नियन्त्रण में सध बनना चाहिए। दुर्भाग्यवत्, यह सिद्धान्त इंग्लैण्ड और फ्रांस में लागू नहीं हो सकता था। सोलहवीं और सत्रहवीं शताब्दियों का राजनैतिक चिन्तन मुख्य रूप से इन्हीं देशों में हुआ था। एल्डरिचस के विचारों के उपेक्षित होने का यह सम्भवत एक प्रधान कारण था।

एल्डरिचस का राजनैतिक सिद्धान्त बड़ा स्पष्ट और सुमंगल था। उसने राजनैतिक और सामाजिक सम्बन्धों के समस्त प्रश्नों को सहमति अथवा सविदा के सिद्धान्त पर केन्द्रित कर दिया था। सविदा ने ही, चाहे तो वह स्पष्ट रहा ही और चाहे गमिन्न, समाज को अथवा समाजों की सम्पूर्ण शृंखला को, जिनमें राज्य भी एक था, जन्म दिया था। उसने समुदाय में अन्तर्निहित सत्ता के तत्त्व के लिए युक्तिसंगत आधार प्रदान किया। यह सत्ता राज्य में समुदाय की प्रभुत्वपूर्ण प्रभुसत्ता के रूप में प्रकट होती है। उसने शासन के कार्यकारी ढंग की शक्ति को सीमित करने के लिए धार्मिक आधार प्रदान किया। उसने यह भी बताया कि यदि कार्यकारी अत्याचार करे, तो उसका जिन परिस्थितियों में विरोध कर सकता है। इस सिद्धान्त का एक बड़ा गुण इसकी स्पष्टता थी। एल्डरिचस ने सत्ता का कोई धार्मिक आधार नहीं माना। उसने समुदायों को धार्मिक निभर समझा, कम से कम उन उद्देश्यों के सदर्थ में जिनके लिए उनका जन्म हुआ था।

उसकी दृष्टि में प्रत्येक सध का अधिकार सविदा के ऊपर निर्भर था। लेकिन, इस सविदा का दार्शनिक आधार क्या था इस बारे में उसने कुछ नहीं कहा। यह सही है कि वह सविदा की पवित्रता को प्राकृतिक विधि का सिद्धान्त मानता था। वह प्राकृतिक विधि को वाइबिल में बरित ईश्वर के दम आदेशों पर निर्भर समझता था। यह सही है कि उसने दस ईश्वरीय आदेशों का कभी हवाला नहीं दिया, लेकिन जहाँ कोई सबूत का दाग उपस्थित होता था, उसके सिद्धान्त का आधार धार्मिक सत्ता के अभाव और कुछ नहीं होता था। इसका कारण कुछ तो यह था कि उसका अपना चिन्तन सतही था और कुछ यह था कि वह अपने को काल्पनिक से कभी स्वतन्त्र नहीं कर सका। उसकी प्रकृति विपर्यय सत्त्वय प्राकृतिकवाद (pre-destination) के अति-प्राकृतिक सिद्धान्त के साथ धँधी हुई थी। प्राकृतिक विधि को धार्मिक सत्ता से अन्तिम रूप से अलग करने का कार्य एल्डरिचस (Althusius) ने नहीं प्रत्युत् दार्शनिक ग्रोथियस (Grotius) ने किया था।<sup>1</sup>

1 De Jure belli ac pacis म. १६२५ में प्रकाशित हुआ था। "The

### ग्रोशियस : प्राकृतिक विधि (Grotius - Natural Law)

तथापि, यह मान लेना चाहिए कि ग्रोशियस का प्रभुसत्ता और राज्य विपक्ष विवेचन एन्ग्रूसियस की अपेक्षा कम स्पष्ट था। उसके लिए इस विषय का महत्व मानुषगिक ही था। उसके लिए प्रभुसत्ता के दार्शनिक सिद्धान्तों की अपेक्षा इस बात का महत्त्व था कि शासक की सर्वधानिक शक्तियों का अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों पर क्या प्रभाव पड़ता है। इसलिए ग्रोशियस ने अपना ध्यान मुख्य रूप से सकारात्मक विधि पर ही केन्द्रित किया। उसने अपने सिद्धान्तों के दार्शनिक आधार को पुष्ट करने की ओर अपेक्षाकृत कम ध्यान दिया। ग्रोशियस ने सबसे पहले प्रभुसत्ता को परिभाषा की। उसके अनुसार प्रभुसत्ता वह शक्ति है जो दूसरे किसी के नियन्त्रण में नहीं होती। प्रागे चल कर उसने बताया कि इन शक्तियों के दो पात्र होते हैं—एक समान पात्र (Common Subject) है और दूसरा विशेष पात्र है। प्रभुसत्ता का समान पात्र स्वयं राज्य है। इसके विशेष पात्र प्रत्येक राज्य की सर्वधानिक विधि के अनुसार एक या अधिक व्यक्ति हैं। इसलिए, प्रभु या तो स्वयं राजनैतिक समाज (एन्ग्रूसियस का राज्य) है अथवा शासन है। राज्यों का यह प्रयोग बड़ा भ्रामक है। ग्रोशियस ने सिविलियनों (Civilians) के इस दृष्टिकोण का भी समर्पण किया कि राष्ट्र अपने को प्रभुशक्ति से पूरी तरह अलग कर सकता है और इस सामन्ती विचार का भी निःसार्वजनिक सत्ता भूमि की पैतृक शक्ति के नामरूप है। इस शक्ति को विजय के द्वारा अर्जित किया जा सकता है, हस्तान्तरित किया जा सकता है और आविष्टित किया जा सकता है। परिणाम यह हुआ कि ग्रोशियस ने प्रभुसत्ता को राज्य का एक विशेष गुण नहीं माना, उसने ऐसे विवरणों पर ही ध्यान दिया जो प्रभुसत्ता के किसी सामान्य सिद्धान्त से सम्बन्ध नहीं रखते बल्कि विशिष्ट शासकों की सर्वधानिक शक्तियों से सम्बन्ध रखते हैं।

न्यायशास्त्र के इतिहास में ग्रोशियस का महत्त्व राज्य अथवा सर्वधानिक विधि के किसी सिद्धान्त के ऊपर आधारित नहीं है। उसका महत्त्व विधि ही उग नकल्पना के ऊपर आधारित है जिसे अनुसार प्रभुसत्ता सम्पन्न राज्यों की अपने आपसी सम्बन्धों का विनियमन करना चाहिए। सत्रहवीं शताब्दी में इन समस्या का भारी व्यावहारिक महत्त्व था। उस समय स्वतन्त्र राजनैतिक शक्तियों के पारस्परिक सम्बन्ध बढ़ी अव्यवस्था की स्थिति में थे। मध्ययुग में चर्च ने इन सम्बन्धों के ऊपर कुछ नियन्त्रण लगा रखे थे। ये नियन्त्रण काफी ढीले थे। अब वे भी टूट चुके थे। इन समय निरङ्कुन राजतन्त्रों का उत्थान हो गया था। राज्यों के पारस्परिक सम्बन्धों में खुले आम मैक्रियावेली की नीति का अनुसरण किया जाता था। इस नीति के अनुसार स्वतन्त्र राज्यों के पारस्परिक सम्बन्धों का उन्निम निर्णायक तत्व ही था।

Classics of International Law" पुस्तकमाला के अन्तर्गत प्रसिद्ध डॉब्स केले तथा अन्य लेखकों ने १६४६ के संस्करण का फोटोप्रामाणिक प्रति का प्रकाशन किया था। यह इस पुस्तक-माला की सप्तरी पुस्तक थी और आक्षेपों से १९२५ में छप थी।

धर्म सुधार (reformation) ने पश्चान् यूरोप में धर्म के धार्मिक युद्ध हुए थे। इन युद्धों को लड़ा तो धार्मिक भावना के नाम पर गया था लेकिन वास्तव में इनके कारण धार्मिक विद्वेष की प्रवृत्ति बहुत बढ़ गई थी। धर्म की छाड़ में विभिन्न राज्य अपने अपने प्रदेश-विस्तार में लगे हुए थे। राजनैतिक महत्वाकांक्षाओं के मूल में कुछ धार्मिक स्वार्थ भी थे जिनके कारण पश्चिमी यूरोप के सन्नित्तवाली राज्य विस्तार, उपनिवेशीकरण (colonization), वाणिज्यिक अभियान और नए नए लोभे गए प्रदेशों के घोषण में निरत थे। इसलिए, प्रोशियस ने पास यह मानने के पर्याप्त कारण थे कि मानव जाति के बल्याण की दृष्टि से यह नितान्त आवश्यक था कि राज्यों के पारस्परिक सम्बन्धों का नियमन करने के लिए कुछ सार्वभौम तथा व्यवस्थित नियम होने चाहिये।

“इस प्रकार की कृति इसलिए और भी आवश्यक है क्योंकि पूर्वकाल की भाँति आजकल भी ऐसे व्यक्तियों का कोई कमी नहीं है जो विधि का इस शाखा को पूर्णता की दृष्टि से देखते हैं और समझते हैं कि यह केवल नाम की ही वस्तु है और इसका वास्तविक महत्त्व निलतुल्य नहीं है।”

अन्तर्राष्ट्रीय विधि (international law) के विशेष विषय को प्रोशियस की जो देन है, वह राजनैतिक दर्शन के इतिहास से बाहर की चीज है। राजनैतिक दर्शन के इतिहास में प्रोशियस का महत्त्व इस कारण है कि उसने अन्तर्राष्ट्रीय विधि सम्बन्धी अपनी सवल्पना को कुछ दार्शनिक सिद्धान्तों के आधार पर प्रतिष्ठित किया। उसने इन दार्शनिक सिद्धान्तों का अपने महान् ग्रन्थ की प्रस्तावना में स्पष्ट रूप से विवेचन किया है। सत्रहवीं शताब्दी में यह एक मानी हुई बात थी कि यह एक मूल विधि अथवा प्राकृतिक विधि की दुहाई देता। यह विधि प्रत्येक राष्ट्र की सिविल विधि के मूल में विद्यमान है। अपनी अन्तर्निहित न्यायभावना के कारण यह समस्त प्रजाजनों, लोगों और शासकों के ऊपर समान रूप में लागू होती है। ईसाई राजनैतिक चिन्तन की लम्बी परम्परा में इस विधि के औचित्य को किसी ने अस्वीकार नहीं किया था, किसी ने उस पर सन्देह तक नहीं किया था। प्रोशियस के लिए यह आवश्यक नहीं था कि वह अपने औचित्य पर जोर देता। लेकिन अब ईसाइयों की एकता टूट चुकी थी और ईसाई धर्म की सत्ता का भी पतन हो गया था। इसलिए, प्रोशियस के लिए उसके आधारों को पुनर्परीक्षा आवश्यक हो गई थी। अन्तर्-धर्म की सत्ता, धर्मशास्त्र की सत्ता अथवा धर्म का आदेश एक ऐसी विधि की बुनियाद नहीं बन सकता था जो प्रोटेस्टेंट और कैथोलिक, ईसाई और गैर-ईसाई शासकों के ऊपर समान रूप से बन्धनकारी होता। मानववादी प्रतिक्षण की अपनी पृष्ठभूमि के कारण प्रोशियस ने लिए यह स्वाभाविक था कि वह प्राकृतिक विधि की उस परम्परा की ओर मुहता जो ईसा से भी पहले की थी और जिसके बारे में उसे प्राचीन काल के विद्वानों की रचनाओं से अच्छी जानकारी मिली थी। अस्तु, उसने प्राकृतिक विधि के आधारों की परीक्षा स्टोइक दर्शन के एक सन्देहवादी आलो-

एक कार्नियाडोज (Carneades) के साथ वाद-विवाद के रूप में की।<sup>1</sup> शीशियस ने पूर्व सिसरो (Cicero) भी यही कर चुका था।

कार्नियाडोज ने प्राकृतिक न्याय के सिद्धान्त का जो तिरस्कार किया था, उसका आधार यह था कि मनुष्य का सम्पूर्ण आवरण स्वार्थ की भावना से प्रेरित होता है। इसलिए, विधि भी एक सामाजिक रूढ़ि मात्र है जिसका आधार न्याय-बुद्धि नहीं, प्रत्युत् सासारिक बुद्धि है। शीशियस का मत था कि इस प्रकार का निदान उपयोगितापरक मत गलत है और मनुष्य स्वभाव से ही सामाजिक प्राणी है। परिणामतः समाज की रक्षा करना ही सबसे बड़ी उपयोगिता है और उसे व्यक्तिगत लाभों (इसमें मनुष्य की सामाजिक प्रवृत्तियों की तुष्टि शामिल नहीं है) के उद्वेग में नहीं नापा जा सकता।

“यह सही है कि मनुष्य एक प्राणी है लेकिन वह अत्यन्त उच्चशक्ति का प्राणी है। विभिन्न प्राणियों में एक दूसरे से जो अन्तर है, मनुष्य में उन प्राणियों से उतनी अनेकानेक अधिक अन्तर है। मनुष्य का विधि आधारभूत प्रवृत्तियों में एक प्रवृत्ति समाज सम्बन्धी प्रवृत्ति सामाजिक जीवन सम्बन्धी है। वह ईमान-शैली सामाजिक जीवन नहीं, प्रत्युत् शान्तिपूर्ण सन्तुष्ट जीवन पसन्द करता है। वह अपने दम के व्यक्तियों के साथ अपने सामाजिक जीवन का सञ्चालन करना चाहता है। शीशियस ने मनुष्य का इस सामाजिक प्रवृत्ति को ‘सामाजिकता’ कहा है।”<sup>2</sup>

इसलिए, शान्तिपूर्ण सामाजिक व्यवस्था को कायम रखना एक न्यूनतम अन्वेषण है। इस अन्वेषण को निष्पन्न करने के लिए आवश्यक शर्तें उतनी ही बन्धनकारी हैं जितनी कि व्यक्तिगत स्वार्थों को सिद्ध करने वाली शर्तें होती हैं।

“हमने जिन सामाजिक-व्यवस्था का चिन्तन किया है और जो मानव बुद्धि के अनुसर है, उसका रक्षक ही उचित विधि का स्रोत है। इस विधि का अर्थ यह है कि जो चीज हमारी नहीं है, हम उससे दूर रहें, यदि हमारे पास किसी दूसरे का कोई अन्वेषण है, तो हम उसे वह वस्तु कर दें, इनके साथ ही हम उसे वह लाभ न दे दें जो हमने अपने प्राप्त किया हो, हम अपने बर्तनों को निष्पन्न, हमारा गलत। में जो हानि हुई हो, उसे हम पूरा करें और मनुष्य जिस प्रकार का विश्वास प्राप्त करें, उन्हें प्रसाद अनुसर दत्त दिया जाए।”<sup>3</sup>

यदि व्यवस्थासम्पन्न समाज को बनाए रखना है, तो यह आवश्यक है कि मानव प्रवृत्ति की सीमाओं को ध्यान में रखते हुए कुछ न्यूनतम शर्तें अथवा मूल्यों को अन्वेषण कार्यान्वित किया जाए। इनमें से मुख्य शर्तें हैं—सम्पत्ति की सुरक्षा, सद्-विश्वास, न्यायपूर्ण व्यवहार, मनुष्य के सदाचरण और दुराचरण के परिणामों के बारे में सामान्य-सहमति। ये शर्तें मनुष्य की ऐच्छिक पसन्द अथवा रूढ़ि की सृष्टि नहीं हैं। स्थिति इससे उल्टी है। पसन्द और रूढ़ि स्थिति की आवश्यकताओं का अनुसरण करती हैं।

1. सिसरो की ‘रिपब्लिक’ का वादविवाद लेक्वाण्डियस के इरटोद्यूस की पाठ्यपुस्तक और दूसरी पुस्तकों में काफी हद तक सुरक्षित रहा था। शीशियस ने यह दृष्टि यही से ग्रहण किया था। सम्पन्न अन्वेषणों को, अथ ‘रिपब्लिक’ के प्रत्येक संस्करण में प्रामाणिक रूप से दे दिया जाता है।

2. Prolegomena, Sect. 6

3. Ibid, Sect 8.

“हमारे पास और कोई चीज होती या न होती, इसकी ओर कुछ ध्यान दिए बिना ही, मनुष्य की प्रकृति ही कुछ ऐसी है कि समाज के पारस्परिक सम्बन्धों का निर्माण हो जाता है। मनुष्य की यह प्रकृति ही प्राकृतिक विधि की जननी है।”<sup>1</sup>

यह प्राकृतिक विधि ही प्रागे चलकर राज्यों की सकारात्मक विधि को जन्म देती है। राज्यों की सकारात्मक विधि (positive law) का आधार यह है कि मनुष्य अपने सामाजिक दायित्वों को समझते रहे और रुढ़ियों की प्राणपण से रक्षा करें।

“जिन लोगों ने अपने को किसी समुदाय के साथ समीकृत किया था अथवा जिन्होंने अपने को एक मनुष्य अथवा बहुत से मनुष्यों की अर्थमिता में बंध दिया था, उन्होंने या तो स्पष्ट रूप से अथवा अपने सम्बन्ध के स्वरूप को ध्यान में रखते हुए गर्भित रूप से यह बचन दिया था कि वे, बहुतों ने जो कुछ तय किया है उसका, अथवा जिन स्वयं को सत्ता दी गई है, उनके आदेश का पालन करेंगे।”<sup>2</sup>

श्रीशिवम का विचार था कि प्राकृतिक विधि के इस धौलटे के भीतर उपयोगिता के लिए काफी प्रवृत्ति थी। यह उपयोगिता विभिन्न राष्ट्रों के लिए विभिन्न प्रकार की हो सकती है लेकिन जो राष्ट्रों के अन्तर्राष्ट्रीय व्यवहारों में उनके लिए सामंजस्य भी हो सकती है। तथापि, न्याय के कुछ स्थूल सिद्धान्त प्राकृतिक हैं अर्थात् वे सार्वभौमिक हैं और अपरिवर्तनशील हैं। राष्ट्रीय विधि को विभिन्न पद्धतियाँ इन्हीं सिद्धान्तों पर आधारित होती हैं। ये समस्त पद्धतियाँ रुढ़ियों की पवित्रता पर निर्भर रहती हैं। अन्तर्राष्ट्रीय विधि का भी यही आधार है। अन्तर्राष्ट्रीय विधि शासकों के बीच रुढ़ियों की पवित्रता पर निर्भर रहती है।

उपर्युक्त बातों को ध्यान में रखते हुए श्रीशिवम ने प्राकृतिक विधि की निम्नलिखित परिभाषा दी है

“प्राकृतिक विधि सच्चे विवेक का आदेश है। यह यह बताता है कि कोई कार्य बुद्धिमत्ता विवेक के अनुसार है या नहीं है, उसके अन्तर्गत नैतिक अथवा नैतिक उच्चता है। प्रकृति का स्वामी इसी आधार पर किसी कार्य को स्वीकृत या अस्वीकार करता है।”<sup>3</sup>

उपर्युक्त अवतरण में ईश्वर का निर्देश महत्त्वपूर्ण है। श्रीशिवम ने यह बात स्पष्ट कर दी है कि उपर्युक्त परिभाषा में ईश्वर के निर्देश का यह अर्थ नहीं है कि हममें धर्म का पुट अत्र गया है। यदि ईश्वर न होता, तब भी प्राकृतिक विधि का वही अन्तर्गत होता। ईश्वर अपनी मनमानी से प्राकृतिक विधि को नहीं बदल सकता। इसका कारण यह है कि ईश्वर की ध्वजित किसी ऐसी प्रस्थापना को सही सिद्ध नहीं करेगी, जो गलत हो। इस तरह की ध्वजित ध्वजित न रह कर दुर्बलता ही जाएगी।

“जिन प्रकार ईश्वर यह नहीं कह सकता कि दो और दो मिलकर चार न हों, उसी प्रकार ईश्वर यह नहीं कर सकता कि जो चीज गलत है, उसे वह गलत न कहे।”<sup>4</sup>

1. Prolegomena, Sect. 10.—

2. *Ibid.*, Sect. 15.

3. BK I, Ch. 1, Sect 10 I.

4. *Ibid.*, Sect 10, 5 of Prolegomena Sect. 11. इस प्रकार के कुछ

विचार श्रीशिवम से पहले के लेखकों में भी पाए जाते हैं; देखिए ‘गयक’, एन्सिक्लोपिडिया (१९१२), पृ. ७१, पृ. ४१।

धस्तु, जिन प्रकार प्रकृतित में कोई मनमानी नहीं होनी, उसी प्रकार नैतिक विधि में कोई मनमानी नहीं होती। सत्य विवेक के आदेश वही हैं जिन्हें मनुष्य की प्रकृति और वस्तुओं की प्रकृति ठीक समझती है। इस स्थिति में इच्छा एक ही अवश्य है लेकिन यहाँ ईश्वर की इच्छा या मनुष्य की इच्छा किसी दासित्व का विचार नहीं करती। प्रोल्ड टेस्टामेंट की सलाह या हवाला देने हुए प्रोसियस ने, ईश्वर के आदेशों में भेद माना था जो उसने अपने प्रियजनों के रूप में यहूदियों को दिए थे। आदेश वही इच्छा के ऊपर आधारित थे। लेकिन, इसके साथ अन्य महत्वपूर्ण प्रश्नों का जो साक्ष्य है, उससे स्वाभाविक मानवी सम्बन्धों की बात स्पष्ट हो जाती है। इस विवेचन से यह पूरी तरह प्रमाणित हो जाता है कि प्रोसियस वही प्रमुखता के विचार से पूरी तरह आजाद था जो काल्पनिकता में प्रस्तुत किया था।

### नैतिक सूत्र और स्पष्टीकरण

#### (Moral Axioms and Demonstration)

प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त का युगांतकारी महत्त्व उस विषय-वस्तु के बारे में नहीं था जो प्रोसियस ने उसे दी क्योंकि इस क्षेत्र में उनसे पुराने विधि-वेत्ताओं के जैसे सिद्धान्तों का ही अनुसरण किया था। ईमानदारी, तात्त्विक न्याय और प्रसिद्धता पवित्रता आदि सभी ही ऐसे नियम माने गए थे जिनकी उत्पत्ति प्राकृतिक समझ से थी। प्राकृतिक विधि का युगांतकारी महत्त्व पद्धति में सम्बन्ध रखता था। वह नैतिक व्यवस्थाओं और नकारात्मक विधि के मूल में काम करने वाली कुछ प्रत्यान्यास तक पहुँचने के लिए एक युक्तिमय और मनुष्यी सहाय्य के मत से एक वैज्ञानिक दृष्टिकोण प्रदान करती थी। वह मुख्यतः विवेक पर जोर देती थी। प्राकृतिक विधि के प्राचीनकाल के रूपांतरों ने भी विवेक पर जोर दिया था। लेकिन प्रोसियस ने इस विवेक की ठीक-ठीक परिभाषा की। प्राचीनकाल में विवेक की इस प्रकार की परिभाषा नहीं की गई थी। प्रोसियस ने गणित का बार-बार हवाला दिया है। वह दान भी काफी महत्वपूर्ण है। विधि की कुछ प्रत्यान्यास, जैसे कि दो और दो मिलकर चार होते हैं, सूत्रात्मक होती हैं। इनमें स्पष्टता, सरलता और प्रामाणिकता होती है। जब वे एक बार ठीक से समझ में आ जाते हैं और उन्हें आत्मसात कर लिया जाता है, तब फिर कोई भी बुद्धिमान व्यक्ति उनके ऊपर संदेह नहीं कर सकता। वे वास्तविकता के मूल स्वरूप को समझने के लिए अन्तर्दृष्टि प्रदान करते हैं। वे इस अन्तर्दृष्टि के मूल तत्त्व बन जाते हैं। यह पद्धति ज्यामिति की प्रक्रिया के मिलती-जुलती है।

उपर्युक्त पद्धति की इस विशेषता ने ही प्रोसियस को अपनी और विद्वेष रूप से आकृष्ट किया था। प्रोसियस ने विद्वेष रूप से यह कहा था कि गणितज्ञ की भाँति उसका विचार अपने मन को प्रत्येक विशिष्ट तथ्य की ओर से हटा लेने का था। संक्षेप में, वह विधि के लिए वही कार्य करना चाहता था जो गणित में सफलतापूर्वक किया जा रहा था अथवा जो गैलीलियो भौतिक शास्त्र के लिए कर रहा था।

“मैंने विधि सम्बन्धी कुछ बातों को उन मूल सिद्धान्तों की कसौटी पर रखने का निश्चय कर लिया है जो अद्वैतीय हैं और जिनके ऊपर कोई शक नहीं कर सकता, यदि शक करेगा तो

अपने साथ चर्चान्वय करेगा । यदि आप जरा सतर्कता से ध्यान दें, तो आप देखेंगे कि इन विधि के सिद्धान्त उन्नीसवीं शताब्दी के अन्त में ही बने ।<sup>1</sup>

इन थोड़े-थोड़े विचार के प्रचलन के कारण सत्रहवीं शताब्दी विधि और राजनीति की 'प्रदत्ततात्मक' पद्धति का युग बन गई । इस पद्धति का उद्देश्य यह था कि सामाजिक और प्राकृतिक सभी प्रकार के विचारों को आत्मसात् कर विधि और राजनीति का एक ऐसा रूप प्रस्तुत किया जाए जो ज्यामिति की ही निश्चितता रखता हो । प्रोशिपस से बाद की पीढ़ी के जिन धर्मज्ञ दार्शनिकों ने इस पद्धति का पूरी निष्ठा के साथ प्रयोग किया उनमें थॉमस हॉब्स (Thomas Hobbes) का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है । हॉब्स ने स्पिणोजा ने अपने नीति शास्त्र को ज्यामिति की शब्दावली में व्यक्त किया । उसने स्वयंविद्यो (axioms) प्रमेयों (theorems) टोकामों (scholia) और उपप्रमेयों (corollaries) का प्रयोग किया । उसके ग्रन्थ *Political Treatise* का रचना विधान तो गिगिल है लेकिन उसकी शिल्पविधि काफी सदाकत है ।<sup>2</sup> सैमुअल पुफेंडोर्फ (Samuel Pufendorf) ने प्राकृतिक विधि और अन्तर्राष्ट्रीय विधि शास्त्र की अपने महान् ग्रन्थ के आरम्भ में ही प्रोशिपस के इस मत पर आपत्ति की है कि नीति शास्त्र और गणित समान रूप से निश्चित नहीं है । प्रोशिपस का स्पष्टीकरण विषयक आदेश केवल विधि और राजनीति तक ही सीमित नहीं था । यह पद्धति सामाजिक अध्ययन की सभी शाखाओं के ऊपर लागू की गई । उसने प्राकृतिक धर्म और युक्तिगमन नीति शास्त्र को उन व्यवस्थायों को जन्म दिया जो सम्पूर्ण सत्रहवीं और अठारहवीं शताब्दियों में प्रचलित रही । अन्त में, इसने प्राकृतिक धर्मशास्त्र की व्यवस्थायों को जन्म दिया । यह व्यवस्था उन्नीसवीं शताब्दी तक धार्मिक विज्ञान के नाम से चलती रही । प्राधुनिक ज्ञान में सामाजिक अध्ययन के विकास में इन गवहननामों का अग्रिम महत्त्व रहा था । प्राकृतिक विधि की व्यवस्था के बारे में सर्वत्र ही यह समझा जाता था कि वह सामाजिक सिद्धान्त और व्यवहार के लिए वैज्ञानिक निर्देशक का कार्य दे सकता है ।

इस पद्धति को इतना अधिक महत्त्व मिलने का कारण यह था कि इसे उस पद्धति के समानान्तर समझा गया जिस पर चरकर प्राकृतिक विज्ञानों ने गैलीलियो और न्यूटन के बीच के समय में आश्चर्यजनक उन्नति की थी । ये प्रक्रियाएँ उस पद्धति पर निर्भर थीं जिसका ज्यामिति में पहले ही अच्छी तरह से प्रयोग कर लिया गया था । प्रोशिपस की रचना के कुछ वर्ष पश्चात् डिस्क्रिटीज (Descartes) ने अपने ग्रन्थ *Discourse de la methode* में इस पद्धति की दार्शनिक व्याख्या प्रस्तुत की । उसके सिद्धान्त का सार यह था कि प्रत्येक समस्या को उसके सरलतम तत्वों में बाँट

1 Prolegomena, Sect 39

2 डिस्क्रिटीज के दोनो ग्रन्थ *Ethics* और *Political Treatise* उसकी मृत्यु के पश्चात् १६७० में प्रकाशित हुए थे । इनका अंग्रेजी अनुवाद आर० एच० एल्वान ने दो जिल्दों में पूरा किया है और वह बोन विलियम डेविस लायब्रेरी से निकला है ।

3 De Jure naturae et gentium (Lund 1672) English translation by Basil Kennet (London, 1710)



दो, सब से छोटे तत्वों को पहले तो धीरे धीरे छोटे छोटे भागों में तोड़ते हैं। इनके छोटे भागों की प्रगति स्पष्ट तथा प्रायः होती। ऐसी विधि चीजों को मत मानने को तिस्रुव स्पष्ट और विशिष्ट न हो। यह स्पष्ट है कि डिस्कार्कटोव (Descartes) का धुंधला विचार था कि वह केवल उन प्रक्रिया का सामान्य विवेचन कर रहा था जिसके द्वारा उसने विस्तेषणात्मक ज्यामिति की खोज की थी। इस पद्धति के सम्बन्ध में वैज्ञानिकों जैसे महान् प्रयोगवादी वैज्ञानिकों के विचार जो नवीन यान्त्रिक विज्ञान विषयक इन में इपर-उपर विधीयते थे, इसी धारणा को पुष्टि करते थे। सत्रहवीं शताब्दी में प्रायः सब की भाँति गणित और प्रयोग तथा निरीक्षण के भौतिक विज्ञानों के बीच कोई विभाजन रेखा नहीं खींची जा सकती थी। इसका कारण यह है कि उन समय यान्त्रिकी से सम्बन्धित प्रयोगात्मक सामग्री बहुत अधिक नहीं थी। लेकिन भारतीय सामग्री प्रचुर मात्रा में उपलब्ध थी। यह पद्धति विज्ञानों को सामान्य रूप से पढ़ाई दी। विधि और राजनैतिक विज्ञानों ने इसे विशेष रूप से पसन्द किया, इसका कारण यह नहीं था कि वे भौतिक वैज्ञानिकों की भाँति गणित का प्रयोग करना चाहते थे। इन पद्धति की लोकप्रियता का कारण सिर्फ यह था कि विस्तेषण, सरलता और स्पष्टता के युक्तिगत मादर्थ सभी शास्त्रों के ऊपर समान रूप से लागू हो सकते थे। इनके साथ ही वे परम्परागत विद्वानों को परखने के भी अनुकूल साधन थे। भारतीय बुद्धिवादियों ने विवेक को अपने अध्ययन-मन्त्रेण का आधार बनाया। उनका विवेक रुढ़िवाद तथा परम्परा के अनुसरण के विरुद्ध था।

निगमनात्मक पद्धति के विकास ने प्राकृतिक विधि की एक स्पष्टता को भी प्रकाशित किया। स्पष्टता यह थी कि उस समय सत्य शब्द के दो प्रयोग होते थे। इसका एक प्रयोग तो यह था कि किन्हीं निश्चित प्रयोगों के स्वामात्रिक निष्कर्षों को सत्य कहा जाता था। इसका दूसरा प्रयोग यह था कि घटनाओं अथवा वस्तुओं के तथ्यपरक अस्तित्व को सत्य कहते थे। निगमनात्मक प्रक्रिया के इस धीरे-धीरे रूप ने प्रायः चलकर युक्तिगत सत्य और तथ्यात्मक सामग्री के बीच विरोध पैदा कर दिया। लेकिन भारतीय बुद्धिवादी चाहे वह विज्ञान के हों या विधि के, तथ्यों के निरीक्षण और सकलन को विवेक की परिधि से बाहर नहीं रखते थे। उनका विश्वास था कि विवेक खुद ही बुद्ध स्वयंसिद्ध सिद्धान्तों और धार्मिक निष्कर्षों के लिए आधार प्रदान करता है। लेकिन इस पद्धति के अनुसर्ग ही वह अनुभवगत सामग्री के महत्व को भी स्वीकार करते थे। इस सामग्री का निरीक्षण करने में धारण्यकना थी। तभी उसे समझा जा सकता था। परन्तु, अधिपत्य की इस धारणा से सन्देह नहीं था कि विधि का बहुत सा अर्थ स्वतन्त्र इच्छा अथवा अधिनिर्णयन पर आधारित है। विधि के इस अर्थ को विवेक का उत्पन्न किए बिना ही स्वतन्त्रता से बदला जा सकता है। लेकिन बुद्ध अर्थ आधारक है। इसे न इच्छा से बदला जा सकता है और न स्वतन्त्रता से। इस सिद्धान्त के अनुसार सकारात्मक विधि की विशेषता के लिए पर्याप्त क्षेत्र रहता है लेकिन बुद्ध योग्य ऐसे है जिनकी अनुसर्ग नहीं दी जाती। प्राकृतिक और सकारात्मक विधि के सम्बन्ध में इस प्रकार की सफलता

सामान्य रूप से स्वीकृत थी। एक शताब्दी बाद भास्केरूपू के अपने ग्रन्थ "स्पिरिट ऑफ़ डी लाउ" (Spirit of the Laws) के आरम्भ में लिखा था।

"विधियाँ अपने सामान्य रूप में वे आवश्यक समग्र हैं जो वस्तुओं की प्रकृति के कारण उत्पन्न होती हैं।"

प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त की व्यावहारिक उपयोगिता यह है कि उसने विधि और राजनीति में आदर्श के पुट का समावेश किया। उसने न्याय, ईमानदारी और उचित व्यवहार जैसे कुछ पारदर्शी मूल्यों पर जोर दिया। उसने बताया कि सकारात्मक विधि की परीक्षा इन मूल्यों के मदर्भ में ही की जानी चाहिए। बाद में भी विधि को नैतिक रूप देने के अनेक प्रयत्न किए गए। उदाहरण के लिए एडोल्फ स्टैमलर (Rudolf Stammeler) ने न्यायपूर्ण विधि के सिद्धान्त का प्रवर्तन किया। एहेरिंग और वेंथम के उपयोगितावादी सिद्धान्तों में भी प्राकृतिक विधि के कुछ तत्त्व थे। यह दूसरी बात है कि उपयोगितावाद ने प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त को सैद्धान्तिक रूप में अस्वीकृत कर दिया था। स्थूल रूप से सत्रहवीं शताब्दी के प्रधिकारा दृष्टिकोण की भाँति विधि और राजनीति सम्बन्धी दृष्टिकोण भी प्लेटोनिक था। शोशियस की स्थापना पर प्लेटो की स्पष्ट छाप है। प्रकृति की विधि केवल एक विचार, एक दृश्य अथवा माडल थी। यह ज्यामिति के पूर्ण चित्र की भाँति थी। वर्तमान वस्तुएँ उसके सादृश्य रखती हैं। लेकिन इस सादृश्य का यह अर्थ नहीं हो जाता कि वे उचित हैं। इसीलिए उस जैटियस की नई परिभाषा अन्तर्राष्ट्रीय विधि के रूप में की गई। प्राचीन काल में उस जैटियस का अर्थ समान प्रथा था। समान प्रथा से सिर्फ यह आभास मिलता था कि वह उचित है। लेकिन यह कोई सतीषजनक स्थिति नहीं थी। उचित बात यह मान लें कि अन्तर्राष्ट्रीय विधि का अपना एक स्वतन्त्र मानक हो। शासकों को इस बात का प्रयत्न करना चाहिए कि भावात्मक विधि उस मानक के अनुसार हो। परम्परागत अथवा रुढ़िगत व्यवहार कभी कभी विवेक रहित होता था। अतः इस बात की कोशिश की गई कि उसके विरोध में श्रेष्ठ व्यवहार के मानक को प्रतिष्ठित किया जाए।

फलतः विवेक तथा प्राकृतिक विधि के आग्रह से एक और अस्पष्टता थी। यह अस्पष्टता तत्परेक सत्य और तार्किक निष्कर्ष के विरोध के अतिरिक्त थी। यह स्पष्टता तार्किक और नैतिक आवश्यकता सम्बन्धी थी। प्राकृतिक विधि में यह मान लिया गया था कि उसकी स्वयंसिद्ध स्थापनाएँ कम से कम कुछ अवस्थाओं में एक आदर्श का निर्माण करती हैं। वे सिर्फ इस मानक की ही सृष्टि नहीं करती कि क्या है प्रत्युत यह भी बताती हैं कि क्या होना चाहिए। लेकिन ज्यामिति में स्वयंसिद्ध की आवश्यकता और यह आवश्यकता कि विधि को न्यायपूर्ण होना चाहिए दो भिन्न प्रकार की आवश्यकताएँ हैं। इसका कारण यह है कि बाद की आवश्यकता मानव उद्देश्यों और प्रयोजनों से सम्बन्ध रखती है। यद्यपि शोशियस का यह कथन सही था कि न्याय का अर्थ मानव

1 तुलना कीजिए, शोशियस ने विधि के दो भेद माने थे—प्राकृतिक विधि और ऐच्छिक विधि ( अर्थात् सकारात्मक विधि ), Bk 1, Ch 1, Sects 10—17

प्रकृति के अन्तर्गत सिद्धान्तों के अनुबन्ध रहने वाली विधि से है। लेकिन इसमें रिक्त यह भी कि मानव प्रकृति स्वयं बड़ी पेचीदा और परिवर्तनशील है। यह कहना कि कुछ मूल्य शास्त्रतः हैं, सतोपजनक नहीं था। प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त में इन बातों की परीक्षा भी शामिल थी कि क्या मूल्यों का प्रकृति में कुछ महत्त्व है। उन्हीं घटनाओं में स्पिनोडा (Spinoza) ही ऐसा एकमात्र दार्शनिक था, जिसने इस सम्बन्ध से निबटने की गम्भीरता से कोशिश की। उनके नीतिशास्त्र में साम्यों की उनसे परिक्रमण महत्त्व नहीं दिया गया था जितना उन्हें गणित अथवा भौतिक शास्त्र में दिया गया है। लेकिन यह नहीं कहा जा सकता कि उसने अपने शब्दों का दोहरे अर्थ में प्रयोग नहीं किया था। अपने राजनीति सिद्धान्त में उसने न्याय की, प्राकृतिक अधिकारों का आधारित करने की और यह प्रमाणित करने की कोशिश की कि मनुष्य शासन की अन्ततोगत्वा श्रेष्ठ शासन होना चाहिए। यहाँ भी उसने जिस नाम का बोझ उठाया था उसको वह पूरा नहीं कर सका। हान्स का भी एक अध्यात्म शास्त्र था। इस अध्यात्म शास्त्र में पारदर्शी मूल्यों का कोई स्थान नहीं था। उसने अपने भौतिकवाद को प्राकृतिक विधि की प्रवृत्ति मूल्यनामों के साथ में बँटाने की कोशिश की लेकिन इससे निष्कर्ष यही सिद्ध होता है, इससे अधिक बृद्ध नहीं कि शनाब्दी के मध्य इस शताब्दी ने एक प्रकार के पतन का रूप धारण कर लिया था। हॉब्स के समस्त महत्त्वपूर्ण निष्कर्षों का वंश के सिद्धो ने ग्रहण कर लिया था। लेकिन वे सिद्धान्त इन के प्राकृतिक विधि को अस्वीकार करते थे। डेविड ह्यूम (David Hume) ने अन्ततः इस शताब्दी के बीच में प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त का आलोचनात्मक विरोध कर दिया और उन्हें निश्चित दृष्टियों का उत्पादन किया।

### संविदा और व्यक्तिगत महामति

#### (Contract and Individual Consent)

राजनीति में प्राकृतिक विधि की व्यवस्था को एकता देने वाला तथ्य उनके सिद्धान्तों का अपना प्रमाण नहीं था बल्कि यह स्थिति थी कि इस तरह उनके सिद्धान्तों की महत्ता के सम्बन्ध में सभी लोग सहमत थे। इस युग के सभी विचारक यह स्वीकार करते थे कि राजनीति में प्राकृतिक विधि की सभी पक्षों को अपने ऊपर अंगीकार करनी चाहिए। जब हम मानव प्रकृति पर विचार करते हैं तो हम सम्पूर्ण में कुछ भेद होने का परिहास ही करते हैं। लेकिन फिर भी इनको अंगीकार करनी की बात एक मानविक बात है जो मनुष्य के स्वार्थों और हितों से प्रेरित होती है। अतिस विस्तारण में दायित्व को बल द्वारा आरोपित नहीं किया जा सकता, वह तो सुदृढ़ ही आरोपित होता है। इन विद्वानों के कारण सम्पूर्ण दायित्व मनुष्य के वचन पर आधारित मान्यता पडना था। मनुष्य जिस चीज का वाचन करता है उसके लिए उस चीज को मानना भी स्वाभाविक है क्योंकि अपने अपने ही वचन द्वारा तो इस प्रकार का दायित्व अपने विर पर दिया है। मनुष्य जिन समाज में रहता है उसके प्रति उसका कुछ दायित्व है। इस दायित्व का आधार मनुष्य का अंगीकार ही यह वचन था कि वह समाज के दायित्वों को पूरा करेगा। इस तरह का संविदा ऐतिहासिक था

या केवल एक कामचलाऊ कल्पना—कांट ने इन्हे वाद में कामचलाऊ कल्पना ही माना है—इसमें स्थिति में कोई फर्क नहीं पड़ता था। प्रत्येक अवस्था में बधनकारी दायित्व को अपने आप आरोपित मानना जरूरी था। यहाँ पुफेंडोर्फ (Pufendorf) का एक वाक्य स्थिति को स्पष्ट कर देगा। इस तरह वे वाक्य उस समय के अन्य अनेक लेखकों में भी पाए जाते हैं।

“नम्र रूप से यदि हम यह चाहते हैं कि एक जन-समूह को अपना बहुत से मनुष्यों को एक मौलिक व्यक्ति का रूप दे दें—एक एक शौरिक व्यक्ति का विनम्र नाम से कोई सामान्य कार्य किया जा सके और जिसको कुछ अधिकार प्रदत्त हों—तो नकि यह शौरिक व्यक्ति विधिगत मददवा से भिन्न है और नकि इन अधिकारों को कोई विशेष सदस्य शेष से पृथक् रूप से नहीं ले सकता, अतः यह आवश्यक है कि वे सबसे पहले प्रत्येक व्यक्ति के हस्तक्षेप द्वारा अपनी इच्छाओं और अपनी शक्तियों को संयुक्त कर लें। यह समझ में नहीं आता कि इन प्रत्येक व्यक्ति के बिना ये मनुष्यों को स्वभावतः एक दूसरे के समान है, कैसे संयुक्त हो सकते हैं।”

परिणामतः, प्राकृतिक विधि पर आधारित राजनैतिक सिद्धान्त में दो आवश्यक तत्व थे—एक तत्त्व तो सविदा का था जिन्से द्वारा समाज अथवा सामन का (अथवा दोनों का) निर्माण हुआ। दूसरा तत्त्व उस प्राकृतिक अवस्था का था जो इस सविदा के प्रतिष्ठित थी। सविदा दो महत्त्वपूर्ण अवस्थाओं में लागू होता थी। एक सविदा तो निजी व्यक्तियों के प्राचीन सम्बन्धों के नियमन के लिए हुआ और दूसरी प्रभुसत्ता सम्पन्न राज्यों के पारस्परिक सम्बन्धों की व्यवस्था करने के लिए। पहले सविदा के फलस्वरूप राष्ट्रीय विधि का जन्म हुआ और दूसरे के फलस्वरूप अन्तर्राष्ट्रीय विधि का। ये दोनों ही विधियाँ प्राकृतिक विधि के सामान्य सिद्धान्तों के अधीन थीं। राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय विधि दोनों ही सविदा के आधार पर उत्पन्न होती हैं और दोनों ही इसलिए बन्धनकारी हैं क्योंकि वे अपने आप आरोपित हैं। इस सविदा का रूप अथवा स्वरूप कौसा था, इस सम्बन्ध में विभिन्न सिद्धान्त प्रचलित थे। यह विचार कि सामन शासक और शासित के समझौते के ऊपर आधारित है, प्राकृतिक विधि के आधुनिक सिद्धान्तों से काफी पुराना था। यह सामन्ती नायक और उसके अधीन रहने वाले उन्नायकों के पारस्परिक सम्बन्ध में निहित था। इस प्राचीन कल्पना में जनता अथवा समाज एक नैतिक सत्ता मानी जाती थी। जब प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त का विकास हुआ, उस समय यह स्पष्ट हो गया कि जनता की सविदा करने की क्षमता के सम्बन्ध में स्पष्टीकरण की आवश्यकता है। सब से सहज स्पष्टीकरण यह था कि दो सविदाओं की कल्पना की गई। एक सविदा के अनुसार तो समाज का जन्म हुआ। यह सविदा लोगों को एक दूसरे से बद्ध करता था। दूसरा सविदा हम प्रकार नियमित समाज और उसके शासकों के बीच हुआ। इस रीति से सविदा का विचार एक सांख्यिक सिद्धान्त बन गया। इसके अन्तर्गत समस्त दायित्वों और समस्त सामाजिक समुदायों का समावेश हो सकता था। यह सिद्धान्त एथ्यूसियस (Aethius) की रचनाओं में इसी रूप

में मिलता है। पुकेन्डोर्फ़ में भी उसका यही रूप दृष्टिगत होता है।<sup>1</sup> प्रदेव सेवर्गों ने इस सिद्धान्त का इतना विकास नहीं किया। हॉम्स ने शासन के सविदा को सत्ते लक्ष्य की पूर्ति के लिए दबा दिया था। लॉक ने दोनों सविदाओं का प्रयोग बरत किया था लेकिन उनमें उनके स्पष्ट भेद का निरूपण नहीं किया था। इसका कारण सम्भवतः यह था कि इंग्लैण्ड के न्यायशास्त्र में प्राकृतिक विधि ने इतना महत्वपूर्ण भाग नहीं लिया था, जितना उमने महाद्वीप के न्यायशास्त्र में लिया था।

यदि सविदा के इस सिद्धान्त को व्यापक रूप में लिया जाए तो यह ब्रह्मे नहीं है कि सिद्धान्त के द्वारा शासन की शक्तियों को सीमित किया जाए बरदा प्रतिरोध का समर्थन किया जाए हालांकि इस सिद्धान्त का प्रयोग इन दोनों ही प्रयोजनों के लिए वापसी किया गया था। हॉम्स और स्पिनोज़ा ने इन सिद्धान्त को तोड़-भरोड़ कर धपवा बिहून करके निरभ्रुत शक्ति के समर्थन में प्रयुक्त किया था। एल्यूतियम और लॉक ने इन सिद्धान्त के आधार पर यह प्रतिपादित किया कि उन नैतिक शक्ति धारक रूप में सीमित होती है। लॉक ने इन सिद्धान्त के प्रयोग द्वारा सफल क्रान्ति को उचित टहराया। प्रोतियम और पुकेन्डोर्फ़ ने शब्द बीच का रास्ता धपनाया। उन्होंने प्रतिरोध का समर्थन किए बिना ही शासकों के ऊपर नैतिक प्रतिबन्धों का आरोप किया। इस सिद्धान्त का वास्तविक तत्त्व यह था कि सिधि और शासन आचारों के सामान्य क्षेत्र के अन्तर्गत आते हैं, वे केवल बल की अभिव्यक्ति ही नहीं है। उनकी नैतिक आलोचना सम्भव है। इसलिए नव मिलकर यह सिद्धान्त राजनैतिक उदारवाद की ओर झुका हुआ था।

यद्यपि सविदा का दायित्व वास्तव में एक नैतिक शक्त है, अब इस प्रश्न का राजनैतिक सिद्धान्त में कोई महत्व नहीं रहा है। हमारे सामने प्रश्न यह है कि सत्रहवीं शताब्दी में इतने अधिक व्यक्तियों ने जो अपने युग के बुद्धि देवता थे, इस सिद्धान्त को स्वयं स्पष्ट कंमै मान लिया ? सम्भवतः इतने पहले की किसी शताब्दी में धपवा इमसे वाद की किसी शताब्दी में भूतकाल से नाता तोड़ने का और सृष्टि तथा परम्परा के मृत्युवाहो नियन्त्रण से छुटकारा पाने का इमसे अधिक सचेष्ट प्रयत्न नहीं हुआ। सत्रहवीं शताब्दी के विचारक निराधार भादतों की मूर्खता, परम्परा पर आधारित नीतियों की हीनता और बुद्धि के बिना बल की नगण्यता के प्रति पूरी तरह से जागरूक थे। इस सम्बन्ध में उनकी तुलना यूनानी दर्शन के स्वर्ण युग से की जा सकती है। अब सब लोग इस बात को मानने लगे थे कि मानवी नस्याओं का तत्त्व मानव का कन्याग होना चाहिए। इस लक्ष्य की पूर्ति का साधन प्रबुद्ध ज्ञान है। प्रबुद्ध ज्ञान का सब से बड़ा शत्रु उन प्राचीन परम्पराओं का अन्धानुकरण है जिन्का एक मात्र प्रोचित्य उनका अस्तित्व है। इस युग में गणितीय भौतिक शास्त्र की अपूर्व उन्नति हुई थी। इस उन्नति ने इस पीढ़ी के लोगों में अपूर्व आत्मविश्वास भर दिया था। इन आत्मविश्वास के कारण ही यह युग आधुनिक काल का सर्वश्रेष्ठ युग ही जाना है। अपनी इन सफलताओं से उत्साहित होकर सत्रहवीं शताब्दी के लोगों ने

सम्पूर्ण मानवीय सस्याप्तो का नए सिरे से निर्माण करने का प्रयत्न किया और अपने इस प्रयत्न में उन्होंने विवेक को अपना परम-प्रदर्शक माना। इस बातचीत की वैज्ञानिक दृष्टि इतनी आगे बढ़ी हुई थी कि उसके कुछ मनोविद्यों ने फ्रांसिस बेकन के शब्दों में यह भी मान लिया कि ज्ञान शक्ति है। इसके अतिरिक्त सत्रहवीं शताब्दी का दर्शन पहली बार मध्यवर्ग का दर्शन था। इस समय उदारवाद, विरथरन्धुरवाद, प्रबुद्धिवाद और व्यक्तिवाद आदि के पक्ष में मध्यवर्ग की भावाज भी उठ रही थी।

उपर्युक्त परिस्थितियों में प्राधुनिक दर्शन ने जितना ठोस पद्धति का विकास किया वह व्यक्तिगत मानव प्रकृति का सिद्धान्त है। इस युग के विचारकों को व्यक्तिगत मानव प्राणी—यह मानव प्राणी जितने अपने हित है, अपना उद्यम है, जो गुण चाहता है, आगे बढ़ने का अभिलाषी है, जो अपनी समस्त क्षमताओं का प्रयोग विवेक के आधार पर करता है—मनुष्य स्थायी समाज की बुनियाद मानना पड़ता था। इस मानव प्राणी की नींव बनाकर ही नवियुग के स्थायी समाज का निर्माण किया जा सकता था। अब पद सम्बन्धी परम्परागत अन्तर धीरे धीरे पड़ते जा रहे थे। अब व्यक्ति का हम रूप में भावर नहीं था कि वह पुरोहित है या गिवाही है या किसी सभ्य समाज का सदस्य है। मनुष्य के आदर का एक मात्र आधार यह था कि वह मनुष्य है, यह स्वाधीन मनुष्य है। इस समय एक ऐसे मनोविज्ञान का भी निरूपण होने लगा था जो मनुष्य के मनुष्यत्व की ही सम्पूर्ण श्रियाक्षताओं का ध्यान मानता था। भौतिक उत्थार का निर्माण करने वाली वस्तुओं में अब जिस प्राकृतिक एकता का विचार विकसित हो रहा था वह प्राकृतिक एकता किसी-न-किसी रूप में मनुष्यों के ऊपर भी लागू हो सती थी। यह ठीक था कि मनुष्य में कुछ स्थायी स्वभाव सम्बन्धी और व्यक्तिगत विचित्रताएँ पाई जाती थी, लेकिन ये विचित्रताएँ एक आधार से बंधी ही हटकर ही थी। इनसे आदर्श पर कोई धर नहीं पड़ता था। समग्र दृष्टि से देखने पर यह स्पष्ट था। यदि मानव प्रकृति में ऐसा अपरिवर्तनीय तत्त्व था तो फिर इस तत्त्व के आधार पर उन कुछ न्यूनतम शर्तों की बर्तना की जा सकती थी जिनको लेकर सामाजिक समुदायों का निर्माण होता और जिनको लेकर श्रेष्ठ आचरण तथा श्रेष्ठ शासन के कुछ ऐसे मूल नियम निश्चित किए जाते जिनकी कोई नास्तिक मनमाने ढंग से प्रवर्तना न कर सकता। प्राकृतिक विधि, प्राकृतिक धर्म और प्राकृतिक अर्थशास्त्र का दर्शन सत्रहवीं शताब्दी की बौद्धिक और सामाजिक धारणाओं में निहित था।

एक महत्त्वपूर्ण तथ्य की व्याख्या आवश्यक थी। व्यक्तिगत मनुष्य व्यक्तिगत नागरिक अथवा व्यक्तिगत प्रजाजन की है। प्राकृतिक विधि का सिद्धान्त इस बात को व्यक्ति की प्रकृति पर आधारित मानता था। यह बात निश्चित ऊपर थी लेकिन स्पष्ट नहीं थी। निश्चितता का मान्य क्रम महत्त्वपूर्ण था। अन्य परिस्थितियों में समुचित समाज के रूप में मनुष्य एक स्वयं सिद्ध तत्त्व था। व्यक्ति के तले उसकी स्थिति एक व्युत्पन्न की थी। प्लेटो और आरस्तू के दर्शन में मनुष्य के सम्बन्ध में यही धारणा उपलब्ध होती है। प्राकृतिक विधि के सिद्धान्तों के लिए और विवेकपूर्ण हॉमर के बाद मनुष्य की समाज की सदस्यता की संकल्पना को स्पष्ट करने की जरूरत

यो । समाज मनुष्य के लिए होना है, मनुष्य समाज के लिए नहीं । बौट ने यह टोक ही कहा था कि मानवता को नरैव एक साध्य मानना चाहिए, साध्य नहीं । व्यक्ति तर्क की दृष्टि से और नीति की दृष्टि से समाज में पहले है । सत्रहवीं शताब्दी के दर्शन को सम्बन्ध, प्रपेक्षागत सारहीन प्रतीत होते थे । व्यक्ति की यह माय पूर्व । ही प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त का सब से स्पष्ट और सरसे साह्य सक्षण व गया । यह मध्ययुगीन सिद्धान्त और प्राच्यनिक सिद्धान्त के बीच स्पष्ट विभाजन रेखा भी बना । हॉब्स और लॉक ने इस सिद्धान्त का विशेष रूप से विकसित किया । उनके हाथों में यह सामाजिक सिद्धान्त का सार्वभौम सक्षण बन गया । उस में यह स्थिति फ्रेंच क्रान्ति के समय तक और उसके बाद तक रही । जब डविड ह्यूम ने प्राकृतिक अधिकारों की पद्धति को नष्ट कर दिया था, उस समय भी बंफन के सम्प्रदाय में इस सिद्धान्त के तत्त्व बने रहे थे

### Selected Bibliography

"The Law of Nature" By James Bryce In *Studies in History and Jurisprudence* New York, 1901

"The 'Higher Law' Background of American Constitutional Law," By Edward S Corwin In *Harvard Law Review* Vol XLII (1928-29), pp. 149, 365

*Studies of Political Thought from Gerson to Grotius* By John Neville Figgis Second edition Cambridge 1923, Ch VII

*National and International Stability Althusius Grotius, Von Vollenhoven* By P S Gerlondy, London 1944

*The Development of Political Theory* By Otto Gierke Trans. Bernard Freyd New York, '939 (*Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*)

*Natural Law and the Theory of Society 1500-1600* By Otto Gierke With a lecture on the Ideas of Natural Law and Humanity, by Ernest Troeltsch Trans. by Ernest Barker, 2 Vols Cambridge 1934 (*From Das deutsche Genossenschaftsrecht* Vol IV)

*The Revival of Natural Law Concepts* By Charles Grove Haines Cambridge, Mass., 1930 Chs 1-3

*The Life and Works of Hugo Grotius* By W S M Knight, London, 1925

"The History of the Law of Nature" By Sir Frederick Pollock In *Essays in the Law*, London, 1922

*Natural Rights* By D G Ritchie Third Edition London, 1916 Ch II

*Juice and World Society* By Lawrence Stapleton Chapel Hill North Carolina, 1944, Ch 2

Hugo Grotius, By Hamilton Vreeland New York, 1917

## इंग्लैंड : गृहयुद्ध के लिए तैयारी

(England : Preparation For Civil War)

इंग्लैंड में १६४०-४० में गृहयुद्ध हुआ था। वहाँ इसके पूर्व ही प्रतिद्वन्दी राजनैतिक विचारों के बीच स्पष्ट विभाजन-रेखा पतित गई थी। इस प्रकार की विभाजन-रेखा सोलहवीं शताब्दी के अन्तर्गत में फ्रांस में तैयार की गई थी। फ्रांस में प्रतिरोध का अधिकार निश्चित रूप से इस प्राचीन विचार के साथ जुड़ गया था कि राजनैतिक शक्ति जनता में निहित होती है। वहाँ निष्क्रिय आशावादी का कर्तव्य निश्चित रूप से राजाघात के दैवी अधिकार के साथ सम्बद्ध था। इसके साथ ही बोदी (Bodin) की रिपब्लिक ने राजमुकुट की अधोनता में सर्वपानिक एकरता का एक मध्यम-स्थापना सिद्धान्त प्रस्तुत कर दिया था। इंग्लैंड में गृहयुद्ध शताब्दी के दूसरे अन्तर्गत तब नागरिक अव्यवस्था का कोई गम्भीर संकट नहीं हुआ था। इसलिए, वहाँ ये विचार प्रायः उन्नीस शताब्दी के अन्तर्गत अवस्था में पड़े रहे जिसे अवस्था में वे मध्ययुगीन परम्परा में थे। ट्यूडर राजा एक प्रकार में निरंकुश ही थे। लेकिन, उनकी शक्ति मध्ययुगीन अवस्था के महत्वपूर्ण अंग की सहमति पर निर्भर थी। उन्होंने अपनी बुद्धिमत्ता से मध्ययुगीन को अपनी शक्ति में कर लिया था। इसलिए, इंग्लैंड में कोई ऐसा दल नहीं था जो राजनीति निरंकुशता के साथ दैवी अधिकार के सिद्धान्त को समीकृत करने में रूचि रखता। वहाँ ऐसा कोई दल भी नहीं था जो प्रतिरोध के अधिकार का सिद्धान्तिक आधार जोड़ता। वहाँ ऐसा कोई विचारक भी नहीं था जो इस बात की कल्पना करता कि राजा और संसद अथवा राजा और उसके दरबारियों के बीच दशर पड़ने पर क्या परिणाम होते हैं। लोग अब भी यह मानते थे कि इन शक्तियों में संसद की धूल बिंदु के अन्तर्गत एकरता और मोहर्द बना रह सकता है तथा इन बात पर ध्यान देने की कोई आवश्यकता नहीं है कि अन्तिम वैधिका शक्ति शासन के लिए अंग के पास रहनी चाहिए। उन परम्परागत अधिकारों और सीमाओं में जिन्होंने गविमान के विभिन्न अंगों की स्थिति निश्चित कर दी थी अभी तक ऐसा तनाव पैदा नहीं हुआ था कि वे टूटने को हो जाते।

‘मोर की यूटोपिया’

(More's "Utopia")

ज्यों ज्यों सोलहवीं शताब्दी आगे बढ़ती गई, यूरोप के अन्यान्य भागों की तरह इंग्लैंड में भी प्रोटेस्टेंट रिफॉर्मेशन से उत्पन्न होने वाली राजनैतिक समस्याओं ने अन्य समस्याओं की तरह दिया। आधुनिक वाणिज्य के विकास और पुरानी अर्थ-व्यवस्था के विनाश ने अधिक जीवन में काफी अव्यवस्था पैदा कर दी थी। लेकिन, यह अव्यवस्था विभिन्न चर्चों की महत्वाकांक्षियों के जाल में छिप सी गई थी। राज-



नैतिक दर्शन की पुरानी परिपाटी सर थॉमस मोर के राजनैतिक व्यंग्य यूटोपिया में देखी जा सकती है। यह पुस्तक रिफॉर्मेशन से पहले लिखी गई थी। यद्यपि यूटोपिया की रचना जाहरी तौर पर प्लेटो की रिपब्लिक के ढंग पर हुई थी, लेकिन राज्य में इसमें लेखक ने अपने समय के धर्मनिरपेक्ष समाज के प्रति विरक्ति प्रकट की है। इस समाज में यह एक शील सा बन गया था कि लोग "विदेशों में बहुत सख्त सखी देने से और फिर बहुत महंगा बेचने से।" इस व्यंग्य की शैली कुछ ऐसी है कि यह आर्थिक व्यवस्था के विषयों में युग के लिए उपयुक्त ही सराही है। प्रत्येक प्राण दिन होना रहते हैं और उन्हें दंड विधि की कठोरता से दबाने की कोशिश की जाती है। लेकिन, दंड विधि की इस कठोरता का कोई परिणाम नहीं निरव्यय बना कि बहुत से लोगों के लिए बेदखल धराराण ही जीविका उपार्जित करते या एकमात्र साधन है। प्राण लोग को चोर बनाने और फिर उन्हें दंड देने के प्रतिरिक्त और करते ही क्या है? जब सजाई बन्द हो जाती है, तो सिपाहियों के काम के लिए प्रतिशिक्षण लोगों को समुदाय के ऊपर फेंक दिया जाता है और इन बात की कोई सम्भावना नहीं होने कि वे उद्योग-धन्यो में लक्ष्य जाएंगे। उद्योग विरोधकर ही उन लोगों तक को रोजी नहीं दे सकती जो पहले से ही उनमें लगे हुए हैं। उनके अधिक लाभदायक पैसा उन का है। लेकिन, इसके लिए वृषिदीय भूमि में चण्ड बनाने पड़ते हैं। परिणाम यह होता है कि जमीन उन किसानों के हाथ से निकल जाती है, जो उनमें मानिक होने हैं। भेड़ों सादे खेतों, मकानों और नगरों को हटा जाते हैं, नष्ट कर देती हैं और तहम-अहम कर देती हैं। इस प्रवस्था में बहो किसानों की तो दाने दाने के साते पडे होते हैं, धर्मो अपने वित्तान-बंधन में चूर रहते हैं। सरदार इन सामाजिक रोग को दूर करने भी कोशिश नहीं करती। उसका ध्यान तो कर बसूल करने में तथा युद्ध और विजय की विनाशक योजनाओं में लगा रहता है। मोर ने अन्तर्राष्ट्रीय राजनय की घोषिकाजी पर सबसे करारा व्यंग्य किया है।

मोर ने व्यापारिक उद्यम के अर्थशास्त्र पर यह जो धारणा किया था, उनके मूल में भूतकाल के प्रति प्रेम की भावना थी। यह उस प्रादेश सहकारी राज्य का समर्थन था यद्यपि यह प्रादेश सहकारी राज्य एक वास्तविकता नहीं था जिसे कई अर्थ-व्यवस्था विस्थापित कर रही थी। मोर की सामाजिक न्याय-सम्बन्धी धारणा पर प्लेटो का प्रभार था। प्लेटो ने समाज का तीन सहकारी वर्गों में विभाजन किया था। इस प्रकार की धारणा मध्ययुग के सामाजिक सिद्धान्त में भी अन्तर्निहित थी और मोर ने उसे यहाँ से भी ग्रहण किया था। इन सिद्धान्त के अनुसार जो सेंट थॉमस (St. Thomas) के पश्चात् बराबर प्रचलित रहा था, समाज में अनेक वर्ग

1. यह पुस्तक सबसे पहले १५१६ में प्रकाशित हुई थी। उद्योगी राज्य के प्रादेश का एक कम विस्थापित उद्यमरूप मानन स्वार्थी का अर्थ है। यह अर्थशास्त्र फेल और थॉमस ह्युम्फ्रेड के बीच स्वार्थ शैली में लिखी गई रचना है। इसकी रचना १५३६-३८ में हुई थी। इसे सबसे पहले अर्ली इंग्लिश टैक्सट सोसायटी ने १८७१ में प्रकाशित किया था। अपना जे० एम्ब्लू प्लेन के 'पोलिटिकल थॉट इन दि निक्सटीयु सेंचुरी' (१६२८) में 'दि वेरी बड इयू कॉन्सिडर' नामक अध्याय देखिए। पृ० १३४।

होते हैं। प्रत्येक वर्ग की यह जिम्मेदारी होती है कि वह समान हित का कोई न कोई आवश्यक कार्य करे। वह अपनी इस जिम्मेदारी को उचित रीति में पूरा करता है और इनके बदले में उसे समाज से पुरस्कार प्राप्त होता है। एक वर्ग दूसरे वर्ग के अधिकारी से हस्तक्षेप नहीं करता। इन प्रकार की योजना में व्यक्तिगत उपक्रम का कोई स्थान नहीं है। सम्भ्रजन, इंग्लैंड की मैनर (manor) नामक प्रादेनिक इकाई एक ऐसी धार्मिक इकाई अथवा नैतिक इकाई का निर्माण कर सकती थी जो इन तरह की गवर्नाना में बहुत दूर की वस्तु न होती। मोर के विचार से समाज का नैतिक उद्देश्य यह है कि यह अष्ट नागरिकों तथा बौद्धिक और नैतिक स्वतन्त्रता के व्यक्तियों को उत्पन्न करे, धार्मिक को दूर करे, धार्मिक परिश्रम के बिना ही सबकी आवश्यकताओं को पूरा करे, विद्या तथा धर्मधर्म को मष्ट करे, गरीबी और अमीरी दोनों को कम करे, लोभ तथा रिक्तताओं को समाप्त करे, सशय में मनुष्य को स्वतन्त्रप्रेता बनाए। यदि कभी कोई नैतिक विचार दयापूर्ण हो सकता है, तो यह मोर का है। यह विचार धार्मिक युद्धों तथा धार्मिक धार्मिक के विस्तार की वेला में उदित हुआ था। मोर के जीवन की भाँति ही उसने मानववाद के मुक्तिवाद तथा उदारतावाद को प्रकट किया। इनके साथ ही उसने उग्र नैतिक महत्वाकांक्षा की निष्पत्तियों को भी सिद्ध कर दिया जो पानाविन यथार्थ का मुगायता नहीं कर सकती। धार्मिक युद्ध की बढ़ती हुई लहर के कारण तथा इनके आधार पर उत्पन्न होने वाली राजनैतिक समस्याओं के कारण सामाजिक और धार्मिक समस्याओं का मानवी पक्ष विशेष महत्त्व धारण न कर सका। इसलिए, अपने युग के राजनैतिक घटनाक्रम में धार्मिकता की आवाज नक्कारमाने में तूती की आवाज बन कर रह गई। यह आगे वाले युग की अधिकारपूर्ण आवाज न होकर एक पुराने आदर्श की मरती हुई आवाज थी।

### हुकर . राष्ट्रीय चर्च

(Hooker The National Church)

मोर में तथा सोनहरी सताब्दी में अन्य समस्त प्रग्रेजी लेखकों में सहकारी राज्य की जो गवर्नाना पाई जाती थी, यह गवर्नाना सताब्दी के अधिक महत्त्वपूर्ण प्रश्नों के लिए आधार-भूमि बन गई। सताब्दी सताब्दी के घट तथा पुरानी सवर्णना अग्रगत हो गई थी। अब सभी पक्ष कुछ उग्र मुक्तिशील समझौता पर निर्भर रहन लगे थे जिसे परस्पर विरोधी और अग्रगत दावा की उपस्थिति में त्याग देना जरूरी हो गया था। इस समय मुख्य समस्याएँ दो थीं। एक समस्या तो चर्च और लीबिच शासन का सम्बन्ध की थी। प्रोटेस्टेंट चर्च रोम के चर्च में अलग हो गया था। लेकिन, इनसे समस्या नहीं मुक्त थी। अब इंग्लैंड के चर्च तथा प्रोटेस्टेंट चर्च की अन्य शाखाओं प्रेसबिटरियन, इडिपेंडेंट और सेक्टेरियन में आन्तरिक बल्लह होन शुरू हो गए थे। इन समस्त धार्मिक विवादा में कुछ राजनैतिक प्रश्न भी जुड़ हुए थे जिनका निवारण नहीं किया जा सकता था। इसलिए, हमारे लिए यह देखना आवश्यक है कि इंग्लैंड के धार्मिक पक्षों में क्या राजनैतिक मतभेद थे। दूसरी महत्त्वपूर्ण बात

मह है कि उस समय शक्ति के केन्द्रीकरण का प्रश्न भी एक उन्नत प्रश्न था। बेटे करण की व्यवस्था में इस बात पर जोर दिया जाता था कि शासन के विविध अंगों के बीच सहकारितापूर्ण सम्बन्ध है। इसका विशेष रूप से राजा से और अदालतों के ऊपर उसके निम्नतर से, सबसे पहले सामान्य विधि की अदालतों के ऊपर और फिर समूह के ऊपर नियन्त्रण में सम्बन्ध था। इस अध्याय में हम सबसे पहले मुख्य धार्मिक पक्षों की विशेषताओं का वर्णन करेंगे। इन प्रश्नों में हम चर्च तथा राज्य के सम्बन्धों के प्रश्न पर विशेष रूप से विचार करेंगे। इसके बाद हम राजमुकुट तथा शक्ति के अन्य तत्वों के बढ़ते हुए तनाव की चर्चा करेंगे। यह तनाव शक्तियों के सामन्त के पुराने विश्वास को धीरे-धीरे नष्ट करता जा रहा था।

कुछ ऐसे कारणों की वजह से जो उन समय की परिस्थितियों में धार्मिक यथे, इंग्लैण्ड के चर्च की रोम से स्वतन्त्रता का धर्मिप्राम अही हो सकता था कि राजा उसका नौकिल प्रधान हो जाता। लेकिन, चर्च के लौकिक प्रधान का विचार नया और दुर्बल था। धार्मिक शासन के पान यह निर्णय करने की शक्ति प्रदान होती चाहिए कि उसके सदस्य किन निदानों में विश्वास रखें। लेकिन, कोई भी ईसाई गम्भीरतापूर्वक यह मानने की तैयार नहीं था कि इंग्लैण्ड का राजा यह कह सकता है कि क्या सच्चा निदान है। एक विधिवेत्ता, जिसे धर्मशास्त्र का बत ज्ञान हो और जो उसकी ओर ध्यान और भी कम देता हो, इस व्यावहारिक निर्णय से ही जुष्ट हो सकता था कि राजा की अदालतों में नास्तिकता की भी अन्य अपराधों की भाँति ही परिभाषा की जा सकती थी। जिस व्यक्ति का यह हार्दिक विश्वास था कि चर्च का निदान शासन तत्त्व है उसे यह देखकर जरा परेशानी होगी कि राजा द्वारा निरूक्त किये गये, इस सत्य की घोषणा करें। सचाई यह है कि लौकिक प्रधानत्व की बात उसी समय तक सम्भव थी जब तक कि उसे समझना जरूरी न हो। व्यवहार में इसका धर्मिप्राम एक निदान नहीं, प्रत्युत एक सम्झौता था जो उस समय की परिस्थितियों को देखते हुए सार्वजनिक व्यवस्था के लिए हितकारी भी था। फ्रांस के धार्मिक युद्धों ने एक ऐसा विकल्प उपस्थित किया जो बुद्धिमान् अप्रेषों के मन को भा गया। उस समय की स्थिति में एक धर्मिप्राम तत्त्व यह था कि प्रत्येक व्यक्ति धर्म भी एक सार्वभौम ईसाइयत की छाया में रहता था। उसका विश्वास था कि चर्चों के विनाश्रम अस्थायी हैं और वे कुछ समय बाद नुस्त हो जायेंगे तथा समाज विश्वास की प्रवृत्त प्रवस्था स्थापित हो जायेगी। चर्च की स्वतन्त्रता के सम्बन्ध में काल्पित के प्रवृत्त विचारों से परिचित कोई भी व्यक्ति चर्च के लौकिक प्रधानत्व की स्थायी चीज नहीं मान सकता था।

चर्च के सार्वभौम प्रधानत्व के बाद-विवाद ने एक स्थायी महत्व के प्रश्न को जन्म दिया। यह प्रश्न रिचर्ड हुकर (Richard Hooker) का *The Laws of Ecclesiastical Polity* था।<sup>1</sup> लक्ष्य की दृष्टि से यह प्रश्न विवादास्पद था। इसका उद्देश्य

1. उस समय के 1-4 अंक के अध्याय १५६४ में और अध्याय ५, १५६७ में दृष्टे से। अध्याय ६-८ हुकर की मृत्यु के बाद मूल रूप में कुछ विधियों के साथ जोड़े गये थे।

स्थापित चर्च के सम्बन्ध में प्यूरिटनों की आलोचना का प्रतिवाद करना था। लेकिन शीली तथा विडजा की दृष्टि से यह अब सामान्य विचाराम्बुद साहित्य से भ्रूत हुए थे। यद्यपि बाहरी रूप से इस प्रथम में केवल चर्च शासन पर विचार किया गया था, लेकिन वास्तव में उसमें विधि तथा शासन का दार्शनिक विवेकन किया गया था। हुकर के मत से चर्च शासन नागरिक समाज का केवल एक पक्ष था। एकलेशिया-स्टिबल पॉसिटी अपने युग के विचारों का प्रतिनिधित्व करती थी। उसका विशेष महत्त्व यह है कि उसे मध्ययुगीन परम्परा का प्रतिम महान् अवलम्ब समझा जा सकता है। इंग्लैंड में गृहयुद्ध द्वारा जनित तापानों ने इस परम्परा को नष्ट कर दिया। इस प्रथम की एक महत्त्वपूर्ण विशेषता यह थी कि इसमें विभिन्न प्रदनों के बीच समाधान खोजने की कोशिश की गई थी। एक पीढ़ी बाद ये प्रश्न एक दूसरे के विलकुल विरोधी हो गये थे और उनके बीच मामजरायों को कोई सम्भावना नहीं रही थी। प्राये चलकर इन प्रथम का महत्त्व यह भी था कि यह मध्ययुगीन परम्परा को उसमें कुछ आवश्यक परिवर्तन करके गृहयुद्ध के बाद के आधुनिक राजनैतिक दर्शन में ले आया। जॉन लॉक (John Locke) ने "न्यायप्रैमी हुकर" के ऋण को स्वीकार किया है। फ्रान्स के फिलिपो को उसने जिस अनुदार रीति से व्यवहृत किया है, उस पर हुकर के विचारों की स्पष्ट छाप है।

हुकर के तर्कों का मुख्य उद्देश्य यह प्रकट करना था कि प्यूरिटन स्थापित चर्च की भाषा मानने से इनकार कर सम्पूर्ण राजनैतिक दायित्व की बुनियाद को अस्वीकार कर रहे हैं। मजिस्ट्रेट विवेक के आधार पर इंग्लैंड की धार्मिक विधि का पालन करने के लिए बाध्य हैं। प्यूरिटन विवेक अथवा धर्म के आधार पर उसकी अवज्ञा करने के लिए बाध्य नहीं है। इस नीति के समर्थन के लिए उसने सम्पूर्ण विधि तथा राजनैतिक दायित्व के दार्शनिक आधार की परीक्षा की। यहाँ उसने थॉमस (Thomas) के नेतृत्व का अनुसरण किया। विधि के अनेक भेद हैं। शाश्वत विधि, अथवा ईश्वर की अपनी प्रकृति की विधि, प्राकृतिक विधि अथवा के आदेश जो ईश्वर ने विभिन्न प्रकार की वस्तुओं के नियमन के लिए निर्धारित किए हैं और विवेक की विधि जिसका मनुष्य को विवेकयुक्त प्राणी होने के नाते पालन करना चाहिए। विवेक मनुष्य की श्रेय की पहचान करता है। उसकी इच्छा उसे इस श्रेय का पालन करने की प्रेरणा देती है। इसलिए मनुष्यों के जीवन का नियम "विवेक का वह आदेश है जो वह मनुष्य के विविध कार्यों के श्रेय के बारे में देता है। विवेक के ये नियम मानव जाति की सामान्य स्वीकृति द्वारा ज्ञात होते हैं। "मनुष्यों ने युगयुगों में जो चीजें सीसी हैं उन्हें प्रकृति ने ही मनुष्यों को सिखाया है।" विवेक के आधारभूत नियम जैसे ही समय में आ जाते हैं, वैसे ही उन्हें सब लोग स्वीकार कर लेते हैं। इन नियमों के आधार पर ही अथेधाकृत कम महत्त्व के नियमों की निष्कास किया जाता है। यहाँ तक हुकर मध्ययुगीन राजनैतिक दर्शन की सामान्य बातों से आगे नहीं बढ़ा था। उसका उद्देश्य सामान्य रूप से स्वीकृत सिद्धान्तों के

भाषार पर ही तर्क करना था। उसने विधि के उस सिद्धान्त की व्याख्या की जिसे एक पीढ़ी बाद प्रोचियस ने धारम्भ किया था। हुकर की व्याख्या में प्रोचियस को सारी बातें भा गई हैं। फर्क सिर्फ इतना है कि प्रोचियस का तर्क जरा अधिक सुनि-सगत है।

विवेक की विधि सभी मनुष्यों के ऊपर पूरी तरह से लागू होती है चाहे उन्नत और शासन का अस्तित्व न रहा हो। हुकर के अनुसार मनुष्य समाजों का निर्माण इसलिए करते हैं क्योंकि उनमें सहज सामाजिकता होती है और वे एकाकी स्थिति में अपनी आवश्यकताओं को पूरा नहीं कर सकते। शासन के बिना समाज अस्तम्भ है और मानवी प्रपञ्च सकारात्मक विधि के बिना शासन असम्भव है। जब मनुष्य धर्म में मिल-जुल कर रहते हैं, तो उनमें कुछ शिकायतें जरूर पैदा हो जाती हैं। इन शिकायतों को दूर करने का उपाय यही है कि मनुष्य आपन में समझौते द्वारा एक सार्वजनिक शासन की स्थापना करें और उसके अधीन हो जाएँ। हुकर ने सविदा के विचार का स्पष्टीकरण नहीं किया यद्यपि उसने जो कुछ कहा था, उसमें यह विचार अवश्य निहित था। मनुष्य जिन नियमों के द्वारा एक साथ रहने के लिए तय्यार हो जाते हैं, उन नियमों को या तो स्पष्ट रूप से तय किया जाता है या गभित रूप से। इस प्रकार से जो व्यवस्था जमती है, वही राज्य की विधि होती है। 'यह व्यवस्था राजनैतिक समाज की आत्मा होती है। उसके विभिन्न अंग एक दूसरे से संयुक्त होते हैं और वे समान हित के आवश्यक कार्यों को करते हैं।' इसलिए, राजनैतिक दार्शनिक का आधार वह समान सहमति है जिसके द्वारा व्यक्ति किसी एक के द्वारा व्यवस्थित होने के लिए तय्यार हो जाते हैं। हुकर का कहना है उसके ये शब्द निकोलस ऑफ कूसा (Nicholas of Cusa) की याद दिला देते हैं कि इस सहमति के बिना यह मानने का कोई कारण नहीं है कि एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति का स्वामी प्रपञ्च निर्णायक कैसे हो सकता है। लेकिन, उसका यह भी स्पष्ट विचार था कि सहमति प्रतिनिधियों के द्वारा भी दी जा सकती है। यदि राज्य का एक बार निर्माण हो जाता है तो उसकी विधियाँ सदस्यों के ऊपर हमेशा ही लागू होती हैं। इसका कारण यह है कि "निगम शास्यत होते हैं।" यद्यपि वह यह मानता है कि वे विधियाँ विधिर्मा नहीं हैं जिनका जनता की सहमति से निर्माण नहीं हुआ और सहमति के बिना शासन करना अत्याचारी शासन है लेकिन उसने विद्रोह के अधिकार को स्वीकार नहीं किया। जब कोई समाज किसी सत्ता की स्थापना कर लेता है, तब फिर उसके पास सहमति दानिष्ठ लेने का कोई उपाय नहीं रहता।

इन दर्शनों के बारे में मुख्य बात यह है कि यह पॉसल के दर्शन से मिलता जुलता है। समाज का मानवी विधि ईश्वर की शाश्वत विधि से धीरे-धीरे व्युत्पन्न होती है। उनके पीछे अपनी उत्पत्ति की पूरी सत्ता होती है। सकारात्मक विधि ऐसी सतत वस्तुओं की व्यवस्था करती है जिनकी सामाज्य रूप से प्रकृति को आवश्यकता होती है। प्राकृतिक एवक के रूप में समुदाय के पास भी ऐसी ही शक्ति होती है कि वह अपने सदस्यों को बाँध रख सकता है। जब हुकर हगलैंड के चर्च के ऊपर प्युरिटानों

के शासक के सम्बन्ध में विचार करता है, तो पॉमस के साथ उसका साहचर्य समाप्त हो जाता है। सक्षिप्त रूप से उसका तर्क यह था कि इंग्लैंड की धार्मिक विधि विवेक अथवा ईसाई धर्म के विरुद्ध नहीं है और इसलिए इंग्लैंड की शेष विधि के समान ही वह भी सारे अंग्रेजों के ऊपर लागू होनी है। प्रत्येक राजनैतिक समाज का यह कर्तव्य है कि वह धर्म की अभिवृद्धि करे और जिस समाज का सच्चा धर्म होता है वह समाज धर्म भी होता है और राज्य भी। अंग्रेजों चर्च और अंग्रेजी राष्ट्र की सदस्य-संख्या बिलबुल बराबर होती है क्योंकि प्रत्येक अंग्रेज ईसाई होता है और इंग्लैंड में प्रत्येक ईसाई अंग्रेज है। इसलिए, धार्मिक विधि की भी वही सत्ता है जो कि अन्य किसी विधि की है। उसकी अवज्ञा करने से सामाजिक व्यवस्था में व्यतिक्रम पैदा होता है। हुकर के विचार से प्युरिटन मत का अपराध यह है कि वह चर्च तथा राज्य को दो विक्षिप्त समाज मानता है। रोमन कैथोलिक चर्च के साथ भी यही बात है। हुकर का कहना है कि इस पद्धति से तो चर्च राज्य के ऊपर हावी हो जाता है। इसलिए, घोषणाही तथा प्रेसबिटेरियनियम—ये दोनों ही राज्य में और अतिसोमत्वा चर्च में व्यवस्था उत्पन्न करते हैं।

यह तर्क मध्ययुगवाद तथा राष्ट्रवाद का असाधारण समन्वय है। पहले तो वह यह मान लेता है कि अंग्रेजों राज्य एक राष्ट्र अथवा समुदाय है, वह एक ऐसी धार्मिक निर्भर नैतिक संस्था है जिसकी विधियाँ उसके सदस्यों को न केवल उनकी व्यक्तिगत क्षमता में ही प्रत्युत् उन्हें समाज के अंगों के रूप में भी बाँधती हैं। इसलिए, विधि यह निर्धारित करती है कि शासकों और धर्माचार्यों दोनों को क्या करना चाहिए। उनकी शक्ति उनकी वैयक्तिक इच्छा पर नहीं, प्रत्युत् उनके पदों पर निर्भर होती है। सर्वप्रधान पक्ष में हुकर का सिद्धान्त अथवा सहकारी राज्य का सिद्धान्त है। धर्म के पक्ष में मध्ययुगीन परम्परा के अनुसार वह यह मान लेता है कि एक पूर्ण समाज चर्च भी होता है और राज्य भी। उसमें एक धार्मिक सविधान भी होता है और लौकिक सविधान भी। हुकर इस बात को मान लेता है कि ईसाई धर्म सच्चा है—सम्भवतः, वह अन्य लोगों की अपेक्षा अंग्रेजों के लिए ज्यादा सच्चा नहीं है—फिर भी वह यह मानकर चलता है कि और इस बात से पॉमस को आश्चर्य होता कि सार्वभौम सत्य के लिए अपनी किसी सार्वभौम संस्था की आवश्यकता नहीं है प्रत्युत् उसे एक राष्ट्रीय सरकार तथा राष्ट्रीय चर्च के मातहत रखा जा सकता है। अन्त में, और यह प्युरिटन दृष्टिकोण से हुकर के सिद्धान्त की दुर्बलता है, हुकर का सिद्धान्त यह मानता है कि ईसाई धर्म का असद्विध सत्य चर्च के शासन को जो पारदर्शियों के शासन और प्रेसबिटेरियनियम के बीच का अन्तर्विध होता है—धर्म को और से उदासीन छोड़ देता है। स्पष्ट है कि कैथोलिक भी भाँति ही कोई काल्पनिकवादी भी इस बात को स्वीकार नहीं कर सकता था कि पोप की धार्मिक सत्ता का धर्म से कोई सम्बन्ध नहीं है।

यदि हम यह मानें कि हुकर का दर्शन सोलहवीं शताब्दी के अन्त में इंग्लैंड के राजनैतिक दर्शन का प्रतिनिधित्व करता है, तो यह दर्शन अपना विधि नियमों दोनों के लिए महत्त्वपूर्ण है। उसने सहमति का सिद्धान्त जिस रूप में उपस्थित

किया, उससे प्रतिरोध के अधिकार का सम्बन्ध नहीं होता। उमने निष्क्रिय आज्ञात्मक के बारे में भी कुछ नहीं कहा। सोलहवीं शताब्दी के अन्य अंग्रेज लेखकों ने विन्से प्यूरिटन और गैर प्यूरिटन दोनों शामिल थे—प्रतिरोध को नैतिक दृष्टि से अनुचित बताया है। उनके इन विश्वास का आधार उपयोगिता-परम था लेकिन इसमें राजकीय निरकुशलता का कोई सिद्धान्त निहित नहीं था।<sup>1</sup> यद्यपि हुकर ने एक एंग्लिकन के रूप में किया था लेकिन उनका सिद्धान्त राजाओं के देवी अधिकार के सिद्धान्त से कोसों दूर है। इंग्लैण्ड में देवी अधिकार का सिद्धान्त गृहयुद्ध के दिनों में और उसके बाद ही लोकप्रिय हुआ था। यह सिद्धान्त मुख्य रूप से धर्माचार्यों का सिद्धान्त था। इसका विश्वविद्यालयों में विशेष प्रचार था।<sup>2</sup> चार्ल्स प्रथम की शहादत के बाद 'यशा की शहादत' के नाम पर इस सिद्धान्त की बार-बार दुहाई दी जाने लगी थी। इसे किसी सर्वप्राणिक प्रश्न पर धमर नहीं डालना। इसका राजतन्त्रवादियों के उपरि चिन्तन में भी बहुत कम महत्त्व था। जेम्स प्रथम और चार्ल्स प्रथम के शासन-काल में संसद् में उसका कोई प्रवक्ता नहीं था। बाद में उसकी केवल मौखिक सराहना की गई। लेकिन, मायदा उनमें इंग्लैण्ड के राजनीतिक दर्शन पर कोई धमर नहीं डाला।

### कैथोलिकों और प्रेसबिटेरियनों का विरोध

#### (Catholic and Presbyterian Opposition)

हुकर का यह विचार कि राष्ट्रीय चर्च का प्रधान राजा को होना चाहिए अंग्रेजों के दो वर्गों—प्रेसबिटेरियनों तथा कैथोलिकों को पसन्द नहीं था। इन दोनों वर्गों के अनुसार चर्च में राजा की प्रधानता को मान लेने का परिणाम चर्च की आध्यात्मिक स्वतन्त्रता में खलल डालना होगा। चर्च शासन के सम्बन्ध में नए सिद्धान्तिक विवादों तथा मतभेदों के मूल में पोप के अतिनायकत्व और आध्यात्मिक स्वतन्त्रता के पुराने प्रश्न छिपे हुए थे। एंग्लिकन पहले के विरोध में थे। प्रेसबिटेरियन और कैथोलिक दूसरे को ईसाई धर्म का अतिवाच्य सिद्धान्त मानते थे। कैथोलिकों के मूल दृष्टिकोण का पता निम्नलिखित भवनरण से चलता है। यह भवनरण सर थॉमस मोर के मुकदमे में राजा तथा मोर के बीच हुए वाद-विवाद से उद्भूत है। वरीत ने यह कहकर कि यदि संसद् निर्णय करे तो क्या पोप का निर्वाचन अंग्रेजों के लिए निर्णीत नहीं हो सकता, मोर पर यह आरोप लगाना चाहा कि वह संसद् के अधिनियम की बन्धनकारी शक्ति को अस्वीकार कर रहा है। इस पर मोर ने जवाब दिया :

1. See J. W. Allen, *op. cit.* Part II, Ch. II.

2. इस सिद्धान्त के प्रचलन बतलाने निम्नलिखित रचनाओं में मिलते हैं। (1) *Constitutions and Canons Ecclesiastical. Concerning Royal Power*, adopted by Convocation in 1640, *Synodalia*, ed by E. Carlwell Vol I, p. 389, also in D. Wilkins, *Concilia*, Vol IV, p. 515 (2) *Judgement and Decree of the University of Oxford*, adopted in 1683, in *Scott's Tracts* 1812), Vol. VIII, p. 420, also in Wilkins, *ibid.*, p. 610.

“जहाँ तक आपके पहले मामले का सम्बन्ध है, समुद्र लौकिक शासकों की शक्ति में ह्रास घेर कर सकती है, लेकिन जहाँ तक आपके दूसरे मामले का सम्बन्ध है, मैं आपसे साभने यह प्रश्न रखूँगा। मान लीजिए यह समुद्र यह कानून बना दे कि ईश्वर ईश्वर नहीं है तो क्या मास्टर रिच, आप यह कहेंगे कि ईश्वर ईश्वर नहीं है।”

मोर का विचार ऐसा था जिससे कोई भी जागरूक कैंथोलिक सहमत होता। यदि राजा और समुद्र धार्मिक विश्वास का नियमन करने लगे, तो फिर ईसाइयों के किसी धार्मिक संगठन की आवश्यकता नहीं रहे जाती। कैंथोलिक चर्च की एकता और स्वतन्त्रता को कायम रखने के लिए यह जरूरी मालूम पड़ता था कि पोप की कुछ सत्ता कायम रखी जाए। वह जेमुएटों की इस बात को तो नहीं मानता था कि पोप के पास राजा को भ्रष्ट कर देने की परीम शक्ति रहनी चाहिए लेकिन उसका यह विश्वास अवश्य था कि चर्च में राजा की प्रधानता का ईसाई धर्म की एकता से कोई मेल नहीं है। हाँ, उस समय बात दूसरी हो जाती है जब कि हम ईसाई धर्म की एकता का कुछ रहस्यात्मक धर्म लगा लेते हैं।

काल्विनिस्ट पोप से घृणा करते थे। लेकिन वे यह मानने के लिए भी तैयार नहीं थे कि कोई लौकिक शासक चर्च का प्रधान बने। कैंथोलिकों की तरफ वे भी यह समझते थे कि इससे चर्च की प्राध्यात्मिक स्वतन्त्रता में खलल पड़ेगा। काल्विनिस्टों की प्रवृत्ति यह थी कि उसे जहाँ वही भोका मिलता था वह चर्च पर राजनैतिक नियन्त्रण स्थापित करना नहीं चाहता था, बल्कि राजनीति पर धर्मवायों का नियन्त्रण स्थापित करना चाहता था। काल्विनिस्टों की योजना का आवश्यक भाग यह था कि वे सम्पूर्ण समुदाय के ऊपर नैतिक और सैद्धांतिक अनुशासन कायम रखना चाहते थे। इस योजना की सकलना के लिए यह जरूरी था कि उन्हें शासन का समर्थन मिलता रहे। लेकिन इसके साथ ही चर्च को यह निर्धारित करने की भी आजादी रहनी चाहिए कि सद्धर्म तथा दिव्य जीवन क्या है। चर्च और राज्य का पृथक्करण काल्विनिज्म का एक आवश्यक सिद्धान्त था लेकिन यह पृथक्करण मात्रकल जैसा नहीं था जो राज्य को पूरी तरह से सौंविक् मस्या बाकर छोड़ता है। काल्विनिज्म जिस पृथक्करण को चाहता था, उससे अनुमार चर्च को स्वायत्तशासी रहना चाहिए लेकिन उनके निर्णय अनिर्वाय होने चाहिए। इसलिए, एंग्लिकनों की शक्ति प्रेसबिटेरियन भी मध्ययुगीन ईसाई परम्परा के काफी मश को मानते थे, लेकिन वे निरन्तर ही इस परम्परा के स्तूल धर्म और सूक्ष्म रूप की निरन्तर अवहेलना करने के लिए काध्य थे। एंग्लिकनों ने मध्ययुग से एक चर्च-राज्य का सिद्धान्त ग्रहण किया था। इस सिद्धान्त के परिणामस्वरूप उन्होंने राष्ट्रीय आधार पर चर्च की कल्पना की। प्रेसबिटेरियनो ने चर्च की प्राध्यात्मिक स्वतन्त्रता का विचार ग्रहण किया। इनके परिणामस्वरूप उन्होंने एक ऐसे राज्य का आविष्कार किया जो चर्च विलकुल नहीं था। सोलहवीं शताब्दी में चर्च और राज्य का पृथक्करण एक ऐसी नवीनता समझी जाती थी जिसके लिए प्युरिटन और जेमुएट उत्तरदायी थे।



इंग्लैंड के प्रेसबिटेरियन फ्रास और स्काटलैंड के काल्विनिस्टों से एक बात में भिन्न थे। वे चर्च में राजा की प्रधानता नहीं चाहते थे लेकिन उन्होंने विद्रोह का कभी समर्थन नहीं किया। इस दृष्टि से वे विडिक्वियाए कंड्रा टिरेनोस के लेखक या नॉक्स या वेजा की अपेक्षा काल्विन के अधिक निकट थे। इसका कारण यह था कि सोलहवीं शताब्दी में इंग्लैंड में प्रेसबिटेरियनों को ऐसा अवसर कभी नहीं मिला जब कि उन्होंने विद्रोह द्वारा चर्च शासन पर नियंत्रण जमाने का प्रयास किया हो। वे सत्रहवीं शताब्दी में भी भाषे विद्रोही रहे। इसीलिए, यह प्रवाद बल पड़ा है कि प्रेसबिटेरियन तो चार्ल्स को फाँसी के तहने तक ले गए लेकिन इंडिपेंडेंटों ने उसके सिर को काटा। उन्होंने एक गुट के रूप में किन्हीं विशिष्ट राजनैतिक सिद्धान्तों का निर्माण नहीं किया। उनके विचार मुख्यतः अधिजाततन्त्रात्मक और अनुदार थे। वे राजतन्त्रवादी थे। उनकी धार्मिक सुधार में ज्यादा धास्या थी, राजनैतिक परिवर्तनों में कम। गृह-युद्ध के प्रारम्भिक अगों में प्रेसबिटेरियन दल का महत्त्व बढ़ गया था। यह महत्त्व केवल कुछ समय तक ही कायम रहा। लेकिन, जब तक यह कायम रहा उसके लेखकों ने प्रतिरोध का समर्थन किया था। उनके प्रतिरोध के आधार ऐसे थे जिनका असदृश भी समर्थन कर सकते थे। उनकी इच्छा थी कि इंग्लैंड के चर्च में प्रेसबिटेरियननिगम का प्रभाव हो। लेकिन उन्हें अपने इस उद्देश्य में सफलता राजा के विरोध से नहीं बल्कि राजा की सहायता से ही मिल सकती थी। फलतः, प्रेसबिटेरियनों ने किसी राजनैतिक दल का रूप धारण नहीं किया। वे १६६२ तक इंग्लैंड के चर्च में ही एक दल के रूप में बने रहे। १६६२ में एकट्रिफ़ यूनिफॉर्मिटी (Act of Uniformity) ने उन्हें चर्च से बाहर निकाल दिया।

दि इंडिपेंडेंट

(The Independents)

इंग्लैंड के समस्त प्यूरिटनों में इंडिपेंडेंट या कांफ़ेसन्सलिस्ट (Congregationist) राजनीति की दृष्टि से सबसे महत्त्वपूर्ण थे। यद्यपि धर्म की दृष्टि से वे काल्विनिस्ट थे लेकिन धार्मिक सुधार के क्षेत्र में उन्होंने ऐसा कदम उठाया था जिसकी वजह से वे प्रेसबिटेरियनों से एक भिन्न श्रेणी में आ गए थे। उनका विश्वास था कि किसी का भी इन्कार किए बिना चर्च में सुधार सम्भव है।<sup>१</sup> उनका विश्वास था कि कुछ ईसाई लोग मिलकर एक सभ का निर्माण कर सकते हैं जो वास्तव में चर्च होगा। यह चर्च अपने पादरियों को दीक्षित करेगा और नागरिक शासकीय अथवा धार्मिक दम्भियों के प्रमाणीकरण के बिना ही उपासना पद्धति में सुधार करेगा। इसलिए, सिद्धान्ततः चर्च समान चित्त वाले धर्मानुयायियों का एक ऐच्छिक सभ हो गया। अब उसे अपना सुधार करने के लिए नागरिक अधिकारियों के सहयोग की जरूरत नहीं। दूसरे धर्म के लोगों को अपनी ओर आकृष्ट करने के लिए भी नागरिक अधिकारियों के सहयोग की कोई आवश्यकता नहीं थी। चर्च काफी हद तक सभों के साथ एकीकृत हो गया। ये सभ बड़े विधिल सभ बन गये और इनकी बैठकें

1. *A Treatise of Reformation with Tarrying for Anie* (1582).

समय समय पर केवल परामर्श के लिए ही होती थी। इस तरह इंडिपेंडेंट नोग राष्ट्रीय चर्च की स्थापना से विरत थे। वे अपने लिए भी धार्मिक सहिष्णुता चाहते थे और दूसरों के लिए भी। वे चर्च और राज्य को दो पृथक् समाज मानते थे। चर्च और राज्य केवल एक दूसरे से अलग ही नहीं थे बल्कि वे एक दूसरे से स्वतन्त्र भी थे। बल-प्रयोग की शक्ति राज्य के पास थी लेकिन वह इस शक्ति का प्रयोग केवल लौकिक शासन के क्षेत्र में ही कर सकती थी। 'न तो यह शासकों का ही काम है और न चर्च का ही कि वे धर्म को विवश करें शक्ति के द्वारा चर्चों की स्थापना करें और विधियों तथा दण्डों के द्वारा उन्हें धार्मिक शासन के नियन्त्रण में रखें।'

यह सही है कि तथाकथित इंडिपेंडेंट इस महत्वपूर्ण सिद्धांत की तथा इसके सहायकों को भिन्न भिन्न मात्रा में स्वीकार करते थे। पहली बात तो यह है कि कोई भी यह नहीं चाहता था कि धार्मिक एकता भंग हो। धार्मिक सुधार की अन्य किसी योजना की भांति ही इंडिपेंडेंटों का भी यही खयाल था कि सत्यनिष्ठ जिज्ञासा के द्वारा कुछ ठोस ईसाई विश्वासों और व्यवहारों का पता लग जाएगा तथा इसके परिणामस्वरूप एकता की स्थापना हो सकेगी। दूसरे, इंडिपेंडेंट यह भी नहीं चाहते थे कि धार्मिक सभों के ऊपर पोग का प्रभाव बिलकुल ही समाप्त हो जाए। हाँ, वह इन सभों के ऊपर प्रेसबिटेरियनों की अपेक्षा कम नियन्त्रण चाहते थे। सैंसाचूसेट्स में इंडिपेंडेंटों ने पृथक्तावादी विशेषण स्वीकार नहीं किया। वहाँ उन्होंने सहिष्णुता का भी परिचय नहीं दिया। उनसे धार्मिक सभों में ऐच्छिक सदस्यता का प्रश्न भी पूरी तरह मान्य नहीं था। वे सैदान्तिक अथवा शासन सम्बन्धी प्रश्नों के निर्णय में सभी सदस्यों को एक ही स्वतन्त्रता नहीं देते थे। दूसरी ओर, धर्म में स्वतन्त्र स्वीकृति के सिद्धान्त और शासन की दी जाने वाली सहमति में सामान्य सम्बन्ध था। धार्मिक सभवाद भाधारभूत स्वतन्त्रताओं के पक्ष में न केवल राजा के प्रतिरोध का ही प्रत्युत्तर ससद के प्रतिरोध का भी प्रेसबिटेरियनिज्म की अपेक्षा अधिक कुशलता से मुकाबला कर सकता था।

अन्त में, यद्यपि इंडिपेंडेंट कुछ धार्मिक सहिष्णुता देने के लिए वाच्य थे, लेकिन इस धार्मिक सहिष्णुता की मात्रा भिन्न थी। कुछ इंडिपेंडेंटों का यहाँ तक विश्वास था कि ऐसे धार्मिक विश्वास को सहन किया जाना चाहिए जो नागरिक व्यवस्था में बाधा उपस्थित न करे। अधिकांश धार्मिक अल्पसंख्यकों की भांति वे अपने लिए तो धार्मिक सहिष्णुता पाने को लालायित रहते थे, लेकिन दूसरों को धार्मिक सहिष्णुता देने के प्रति उनमें इतना उत्साह नहीं था। तथापि यह इतना आडम्बरपूर्ण नहीं था जैसा कि मालूम पड़ता है। अधिकांश इंडिपेंडेंटों की दृष्टि में मुख्य उद्देश्य धार्मिक सुधार था। उनके लिए धार्मिक स्वतन्त्रता तो एक आनुवंशिक तत्त्व था। उन्होंने यह कभी नहीं कहा कि सरकार को मूर्ति पूजा का दखल नहीं करना चाहिए। सबसे अधिक उन्नत दृष्टिकोण रूशोड आइलैंड में रोगर विलियम्स

(Roger Williams) का था। उसने वहाँ पहली बार सहिष्णुता के सामान्य सिद्धान्त के आधार पर एक शासन की स्थापना की। १६४४ में उसने अपनी पुस्तक *Bloudy Tenet of Persecution* में इस सिद्धान्त का समर्थन किया। एक समय इस पुस्तक को पाखण्डी साहित्य में सबसे अधिक पाखण्डी पुस्तक माना जाता था। उसी साल विलियम वालवीन (William Walwyn) ने जो अपने को किसी भी वामपक्षी सम्प्रदाय का सदस्य नहीं मानता था और लन्दन में व्यापार करता था, अपनी पुस्तक *Compassionate Samaritane* का प्रकाशन किया। इसमें पृथक्तावादियों और अनाबापटिस्टों की सहिष्णुता का प्रतिपादन किया गया था। विलियम और वालवीन इण्डिपेण्डेण्ट नामक लेखकों में भी अपना वाद स्वरूप थे।<sup>1</sup>

यद्यपि इण्डिपेण्डेण्टों की उत्पत्ति सोलहवीं शताब्दी में हो गई थी लेकिन १६४० तक इंग्लैंड में उनकी कोई विशेष सख्या नहीं हुई थी। बाद में उन्होंने राजा का प्रतिरोध शुरू किया। उनका यह प्रतिरोध धार्मिक क्षेत्र तक ही सीमित था। इसके परिणामस्वरूप जनकी शक्ति बढ़नी शुरू हो गई। क्रामवेल की आदेश सेना में इण्डिपेण्डेण्टों की सख्या काफी थी। दूसरे गृह युद्ध और राजा के प्राणदंड के बाद जो राजनैतिक प्रयोग किए गए, उनमें इण्डिपेण्डेण्टों का काफी हाथ रहा था। इस बीच मध्य वर्ग के कम समृद्धिशाली भाग को अनेक आर्थिक और राजनैतिक कठिनाइयाँ उठानी पड़ी थी। इनके कारण लैंडलर्स नामक एक वास्तविक राजनैतिक दल का निर्माण हुआ। लैंडलर्स वास्तव में इण्डिपेण्डेण्ट थे। यद्यपि अधिकांश इण्डिपेण्डेण्ट लैंडलर्स नहीं थे, लैंडलर्स का राजनैतिक दर्शन इण्डिपेण्डेण्टों के वामपक्ष के राजनैतिक दर्शन के क्रम में ही था। तथापि, उस पर अलग विचार करने की आवश्यकता है

### सम्प्रदायवादी और इरास्टियन विचारक

#### (Sectaries and Erastians)

बापटिस्ट और क्वेकर सम्प्रदाय प्रोटेस्टेंट सम्प्रदाय के वामपक्ष के अन्तर्गत आते हैं। उन्होंने चर्च के शासन को और लौकिक शासन के साथ उसके सम्बन्ध को बहुत क्षीण मान रखा था। चूँकि उनके लिए वास्तविक धर्म का अभिप्राय आन्तरिक ज्योति अथवा आध्यात्मिक अनुभूति था अतः वे चर्च के शासन को कोई खास महत्त्व नहीं देते थे। उन्होंने राष्ट्रीय धार्मिक व्यवस्था का भी विचार त्याग दिया था। बापटिस्ट अथवा क्वेकर नाम से विख्यात सम्प्रदायों में समानता बहुत कम थी। जिन लेखकों ने उन्हें बड़नाम किया था, उन्होंने यह पता लगाने की बहुत कम कोशिश की कि वास्तव में उनके धार्मिक विश्वास क्या हैं। कुछ भी हो, यह मानने का कोई कारण नहीं है कि सम्प्रदायवादियों के अपने कुछ विशिष्ट राजनैतिक विचार थे। इसके साथ ही यह सन्देह करने का भी कोई कारण नहीं है कि उसके

1 विलियम का पुस्तिका नारेगानमेट क्लब के प्रकाशनों में फिर से छपी है, पहली पुस्तक माला, जिल्द ३ (१६६७)। इस पुस्तक को १६४८ में हर्बर्ट नोलोज सोसायटी ने प्रकाशित किया। विलियम हालर के सम्पादनत्व में वालवीन की पुस्तिका *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647* के अन्तर्गत भी छपी है। जिल्द ३, पृ० ५६।

सदस्य सरल स्वभाष के बानूननिष्ठ लोग थे। इन लोगों को घृणा से देखा जाता था, उसका कुछ कारण थॉमस एडवर्ट्स<sup>१</sup> जैसे नास्तिकता विरोधियों का अनर्गल प्रचार था। इसका कुछ कारण यह भी था कि इन लोगों को धर्मांध माना जाता था यद्यपि वे धर्मांध नहीं थे। हाँ, उनमें से कुछ अंधवाद हो सकते हैं। इस प्रकार, बुद्ध धांपटिस्ट नामक व्यक्ति थे। उनका विचार था कि धार्मिक व्यक्तियों को विधि की कोई आवश्यकता नहीं है। मजिस्ट्रेट उन्हें विधि का पालन करने के लिए बिना नर्सी कर सकते। यह विचार इस विश्वास के साथ समुक्त था कि मसार का अन्न निष्ट है और नई व्यवस्था में मूल ही मसार के स्वामी होंगे। यह पारलामेण्ट राजनैतिक नास्तिकवाद अथवा निर्गंधवाद की ओर ले जा सकती थी और बाद की स्थिति में यह सम्पत्ति तथा विधि दोनों पर आक्षेप कर सकती थी। इस समय अथवा राजनैतिक दर्शन में साम्यवाद का जो मुद्दा स्थान था, वह तथाकथित डिगर्स विचारों (Diggers) में पाया जाता था। हम उनके नेता गर्नांड विंस्टेनने पर बाद में विचार करेंगे।

इंग्लैंड में जो इतने धार्मिक सम्प्रदाय पैदा हो गए थे, इंग्लैंड की जनता उन्हें और क्षाम तोर से प्रेसबिटेरियनिज्म के आडम्बरों को पसन्द नहीं करती थी। इस प्रवृत्ति को इरास्टियनिज्म (Erastianism) नाम दिया गया है (हालाकि यह बहुत ठीक नहीं है)। जॉन सेल्डेन (John Selden) को इसका प्रतिनिधि माना जा सकता है। सेल्डेन के राजनीति और धर्म-विषयक विचारों पर धर्म निरपेक्षता की और सांसारिक ज्ञान की छाव थी। मत्रहवीं शताब्दी में यह बात स्वामि धर्म भी थी। यह प्रवृत्ति राजनीतिज्ञों और धर्माचार्यों दोनों के अभिमान को आहत करती थी। सेल्डेन सर्वधार्मिक व्यवस्थाओं को केवल व्यवस्था और सुरक्षा के लिए की गई व्यवस्थाएँ मानता था। राजा की शक्ति बड़ी है जो विधि उसे देती है और विधि वही है जो न्यायालय लागू कर सकते हैं। इसी प्रकार, चर्च की राज मज्जा और फारियों के विशेषाधिकार भी यही हैं जो नागरिक सत्ता उन्हें प्रदान करती है। धार्मिक सम्प्रदायों का देवी अधिकार का आडम्बर सरल स्वभाष के धर्मानुयायियों से पैसा बसूल करने का उपाय मात्र है। इस कला में प्रेसबिटेरियन विशेष रूप से निपुण हैं। "प्रेसबिटेरियनों को मसार के धर्माचार्यों में सबसे अधिक शक्ति प्राप्त है और वे जनसाधारण को सबसे अधिक मूर्ख बनाते हैं। पादरी का पद विधि के व्यवसाय की भाँति ही एक व्यवसाय है।" सेल्डेन के उपयोक्तवादा लौकिकतावाद और बुद्धिवाद प्रवृत्त नहीं थे। वे उनके मित्र थॉमस हॉव्थ में पुनः प्रकट हुए। हेलीफेक्स की विचारधारा में भी वे प्रमुख तत्व थे और उन्होंने क्लान्ति का पथ प्रशस्त करने में सहायता दी।

सर्वधार्मिक सिद्धान्त : स्मिथ और बेकन

(Constitutional Theories Smith and Bacon)

धार्मिक प्रदनों के सरकाल महत्त्व और चर्च के लौकिक प्रधान के रूप में राजा की शक्ति ने सविधान के मध्यकालीन संतुलन को नष्ट कर दिया था। कुछ और

1. उसके Gangraena (1616) नामक ग्रन्थ में धर्मप्रदायों के आडम्बरों का अति-शयोक्ति से वर्णन किया गया है।

कारण भी ऐसे थे जिन्होंने राजा तथा उन गद्दानतों के बीच जिनके द्वारा राजा की शक्ति सीमित होनी थी, तनाव पैदा कर दिया था। इन कारणों में सबसे मुख्य या मध्यमर्ग की शक्ति का विकास। जब यह तनाव अपनी पराकाष्ठा पर पहुँच गया तब परिणाम था—गृह-युद्ध। पुराने समय की शक्तियों के सामंजस्य की सवत्पना की भव त्याग दिया गया। उसके स्थान पर एक मूल स्रोत से शक्ति के प्रत्यायोजन के सिद्धान्त को अपनाया गया। गृहयुद्ध के पहले ऐसा कोई स्पष्ट सिद्धान्त नहीं था कि सर्वोच्च शक्ति सविधान के किसी भाग में निवास करती है। अविस्मरणीय लोकाचारों के द्वारा जो शक्तियाँ राजा, ससद् तथा अन्य म्दालतों की होती थी, वे उनमें अन्तर्भूत मानी जाती थी। अपनी समुचित स्वतन्त्रता की सीमाओं के भीतर रहते हुए हर कोई अपने उपक्रम के अनुसार कार्य करता था। यदि सर्वोच्च शक्ति कहीं थी, तो वह स्वयं देश के भीतर थी, उसके किसी एक भग के भीतर नहीं। यद्यपि ट्यूडर राजा काफी शक्तियों का प्रयोग करते थे, लेकिन इंग्लैण्ड में राजा की सर्वोच्च शक्ति का ऐसा कोई स्पष्ट सिद्धान्त नहीं था जैसा कि फ्रांस में बोर्दा का था। गृहयुद्ध में राजतन्त्रवादी और ससद्वादी अपनी-अपनी सर्वोच्च शक्ति का दावा करने लगे। इस विवाद के दौरान वे अपने मूल अभिप्राय से काफी दूर हट गए। यद्यपि दोनों पक्ष अंग्रेजी इतिहास को अपने साथ बताते थे लेकिन दोनों ने ही—इसमें नसद्वादी राजतन्त्रवादियों से कम नहीं थे—सोलहवीं शताब्दी की परम्परा को तोड़ दिया। अन्तर केवल यह था कि ससद् ने अपने दावे को चरितार्थ कर दिखाया जबकि राजा असफल हो गया।

सम्भवतः, सोलहवीं शताब्दी में इंग्लैण्ड के सर्वधार्मिक सिद्धान्त का सर्वश्रेष्ठ निरूपण सर थॉमस स्मिथ के *De republica Anglorum* नामक ग्रन्थ में किया गया है।<sup>1</sup> फ्रेडरिक मेटलैंड और सर फ्रेडरिक पोलक जैसे योग्य इतिहासकारों ने इस ग्रन्थ को ससदीय सर्वोच्चता के सिद्धान्त का प्रतिपादक कहा है। लेकिन यह दावा गलत है।<sup>2</sup> वास्तव में स्मिथ ने कहा है कि इंग्लैण्ड के शासन में जो कुछ भी किया जाता है, उसके लिए राजा सत्ता है और ससद् देश की सबसे ऊँची तथा निरपेक्ष शक्ति है। उसका स्पष्ट रूप से विरवास था कि कुछ चीजें ऐसी हैं जिन्हें राजा ससद् के बिना कर सकता था और कुछ चीजें ऐसी हैं जिन्हें संसद् में ही किया जा सकता था। दोनों ही दशाओं में देश का लोकाचार निर्धारित करता था। स्मिथ की पुस्तक के बारे में सबसे महत्वपूर्ण बात यह है कि उसके अनुसार सविधान में मुख्य रूप से म्दालतें ही हैं। उसने ससद् को देश की उच्चतम म्दालत माना है। संसद् की निरपेक्ष शक्ति के सम्बन्ध में उसके व्यवहार को इसी दृष्टि से समझना चाहिए।

1. यह ग्रंथ लिखा १५६५ में गया था, लेकिन प्रकाशित १५८३ में हुआ। सम्पादक एच० एल्टन (वैंग्लिज, १९०६)।

2. निम्नलिखित पुस्तकें देखिए : Maitland : *Constitutional History* (1911), pp. 255, Pollock, *Science of Politics*, pp. 57f of. Alston's Introduction, also C. H. McIlwain, *High Court of Parliament* (1910), pp. 124 ff,

संसद के निर्णय की कोई अन्य श्रद्धालु नहीं बदल सकती। स्मिथ को भरोसा था कि संसद अन्य श्रद्धालु से इस बात में भिन्न थी कि वह व्यक्तिगत पक्षों के विवादों की ओर ध्यान नहीं देती थी। लेकिन, फिर भी संसद मुख्य रूप से एक न्याय संस्था ही थी। स्मिथ ने संसद को एक विधानमंडल के रूप में कभी नहीं माना। उसने विधि के निर्माण और विधि की व्याख्या में कोई विभाजन रखा नहीं किया। उगने इस बात की कल्पना नहीं की कि संसद तथा राजमुकुट में संधि हो सकती है। उच्चतम सत्ता राज्य में और उसकी विधि में निहित है। यह विधि ही राजा की तथा उसकी विविध श्रद्धालु की उचित शक्तियाँ निर्धारित करती है। स्मिथ ने यह मान लिया था कि इन सब शक्तियों में सर्वत्र सहयोग रहता है। इसलिए, स्मिथ के विचार से यदि राजा सम्पूर्ण व्यवस्था का प्रधान हो और संसद मुख्य श्रद्धालु हो तो इस स्थिति में कोई असंगति नहीं है।

जब जेम्स प्रथम ने निरपेक्ष शक्ति की माँग की और उसका सक्रिय विरोध होने लगा तो उसके काफी बाद तक संविधान तथा संसद की यह संकल्पना जारी रही। जेम्स का पहला विवाद संसद के साथ नहीं था बल्कि सामान्य विधि की श्रद्धालु के साथ था। इसका सम्बन्ध विधि-निर्माण से नहीं बल्कि राजकीय परमाधिकार से था। इस विवाद में मुख्य अभिनेता जेम्स के प्रतिरिक्त फ्रांसिस बेकन और सर एडवर्ड कोक थे। इसमें प्रश्न यह नहीं था कि राजमुकुट अथवा शासन का अन्य कोई प्रधान भग है बल्कि यह था कि राजा तब तक श्रद्धालु के बीच उचित सतुलन रहना चाहिए। परिस्थितियों ने बेकन को शक्तिशाली राज्य के परमाधिकार का प्रवक्ता बना दिया। बेकन का इसमें विश्वास भी था, तथापि वह राज्य की निरंकुशता में श्रद्धालु नहीं रखता था। कोक परमाधिकार को सीमित रखने वाले पक्ष का प्रमुख प्रतिनिधि हो गया। संसद की सर्वोच्चता भी उसे प्रतिबुद्ध ही लगती। यद्यपि ये दोनों व्यक्ति एक दूसरे के विरोधी थे फिर भी वे सामंजस्य अथवा सतुलन की संकल्पना के कायल थे। उनका विचार था कि देश की प्रथमतः विधि इस सतुलन को बनाए रख सकती है। इस विधि के अनुसार राजा तथा शासन के अन्य प्रत्येक भग को यथोचित स्थान मिल सकता है तथा किसी एक भग की सर्वोच्चता स्थापित होने की जरूरत नहीं रहती।

बेकन राजा की शक्ति पर हमेशा जोर देता था। लेकिन, वह सर्वत्र दृष्टकर राजतन्त्र के सदर्भ में ही सोचता था। दृष्टकर राजतन्त्र में राजा राष्ट्र तथा संसद का विद्वान नेता था। जब जेम्स राजसिंहासन पर बैठा, बेकन ने उसे सशक्त नेतृत्व प्रदान करने की सलाह दी। बेकन को लगता था कि स्वार्टलैंड के साथ एकता, ग्रामर-लैंड के उपनिवेशीकरण और महाद्वीप पर आक्रामक नीति—ये सारी चीजें ऐसी हैं जो कि इंग्लैंड को उत्तरपश्चिमी यूरोप में प्रमुख शक्ति बना देंगी और इसके साथ ही उसे प्रोटेस्टेंट धर्म का नेतृत्व भी प्रदान करेंगी। बेकन का अपने सम्पूर्ण जीवन में यह विचार रहा कि यदि जेम्स उसकी सलाह के अनुसार चलता तो उसके प्रजाजनों में देशभक्ति की भावना आ जाती और उनके साथ उसे किसी प्रकार की कठिनाइयों का सामना न करना पड़ता। बेकन के लक्ष्य से यह बात होता है कि

उसका राजनैतिक भावना एक ऐसा सशक्त और योद्धा जनसमुदाय था जिसके ऊपर कर बहुत अधिक न लगे हुए हो, जिसमें धन का बहुत अधिक संचयन न हो, जिसमें कुलीनों के हाथ में बहुत अधिक शक्ति न हो तथा जिसका नेता एक ऐसा राजा हो जिसके पास राजकीय भूमि की काफी मात्रा हो, जिसका परमाधिकार व्यापक हो और जो राष्ट्रीय विस्तार की शक्तिशाली नीति पर चलता हो। वेकन के विचार से यह निरक्षरता नहीं थी। जेम्स का अपने परमाधिकार के बूते पर खड़े होने का निश्चय वेकन की श्रेष्ठ नीति के विचारों के प्रतिकूल था। मसद् के बिना उसकी शासन करने की चेष्टा भी वेकन की सलाह के प्रतिकूल थी। वेकन के विचार से राजा के अधिकार अथवा मसद् के अधिकार में से एक बिचला को चुनने का भवसर देना बहुत हानिकर था।

जेम्स तथा सामान्य विधि की अदालतों के बीच जो विवाद शुरू हुआ था, उसमें अपनी आधिकारिक स्थिति के कारण वेकन ने पक्षपात का दृष्टिकोण ग्रहण किया। लेकिन, शक्तिशाली राजकीय परमाधिकार में उसका विश्वास सच्चा था। राजा अपने को न्याय का स्रोत और न्यायाधीशों को अपना अभिवर्ता समझता था। इसलिए जब न्यायाधीशों के सामने कोई ऐसा प्रश्न आता जो उसके परमाधिकार से सम्बन्ध रखता तो वह उन्हें इस बात का उपदेश देता था कि वे अपने निर्णयों को रद्द कर दें या ऐसे मामलों को विशेष आयोगों के सुपुर्द कर दें। वेकन ने न्याय-व्यवस्था सम्बन्धी अपने प्रसिद्ध निबन्ध में जेम्स की भांति ही यह कहा है कि अदालतों को राज्य अथवा राजकीय परमाधिकार के प्रश्नों से अलग रहना चाहिए। न्यायाधीश शेर जरूर हैं लेकिन वे राजनिहासन की अधीनता में ही शेर हैं। इन निबन्ध में कोव की परोक्ष रूप से बार-बार चर्चा की गई है। वेकन उस निष्पक्ष न्यायाधीश का नमूना मानता था।

### सर एडवर्ड कोक

(Sir Edward Coke)

राजकीय परमाधिकार के विस्तार का उग्रतम विरोधी मुख्य न्यायाधिपति सर एडवर्ड कोक था। उसके विचार से देश की सामान्य विधि ही मूलभूत विधि थी। वह विवेक की अवतार थी यद्यपि यह विवेक ऐसा था जिसे केवल बकीलों की परिपक्व ही समझ सकती थी। सामान्य विधि एक रहस्य थी और कोक अपने को उस रहस्य का प्रमुख पारखी मानता था। उसने राजा के साथ अपनी एक बैठक का निम्न शब्दों में वर्णन किया था "इसके बाद राजा ने कहा कि उसके विचार से विधि विवेक पर आधारित थी, तथा उसके अन्य लोगों के और न्यायाधीशों के पास विवेक था। इसका मैंने यह उत्तर दिया कि यह बात सही थी। ईश्वर ने राजा को अनुपम विज्ञान से और प्रकृति ने उसे महान् प्रतिभा से सम्पन्न बनाया था। लेकिन राजा इंग्लैंड के राष्ट्र की विधियों का पूरा ज्ञानी नहीं था। जो चीजें प्रजाजनों के जीवन, उत्तराधिकार, पदायों तथा भाग्य से सम्बन्ध रखती हैं, उनका निर्णय प्राकृतिक विवेक के आधार पर नहीं

किया जा सकता। उनका निर्णय प्राकृतिक विवेक तथा विधि के अनुसार ही किया जा सकता है। यह एक लम्बे अध्ययन और अनुभव का विषय है। इसके बाद ही मनुष्य इगना ज्ञान प्राप्त कर सकता है। राजा ने इस बात को बुरा माना और कहा कि इगना अभिप्राय तो यह हुआ कि उसे भी विधि के अधीन रहना चाहिए। अगर कोई यह बात कहना है, तो यह देशद्रोह है। इग पर मैंने ब्रेकटन की यह उक्ति दुहरा दी, *Quod rex non debet esse sub homine, sed sub Deo et lege*”<sup>1</sup>

कोक के विचार से सामान्य विधि राजा की क्षमियों को, प्रदालतो के क्षेत्राधिकार को और प्रत्येक अंग्रेज के अधिकारों तथा विशेषाधिकारों को निर्धारित करती थी। सामान्य विधि में वे सारी चीजें आ जाती थी जो अब संविधान के अन्तर्गत आती हैं। उसमें शासन की मूल रचना भी आ जाती है और नागरिकों के मूल अधिकार भी। कोक इन मूलधारों को अपरिवर्तनीय मानता था।

विधि की इस अवलम्बना के आधार पर ही कोक ने राजकीय परमाधिकार को सीमित करने के सम्बन्ध में अपना यह सुप्रसिद्ध निर्णय दिया कि “राजा अपने प्रतिरोध अथवा उद्घोषणा के द्वारा ऐसे किसी अयराध की सृष्टि नहीं कर सकता जो पहले अयराध नहीं था।”<sup>2</sup> यह प्रतिरोध के लेखों का भी आधार था। इसके द्वारा सामान्य विधि की अदालतें अन्य अदालतों के ऊपर नियन्त्रण रखती थी। जेम्स बहुत के मामलों को अदालतों में उठा लेता था और उनका फंगला या तो सुद करवा था या विभाग आपोनों द्वारा कराता था। कोक ने अपने इस अवलम्ब के आधार पर जेम्स की इस प्रवृत्ति की चेष्टाओं का भी विरोध किया। कोक का यह भी विदवाग था कि ससद् सामान्य विधि के रूप में व्यक्त न्याय के अन्तर्भूत सिद्धान्तों को नहीं बदल सकती व हा सीमाओं के सम्बन्ध में उसकी कोई निश्चिन्त धारणा नहीं थी लेकिन फिर भी उसने इनके अस्तित्व पर जोर दिया। उदाहरण के लिए उसने बोन्टम के मुकद्दमे में कहा था “हमारी विचारों से ऐसा मासूम पड़ता है कि बहुत से मामलों में सामान्य विधि ससद् के कानूनों पर नियन्त्रण रखेगी और कभी-कभी उन्हें बिलकुल अर्थघातक घोषित कर देगी। कारण यह है कि जब कभी ससद् का कोई कानून सामान्य अधिकार अथवा विवेक के विरुद्ध होता है या उसका सुधार सम्भव नहीं होता तो सामान्य विधि उसे नियन्त्रित करेगी तथा उसे अर्थघातक घोषित कर देगी।”<sup>3</sup>

यद्यपि यह विचार काफी उग्र था लेकिन यह केवल कोक तक ही सीमित नहीं था। इससे यह ज्ञात होना है कि सत्रहवीं शताब्दी के प्रारम्भिक काल के अंग्रेज विधिवेत्ता ससदीय प्रभुसत्ता के विचार से कितने कम प्रभावित थे और न्यायिक पुनरीक्षण का अमरीकी सिद्धान्त इंग्लैंड की वैधिक परम्परा में कितना गहरा घुसा हुआ था।

1. *Coke's Reports*, Pt. XII, 65

2. *Ibid*, Pt. XII, 75

3. *Ibid*, Pt. VIII, 118a



कोक मुख्य रूप से सामान्य विधि का वेत्ता था। लेकिन, अगर हम इस बात को छोड़े दें तो इसके मूल विश्वास सर थामस स्मिथ और हुवर की भांति थे। स्मिथ की भांति उसका विचार था कि इंग्लैंड का शासन मुख्य रूप से भ्रदालतों में निहित है और इन भ्रदालतों में ससद् सबसे प्रमुख है। कोक अथवा स्मिथ के लिए ससद् मुख्य रूप से विधायी संस्था नहीं थी। उनके विचार में शासन का मुख्य उद्देश्य विधि निर्माण नहीं था। इन तीनों ही विचारकों की धारणा थी कि विधि का निर्माण नहीं होता। हाँ, ये तीनों माते थे कि समय समय पर विधि के कुछ विशिष्ट उपबन्धों को बदला जा सकता है। कोक के विचार से विधि की देश के अन्तर्गत सृष्टि रूप से वृद्धि होती है। हुवर जैसे दार्शनिक के लिए विधि ब्रह्मांड का एक स्वाभाविक भाग है। व्यवहार में इन दोनों दृष्टिकोणों में कोई विरोध अन्तर नहीं था। विधि प्रत्येक सरकारी तथा गैरसरकारी व्यक्ति के लिए उसके अधिकार तथा कर्तव्य, उसकी स्वतंत्रताएँ तथा दायित्व तय कर देती है। वह न्याय के उन मानकों को भी निश्चित कर देती है जिनके अनुसार व्यक्ति को चाहे वह राजा हो चाहे प्रजा, आचरण करना चाहिए। राजा के अधिकार वही नहीं हैं जो कि उसकी प्रजा के होते हैं। लेकिन दोनों के अधिकार विधि के अन्तर्गत होते हैं। पलतः, यद्यपि विधि असह्य शक्तियों का समायन करती थी लेकिन वह किसी प्रभु शक्ति से परिचित नहीं थी। राजा, ससद् तथा सामान्य विधि की अन्य अनेक भ्रदालतों को जो शक्ति मिली हुई थी, वह सब विधि ने ही निर्धारित की थी। उनमें ऐसी कोई शक्ति नहीं थी जिसकी अन्य शक्तियों प्रतिनिधि होती। पलतः, जेम्स के प्रति कोक का विरोध इस तथ्य पर आधारित था कि वह पूर्ण अनुदारवादी, यहाँ तक कि प्रतिक्रियावादी था। यदि परिस्थितियाँ उसे ससद् का विरोधी बनाती तो वह इस भूमिका का भी इतनी ही सुसंगति के साथ निर्वाह करता। इसका कारण यह था कि वह विधि की तथा शासन और विधि के सम्बन्ध की एक ऐसी संकल्पना को प्रकट करता था जो राजा के निरकुशतावादी दर्शन अथवा ससदज्ञों के निरकुशतावादी दर्शन से काफी प्राचीन थी।

सामाजिक के परिचित विचार को त्यागने का और सर्वोच्चता के नूतन विचार को ग्रहण करने का कार्य धीरे-धीरे और परिस्थितियों के दबाव के कारण ही हुआ। चार्ल्स प्रथम ने ससद् के अनुमोदन के बिना कर लगाये और कानून की प्रक्रिया के बिना ही लोगों को कैद में डाला। ससद्वादियों ने उसके इन प्रयत्नों का विरोध किया। लेकिन इसके स्थान पर उन्होंने ससदीय प्रभुसत्ता के किसी सिद्धान्त को खड़ा नहीं किया। १६४१ के शुरू के महीनों में ससद् अधिक से अधिक यही चाहती थी कि राजा अपने परमाधिकार को सीमित कर ले, वह असाधारण भ्रदालतों को समाप्त कर दे और करो के आरोपण में ससद् की सलाह ले। लेकिन राजा इस बात के लिए तैयार नहीं हुआ। बात यहाँ तक बढ़ी कि ससद् ने यह माँग की कि उसे उसकी सहमति के बिना भग नहीं किया जा सकता। १६४१ के अन्त तक ससद् ने मन्त्रियों को नियुक्त और अस्पष्ट करने की तथा राज्य के सैनिक, मसैनिक और धार्मिक मामलों पर नियन्त्रण रखने की शक्ति का दावा किया। यह

दात्रे कुछ क्रांतिकारी थे। समय और वीर तब ने इनकी कल्पना न की थी। फ्रांस की भाँति इंग्लैंड में भी गृहयुद्ध ने एक केन्द्रीकृत शासन को जन्म दिया। लेकिन इंग्लैंड में राष्ट्र की वैश्व प्रधानता एवं प्रतिनिधिक संस्था में था गई।

### Selected Bibliography

*A History of Political Thought in the Sixteenth Century.* By J. W. Allen London, 1928 Part II

*English Political Thought, 1603-1660.* By J. W. Allen. Vol. 1, 1603-1644. London, 1938.

*The Early Tudor Theory of Kingship* By Franklin L. Baumer. New Haven, 1940

*More's Utopia and his Social Teaching* By William E. Campbell. London, 1930

*Thomas More* By R. W. Chambers New York, 1935

*The High Court of Parliament and its Supremacy.* By C. H. McIlwain. New Haven, 1910

*The Political Works of James I* Ed. C. H. McIlwain, Cambridge, Mass., 1918. Introduction and Appendices.

*The Medieval Contribution to Political Thought : Thomas Aquinas, Marsilio of Padua, Richard Hooker* by Alexander Passerin d'Entrèves Oxford, 1939. Ch III.

*Archbishop Laud, 1573-1645* By H. R. Trevor Roper, London, 1940.

*The Social Teaching of the Christian Churches.* By Ernst Troeltsch. trans. by Olive Wyon. 2 Vols. London, 1931.

*The Reconstruction of the English Church.* By Roland G. Usher. 2 Vols. New York, 1910.

## थॉमस हॉब्स

(Thomas Hobbes)

घटनाओं का चक्र कुछ ऐसा चला कि ससद् के नेता ऐसी प्रभुशक्ति का दावा और प्रयोग करने लगे जो उनके पहले के विचारों और अंग्रेजी सविधान की परम्पराओं के प्रतिकूल थी। ससद् के कार्यों अथवा ससदजों की विचारधारा में न तो किसी तार्किक सगति का ही भाग था और न यूरोपीय राजनीति के विकास के दार्शनिक परिज्ञान का ही। इसके बावजूद कुछ ऐसी बौद्धिक और व्यावहारिक शक्तियाँ कार्य कर रही थी जिनका प्रभाव स्थान विशेष से और तात्कालिक अवसर से बढ कर था। इस समय सबसे प्रमुख विचार एक प्रभुशक्ति द्वारा नियन्त्रित केन्द्रीकृत शासन का था। यह विचार केवल इंग्लैण्ड की सामाजिक और धार्मिक परिस्थितियों तक ही सीमित नहीं था। प्रभुशक्ति की अभिव्यक्ति के मुख्य माध्यम विधि के निर्माण और उसके क्रियान्वीकरण के बारे में भी यही बात लागू होती थी। सर थॉमस हॉब्स, हुबेर और कोक ने जिन राजनैतिक सिद्धान्तों का निरूपण किया था, वे तत्पिबद्ध होने के साथ ही साथ असामयिक हो गये थे। इंग्लैण्ड तथा फ्रांस के गृहयुद्ध ने राजनैतिक दर्शन के लिए यह अनिवार्य कर दिया कि वह यथाथं तथ्यों का सामना करे।

इसके साथ ही, उस समय दर्शन तथा विज्ञान के क्षेत्र में यूरोप का बौद्धिक दृष्टिकोण तेजी से बदल रहा था। इन परिवर्तनों के कारण राजनैतिक सिद्धान्त के क्षेत्र में भी व्यापक परिवर्तन आवश्यक हो गये थे। इंग्लैण्ड में गृहयुद्ध शुरू होने के एक शताब्दी पूर्व मैक्जियावेली ने निर्भय स्पष्टता के साथ इस तथ्य का उद्घाटन किया था कि यूरोप की राजनीति प्रधान रूप से राष्ट्रीय अथवा व्यक्तिगत बल तथा स्वार्थ पर आधारित है, लेकिन, मैक्जियावेली ने इस तथ्य की कोई विशेष व्याख्या नहीं दी थी। मैक्जियावेली के पचास वर्ष बाद बोदां ने फ्रांस के पार्लियामेंट युद्ध के समय लिखते हुए इस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया कि राज्य की प्रमुख विशेषता विधि निर्माण की प्रभुशक्ति है। लेकिन, बोदां ने इस सिद्धान्त को ऐतिहासिक सविधान विषयक प्राचीन सिद्धान्तों से अलग नहीं किया और न उसने इस सिद्धान्त के निष्कर्षों की ही ठीक ठीक व्याख्या प्रस्तुत की। गृहयुद्धों के आरम्भ होने की घड़ी में योशियस ने प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त की विज्ञान की सरलता के साथ सगति जोड़ी थी—इस विज्ञान का मुख्य लक्षण गणित की बढ़ती हुई पूजा थी। लेकिन, अब भी यह प्रश्न बना हुआ था कि क्या योशियस ने नये विज्ञान का अर्थ ठीक-ठीक समझा था। यूरोपीय चिन्तन को ये सभी प्रवृत्तियाँ थॉमस हॉब्स के राजनैतिक

दर्शन में समवेत हुईं। हॉम्स ने अपने राजनैतिक दर्शन का विचार १६४० और १६५१ के बीच में लिखी गयी रचनाओं में किया था।<sup>१</sup>

हॉम्स की राजनैतिक रचनाएँ गृहयुद्ध के समय लिखी गई थीं और उनका उद्देश्य राजा के पक्ष में प्रभाव उत्पन्न करना था। इन रचनाओं का लक्ष्य निरंकुश शासन का समर्थन करना था और हॉम्स के विचार से इसका अभिप्राय निरंकुश राजतन्त्र था। हॉम्स के व्यक्तिगत स्वार्थों ने उसे राजतन्त्रवादी पक्ष की ओर कर रखा था, उसका ईमानदारी से यह विद्वान्ताप था कि राजतन्त्र सबसे स्थिर और सुस्थवस्थित शासन प्रणाली है। हॉम्स की रचनाओं का तात्कालिक प्रभाव विशेष महत्वपूर्ण न था लेकिन उनका दीर्घकालीन महत्व असाधारण है। उसके सिद्धान्त स्टुअर्ट शासकों के भी विरुद्ध थे जिनका यह समर्थन करना चाहता था और ससदशो के भी विरुद्ध थे जिनका यह प्रतिवाद करना चाहता था। ससदश और राजतन्त्रवादी एक दूसरे के जितने विरुद्ध थे, उतने वहीं अधिक हॉम्स के सिद्धान्तों से उन दोनों का विरोध था। राजा के मित्रों का यह विचार था कि हॉम्स की मित्रता उतनी ही नयानक है जितनी कि क्रॉमवेल की शत्रुता। सेवियाथन के सिद्धान्त स्टुअर्ट शासकों के संपत्ता सम्बन्धी विद्वान्ताप के भी प्रतिवृत्त थे और लोक प्रतिनिधित्व के प्रचलित सिद्धान्तों के भी। क्लैरेंडन का तो यहाँ तक विचार था कि यह पुस्तक क्रॉमवेल की चापसूती के लिए लिखी गयी थी। यह बात सही नहीं थी क्योंकि हॉम्स ने इस बात का पूरा प्रयास किया था कि उसके विचार किसी भी संपत्ति सम्बन्ध के अनुकूल थे। अपने राजनैतिक दर्शन का संकलित रूप अथापक था कि यह प्रचार के काम नहीं आ सकता था लेकिन उसके उग्र तर्क ने नैतिक और राजनैतिक चिन्तन के सम्पूर्ण परवर्ती इतिहास पर प्रभाव डाला है। उसका सकारात्मक प्रभाव उन्नीसवीं शताब्दी तक पूरी तरह विद्यमान नहीं हो सका था। उन्नीसवीं शताब्दी में उसके विचार उपयोगितावादियों के दार्शनिक उपादान में और जॉन स्टॉक्स के प्रमुक्तता सिद्धान्त में शामिल कर लिए गए। इस प्रकार, हॉम्स के विचारों ने मध्ययुगीन उदारतावाद के उद्देश्यों को पूरा किया। यह एक ऐसा उद्देश्य था जिससे स्वयं हॉम्स को बहुत कम सहानुभूति मिली।

### वैज्ञानिक भौतिकवाद

(Scientific Materialism)

हॉम्स के राजनैतिक दर्शन में राजतन्त्रात्मक निरंकुशता का समर्थन कोई विशेष महत्व की बात नहीं है। यह गहरी है कि हॉम्स के चिन्तन की गृहयुद्ध के

१. १६५० में हॉम्स की राजनैतिक चिन्ता उदारी होकर अत्यधिक विवेकीय हो गई। इनकी उमर १६६० में ही लिखा था। इन चिन्तनों के शीर्षक थे *Human Nature* और *De Corpore Politico*। सम्पूर्ण दर्शन को हॉम्स की परिभाषा का आधार पर १६९० डोमीन ने *Element of Law Natural and Politic* नाम से सम्पादित किया। इसका दूसरा संस्करण १६९० में निकला। *De Civitate* १६५२ में लिखी गई थी। दूसरा संस्करण १६५७ में निकला। १६५२ में लिखा था।

प्रेरणा दी थी लेकिन हॉब्स के चिन्तन के महत्त्व का कारण गृहयुद्ध नहीं है। वास्तव में हॉब्स पहला आधुनिक दार्शनिक था जिन्होंने राजनीतिक सिद्धान्त का आधुनिक विचारधारा के साथ पूरा सामंजस्य स्थापित करने का प्रयास किया। उन्होंने अपने सिद्धान्त को वैज्ञानिक आधारों पर प्रतिष्ठित करने का प्रयास किया। उसने अपने राजनीतिक दर्शन का निर्माण करते समय प्रकृति के समस्त तथ्यों पर, जिनमें मानव व्यवहार के व्यक्तिगत और सामाजिक दोनों पक्ष शामिल थे, विचार किया। इस प्रकार की परियोजना ने उनके चिन्तन को सामयिक शयवा विवादास्पद साहित्य की श्रेणी से परे रखा। हॉब्स की परख उसके निष्कर्षों की परिगुद्धता के विचार से भी नहीं की जानी चाहिए। वैज्ञानिक पद्धति के बारे में उसके विचार अपने समय के विचार थे और वे काफी समय से पुराने पड़ चुके हैं। फिर भी यह एक तथ्य है कि उनके पास राजनीति-विज्ञान जैसी एक वस्तु थी। यह वस्तु उनकी प्राकृतिक सत्ता सम्बन्धी संकल्पना का एक अभिन्न भाग थी और उसने उन पर मसाधारण स्पष्टता के साथ विचार किया है। इस कारण उसने अपने उन विचारों को भी लाभ पहुँचाया जिन्होंने उसका प्रतिवाद करने की कोशिश की थी। उसका दर्शन वेबन के इस कथन को सार्थक सिद्ध करता है कि "सत्य भ्रम की अपेक्षा भूल से ज्यादा आसानी से निव्वलता है।" इस स्पष्टता के कारण और अपनी शैली के आवेपन के कारण हॉब्स अग्रणी भाषी जनता का सबसे बड़ा राजनीतिक दार्शनिक है।

वास्तव में, हॉब्स वैज्ञानिक सिद्धान्तों के आधार पर एक समग्र दर्शन का निर्माण करना चाहता था। राजनीतिक दर्शन उसके इस समग्र दर्शन का एक अंग मात्र था। हॉब्स के इस समग्र दर्शन को भौतिकवाद (materialism) कहा गया है। हॉब्स ने गणित तथा भौतिक विज्ञान का अध्ययन बहुत वाद में धारम्भ किया था। इनका पूरा ज्ञान वह कभी प्राप्त नहीं कर सका। लेकिन, उसने कम-से-कम उस साध्य को समझ लिया था जिसकी ओर नया प्राकृतिक विज्ञान बढ़ रहा था। गैलीलियो के अनुसार इसने, "पुराने विषय में से एक नये विज्ञान को जन्म दिया।" यह नया विज्ञान गति का था। इस विज्ञान के अनुसार भौतिक सत्ता पूर्ण रूप से एक यान्त्रिक व्यवस्था है। मसाल में जो कुछ होता है, उसकी एक-दूसरे से सापेक्ष पिंडों के विस्थापन द्वारा ज्यामितीय परिगुद्धता के साथ व्याख्या की जा सकती है। इस सिद्धान्त के आधार पर विज्ञान ने आशातीत उन्नति की। न्यूटन ने अपने ग्रहों के गति सम्बन्धी सिद्धान्त का आगे चलकर इसी सिद्धान्त के आधार पर निरूपण किया। हॉब्स ने इसी सिद्धान्त को हृदयगत किया और इसे अपने दर्शन का केन्द्र-बिन्दु बनाया। हॉब्स का विचार था कि मूल में प्रत्येक घटना एक गति के रूप में होती है। प्राकृतिक प्रक्रियाएँ विभिन्न सरलेपों के मेल से घटित होती हैं। इन सरलेपों के मूल में भी कुछ गतियाँ ही रहती हैं। यदि हम प्राकृतिक प्रक्रियाओं को समझना चाहते हैं, तो हमें इन मूल गतियों को समझना चाहिए। हॉब्स के विचार से प्राकृतिक व्यापार को समझने का एक और उपाय हो सकता है तथा वह उपाय अधिक सन्तोषजनक है। प्रत्येक घटना के मूल में पिण्डों की सरलतम गति रहती है। वाद में यह गति अधिक-अधिक जटिल होती जाती है। प्रकृति का प्रत्येक व्यापार

किसी-न किसी रूप में इसी गति का द्योतक है। इस प्रकार, उसने दर्शन के तीन भाग माने हैं। पहला भाग पिण्ड में सम्बन्ध रखता है और उगम ज्यामिति तथा यान्त्रिकी (अथवा भौतिकी) का समावेश होता है। दूसरा भाग मानव प्राणियों व शरीर वास्तु अथवा मनोविज्ञान से सम्बन्ध रखता है। तीसरा भाग रात्र में मुद्विल होता है। वह समाज अथवा राज्य के नाम से प्रख्यात कृषि पिण्ड से सम्बन्ध रखता है। इस योजना में शुरू में बताया गए गति सम्बन्धी नियमों अथवा सिद्धान्तों के अभाव कोई नया तत्त्व नहीं था। प्रागे चलकर यान्त्रिक वायु-वारण विषयक कुछ अधिक जटिल प्रकरण ही थे। हाँस के दर्शन में शारीर यस्तुधो का मूल आधार ज्यामिति और यान्त्रिकी है।

इस प्रकार, हाँस के दर्शन का उद्देश्य यह था कि मनोविज्ञान तथा राजनीति को विमुक्त प्राकृतिक विज्ञानों के धरातल पर प्रतिष्ठित किया जाए। प्रत्येक ज्ञान एक पिण्ड की भाँति है तथा यान्त्रिकी उसे एक प्रतिरूप प्रदान करती है। हाँस का विचार था कि उगरी अभ्ययन-पद्धति को प्रमाणित किया जा सकता है। उसने मनोविज्ञान तथा राजनीति में भी इसी पद्धति का प्रयोग किया है। हाँस का उद्देश्य किसी अनुभव पर आधारित नहीं था और न उगरे निष्कर्ष किसी व्यवस्थित निरीक्षण के परिणाम थे। इनमें कोई मन्देह नहीं कि वह इन निष्कर्षों को सही मानता था और वह इनकी तथ्यों के निर्देश द्वारा व्याख्या करता था। लेकिन, इन प्रकार के निर्देश उदाहरण होते थे, सामान्यानुमान (induction) नहीं। रात्रहवी गताव्यी में सम्पूर्ण विज्ञान के ऊपर ज्यामिति का जादू चढ़ा हुआ था। हाँस भी इसका अपवाद नहीं था। उगरे विचार से श्रेष्ठ पद्धति वह थी जिसमें वह अपने चिन्तन को दूसरे विषयों तक में ले जा सकता था। ज्यामिति के क्षेत्र में यह बात विशेष रूप से सच थी। इस दृष्टि से हाँस के विचार प्रोत्थित अथवा डिस्कार्टीज के विचारों से बहुत कम भिन्न थे। ज्यामिति का रहस्य यह है कि वह सब से पहले सरलतम यस्तुधों को लेती है और जब वह प्रागे चलकर जटिल समस्याओं को अपने हाथ में लेती है, तो वह केवल उन्हीं चीजों का प्रयोग करती है जिनको वह पहले प्रमाणित कर चुकी होती है। इस प्रकार, ज्यामिति का आधार बड़ा सुरुद होता है। उसमें किसी भी वस्तु को स्वयं स्वीकृत नहीं माना जाता। उगम प्रागे की मजिल तभी खरी की जाती है जब कि पहले की मजिल को सही प्रमाणित कर दिया जाता है। इस प्रकार ज्यामिति में गलती की कोई सम्भावना नहीं रहती। हाँस ने भी अपने दर्शन का इसी प्रकार निर्माण किया था। उसका दर्शन परिमित के रूप का है। प्रकृति में गति तत्त्व सर्वत्र व्याप्त है। मानवी व्यवहार, जिसमें सबदना भावना तथा चिन्तन सम्मिलित हैं, एति के ही प्रकाश हैं। शासन कला मनुष्य के सामाजिक व्यवहार पर निर्भर है। सामाजिक व्यवहार मानव व्यवहार का वह पक्ष है जिसमें मनुष्य एक दूसरे से व्यवहार करते हैं। इसलिए, राजनीति विज्ञान मनोविज्ञान पर आधारित है और उसकी प्रक्रिया विधि निगमनात्मक है। हाँस का उद्देश्य यह प्रकट करना नहीं था कि शासन वास्तव में क्या होता है। उसका उद्देश्य यह प्रकट करना

या कि शासन को कैसा होना चाहिए जिससे कि वह उन प्राणियों के ऊपर सफलता-पूर्वक नियन्त्रण रख सके जिनकी अभिप्रेरणा मानवी यन्त्र की सी है।

हॉब्स इस आदर्श व्यवस्था का स्वयं निर्वाह नहीं कर सका क्योंकि यह व्यवस्था असम्भव थी। इस व्यवस्था में तार्किक अथवा गणितीय ज्ञान को अनुभववात्तिक अथवा तथ्यात्मक ज्ञान के साथ भ्रमिन् कर दिया गया था। लिबनिज (Leibniz) से पहले दर्शन में यह भ्रम सर्वव्यापक था। परिणामस्वरूप जगामिति से भौतिक शास्त्र को और सीधी रेखा में बढ़ने का सवाल ही नहीं उठ सकता था। मनोविज्ञान को भौतिक शास्त्र के घरातल पर प्रतिष्ठित किया जा सकता है या नहीं, यह एक भिन्न प्रश्न है, लेकिन हॉब्स ने गति के नियमों में सवेदन, भावनाओं और मानवी आचरण को अवश्य निहाता। हॉब्स मनोविज्ञान के आधार पर एक नई दिशा में उन्मुख हुआ। हॉब्स ने सामान्य रूप में मानवी व्यवहार के लिए एक सिद्धान्त अथवा सूत्र निहाता और फिर उसने यह प्रदर्शित करने का प्रयास किया कि विभिन्न परिस्थितियों में यह सिद्धान्त किस प्रकार क्रियाशील होता है। इस पद्धति के द्वारा ही वह मनोविज्ञान से राजनीति में पहुँचा। जहाँ उसने एक बार मनोविज्ञान से आरम्भ किया, वह अपनी योजना के प्रति सच्चा रहा। उसने बताया कि मानव प्रकृति एक मूल नियम से शासित होती है। हॉब्स ने यह प्रदर्शित किया कि राजनीति में यह नियम किस प्रकार कार्य करता है। यह पद्धति मूलतः निगमनात्मक थी।

### भौतिकवाद तथा प्राकृतिक विधि (Materialism and Natural Law)

यद्यपि यह प्रक्रिया विधि वैसी ही थी जिसके द्वारा प्रोसियस ने न्याय शास्त्र को प्राधुनिक रूप दिया था, लेकिन हॉब्स के परिणाम प्रोसियस के परिणामों से भिन्न थे। प्रोसियस ने प्राकृतिक विधि को धर्म शास्त्र के दग्धन से अलग कर दिया था। उसका विचार था कि न्याय-शास्त्र में ईश्वर के बिना भी काम चल सकता है। लेकिन, प्रोसियस ने प्रकृति को यान्त्रिक रूप देने की कभी कल्पना नहीं की थी। प्रोसियस के हाथों में तथा मत्रहवी और अठारहवीं शताब्दियों में प्राकृतिक विधि एक यान्त्रिक सिद्धान्त नहीं प्रत्युत् एक माध्य-परक सिद्धान्त के रूप में दनी रही। हॉब्स के पद चिह्नो पर चलकर स्पिनोजा ने यह प्रयत्न किया कि वह नीति शास्त्र तथा धर्म को गणितीय प्राकृतिक विज्ञान के अनुकूल बना दे। लेकिन, वह सफल न हो सका और उन्नीसवीं शताब्दी के आरम्भ होने तक उसका प्रभाव नगण्य रहा। प्राकृतिक विधि का दोहरा अर्थ था। भौतिक शास्त्र और ज्योतिष शास्त्र में वह यन्त्र शास्त्र का एक नियम माना जाता था जैसे कि न्यूटन का गति सम्बन्धी नियम। इससे विपरीत नीति शास्त्र और न्याय शास्त्र में वह न्याय का एक नियम माना जाता था। यह नियम एक पारदर्शी मूल्य के रूप में होता था जिसके आधार पर किसी सकारात्मक विधि अथवा वास्तविक नैतिक व्यवहार के महत्त्व की परीक्षा की जा सकती थी। लेकिन, हॉब्स के दर्शन ने न्याय के किसी भावपरक नियम को कोई मान्यता नहीं दी। उसके विचार से प्रकृति और मानव प्रकृति कार्य-कारण व्यापार मात्र थे।

हॉमस की प्रक्रिया और प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त में कुछ ऊपरी समानता थी। दोनों ही अपने-अपने सिद्धान्तों को मानव प्रकृति पर आधारित मानते थे और वे अपने-अपने आधार पर कुछ ऐसे नियमों का निर्माण करते थे जो उनके विचारों से विधि तथा शासन के मूल में रहने चाहिए। लेकिन, दोनों व्यवस्थाओं में मानव प्रकृति पर निर्भरता का अर्थ अलग-अलग था। प्राकृतिक विधि के सिद्धान्तों में यह निर्भरता अत्यन्त प्रबल थी। इससे अनुसार प्राकृतिक विधि मानवोचित और सभ्य जीवन की बुनियादी दशाओं का नियन्त्रण करती है। यह साध्य पूरी तरह प्राप्त नहीं किया जा सकता, इसके नजदीक ही पहुँचा जा सकता है। यह सकारात्मक विधि और मानवीय आचरण पर नैतिक तथा नियन्त्रणकारी प्रभाव डालती थी। हॉमस के विचारों से जो सौख्य मानव जीवन का नियन्त्रण करती है वह कोई साध्य नहीं है, बल्कि कारण है। मानव प्राणी एक प्रकार की मनोवैज्ञानिक यन्त्र व्यवस्था है। इन प्राणियों के मिल-जुलकर रहने से जो समाज बनते हैं वे उनकी एक-दूसरे के ऊपर क्रिया प्रतिक्रिया के परिणाम होते हैं। उनके बीच स्थायी एकरा की परिस्थितियाँ न्याय प्रथम न्यायोचित व्यवहार या नैतिक धारणा नहीं होते, बल्कि वेबल ऐसे कारण होते हैं जो सहकारी आचरण का भाव जगाते हैं। हॉमस के विचारों से प्राकृतिक विधि का यही भाव था। यह नहीं कहा जा सकता कि हॉमस अपने इस मत पर सदैव दृढ़ रहा। वायद ऐसा करना सम्भव नहीं है। लेकिन उसके दर्शन में इस बात की पहली बार कोशिश की गई कि राजनैतिक दर्शन को मनुष्यत्व वैज्ञानिक ज्ञान का एक भाग माना जाए।

हॉमस के लिए यह ज्यादा आसान होता कि वह अपने से बाद के दो विचारकों ह्यूम तथा बेंफम की भाँति प्राकृतिक विधि के सिद्धान्तों को बिल्कुल खारिज करता। वह मानव प्रकृति से ही अपना दर्शन आरम्भ कर सकता था। मानव प्रकृति को वह जैसा देखता वैसा मान सकता था। लेकिन यह रास्ता सत्रहवीं शताब्दी की वैज्ञानिक पद्धति की संकल्पना के विरुद्ध होता। निगमनात्मक पद्धति के कुछ सिद्धान्त होते हैं। इन सिद्धान्तों को स्वतः स्पष्ट होना चाहिए। हॉमस ने प्राकृतिक विधि के सिद्धान्तों को वायद ही नहीं रखा बल्कि उन्हें अपने राजनैतिक दर्शन में महत्वपूर्ण स्थान दिया। हॉमस ने इन सिद्धान्तों को अपने मनोविज्ञान के अनुसार व्याख्या की हालाँकि वह यही भाव प्रदर्शित करता रहा मानो प्राकृतिक विधि से उसका वही अभिप्राय है जैसा कि बेंफम लेखकों का। धरतुस्थिति इससे बिल्कुल भिन्न थी। हॉमस के विचारों से प्राकृतिक विधि का अभिप्राय के नियमों से जिनके अनुसार कोई भी बुद्धिमान प्राणी यदि उसे अपने अज्ञान तथा की परिस्थितियों का पूरा ज्ञान हो तथा वह भौतिक भावनाओं या उद्वेगों से प्रभावित न हो तो, कार्य करेगा। हॉमस का विचार है कि अधिकतर मनुष्य इस तरह के काम नहीं करते। अतः, प्राकृतिक विधि कुछ ऐसी वास्तविक परिस्थितियों का निरूपण कर देती है जिनके आधार पर मनुष्य स्थायी शासन के निर्माण का प्रयास करते हैं। वे परिस्थितियाँ किन्हीं मूल्यों का निरूपण नहीं करती बल्कि इस बात की कोशिश करती हैं कि कानूनी तथा नैतिक व्यवस्था के अन्तर्गत किन-किन चीजों को मूल्य का रूप दिया जा सकता है।



## आत्मरक्षा की प्रकृति

(The Instinct of Self-Preservation)

इसलिए, हॉब्स के सामने सबसे पहली समस्या मानव व्यवहार के नियम की व्याख्या करने की और उन दशासुओं का निरूपण करने की जो जिनके आधार पर स्थायी समाज का निर्माण सम्भव है। उसके भौतिकवादी सिद्धान्तों के अनुगार वास्तविकता पिण्डों की गति में है। यह गति इन्द्रियों के माध्यम से वैश्वीय स्नायु संस्थान में पहुँच जाती है और वहाँ वह संवेदना के रूप में प्रगट होती है। इस तरह की पारेषित गति सर्व्व ही महत् गति को (हॉब्स का विचार था कि इस महत् गति का उपकरण बुद्धि नहीं बल्कि हृदय होता है) या तो प्रोत्साहन देती है या उसके लिए बाधक होती है। इस महत् गति के प्रोत्साहित या निरस्तहित होने के अनुसार ही मनुष्य के अन्दर दो आदिम प्रवृत्तियाँ अभिलषा अथवा विमुखता उत्पन्न होती हैं। इनमें से पहली प्रवृत्ति तो महत् गति के अनुकूल होती है और दूसरी उसके प्रतिकूल। प्रगति अथवा निवर्तन की आदिम प्रतिक्रियाओं के बाद हॉब्स अधिक जटिल अथवा दूरके संवेगा अथवा उद्देश्यों की विवेचना करता है। ये संवेगा अथवा उद्देश्य इस बात पर निर्भर रहते हैं कि प्रेरणाकारी पदार्थ का अपनी प्रतिक्रिया से क्या सम्बन्ध है। सामान्यतः भावनाएँ हमेशा युग्मों के रूप में होती हैं। उदाहरण के लिए जो पदार्थ आकर्षक होता है वह प्रिय लगता है और जो पदार्थ विकर्षक होता है उससे घृणा होती है। एक पदार्थ को प्राप्त करने पर आदमी को खुशी होती है और दूसरे को पाने पर गम। एक को आशा उल्लास देती है तथा दूसरे को निराशा। इसी प्रकार अन्य संयोगों से भय या साहस, रोष या उदारता आदि भावों का जन्म होता है। हॉब्स का विचार था कि वह इस सरल मनोवैज्ञानिक पद्धति से मनुष्य द्वारा अनुभूत समस्त भावों का ज्ञान प्राप्त कर सकता है। इस प्रक्रिया में मानसिक मुख और कष्ट ज्यादा नहीं थे लेकिन सिद्धान्तन के एक दूसरे से भिन्न नहीं हैं। मनुष्य की इच्छा इनके साथ कोई विशेष व्यवहार नहीं करती। प्रत्येक भाव उद्दीपन के प्रति एक प्रकार की प्रतिक्रिया अथवा बाहरी पदार्थों या घटनाओं के प्रति सक्रिय प्रतिकार है। इच्छा तो अन्तिम क्षुधा मात्र है। हॉब्स के मनोविज्ञान में अभिन्न तत्त्व मानवीय स्वार्थ का नहीं था। इस दृष्टि से वह मैकियावेली से भिन्न नहीं था। हॉब्स के दर्शन में अभिन्न तत्त्व मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त है जिसके द्वारा उमने अहंकार को मनुष्य के आचरण का एक वैज्ञानिक आधार सिद्ध करने का प्रयास किया।

अभिप्रेरणा के इस सिद्धान्त के विवरण पर जोर देने की जरूरत नहीं है। लेकिन, इनके स्पष्टीकरण के कुछ सिद्धान्तों की ओर ध्यान देना जरूरी है। सर्व्व-प्रथम व्युत्पादन की पद्धति अनुभव पर आधारित न होकर नियमनात्मक थी। हॉब्स उन भावनाओं और उद्देश्यों की सूची नहीं बनाता था जिन्हें उसने मानव प्रकृति के निरीक्षण के आधार पर देखा। वह केवल यह प्रकट कर रहा था कि यदि मनुष्य के सभी प्रयोजनों का मूल आदिम आकर्षण की भावना है तो विभिन्न जटिल परिस्थितियों में मनुष्य को रखने से उनके ऊपर क्या प्रतिक्रियाएँ होती हैं।

दूसरे, उसका सिद्धान्त अभिप्रेरणा के उस सुख-दुःख सम्बन्धी सिद्धान्त से भी भिन्न था जिसे प्रचारहर्षी घताब्दी के मनोवैज्ञानिकों ने बाद में विकसित किया था। यह सही है कि अभिलाषा के आधार पर उत्पन्न होने वाले सभी भाव सामान्यतः सुखद होते हैं और विकल्पण के आधार पर उत्पन्न होने वाले भाव सुखद नहीं होते। लेकिन हॉग्स का सिद्धान्त यह नहीं था कि लोग सुख को चाहते ही चाहते हैं और दुःख से बचने की कोशिश करते ही करते हैं। हॉग्स का मुख्य जोर सुख भ्रमवा दुःख पर नहीं बल्कि उदीपन और प्रतिचार पर है। प्राणी सर्वद्व किसी न किसी ढंग से प्रतिचार करता है और इसके लिए सक्रिय व्यवहार के किसी विशेष स्पष्टीकरण की जरूरत नहीं है। तीसरे, इसका स्वाभाविक निष्कर्ष यह निवृत्तता है कि हॉग्स का मूल सिद्धान्त बाद के उपयोगितावादियों से बहुत दूर था। बाद के उपयोगितावादियों का तो यह विचार था कि मूल्य को सुख की इकाइयों के रूप में नापा जाना चाहिए। हॉग्स का मूलभूत मनोवैज्ञानिक तथ्य यह है कि प्रत्येक उदीपन जीवनी शक्ति पर या तो अनुकूल प्रभाव डालता है या प्रतिकूल। यदि प्रभाव अनुकूल है तो प्राणी इस अनुकूल प्रभाव को ग्रहण करने के लिए उपयुक्त ढंग से प्रतिचार करता है। यदि प्रभाव प्रतिकूल है तो प्राणी प्रतिचार नहीं करता और वह ऐसा कार्य करता है जिससे कि हानिप्रद प्रभाव से बचा जा सके। सम्पूर्ण व्यवहार के मूल में नियम यह है कि प्राणी अपनी जीवनी शक्ति को कायम रखने और बढ़ाने के लिए सर्वद्व प्रयत्नशील रहता है। संक्षेप में, सम्पूर्ण व्यवहार के मूल में मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त—भाररक्षा का उद्देश्य मनुष्य के जैविक अस्तित्व को कायम रखना है। जो चीज इस काम में सहायता देती है वह अच्छी है और जो सहायता नहीं देती वह बुरी है।

हॉग्स को यह स्पष्ट भासता था कि भाररक्षा का सिद्धान्त इतना भासान नहीं था जैसा कि यह अब तक माना गया है। जीवन एक ऐसा भवकाश नहीं है जिसमें साध्य को एक बार में ही हमेशा के लिए प्राप्त कर लिया जाये। जीवन में भाररक्षा के साधनों की पग-पग पर खोज करनी पड़ती है। चूंकि सुरक्षा के साधन कम हैं, इसलिए जीवन सधरं घनस्त है। मानव प्रकृति की मूल आवश्यकता सुरक्षा की इच्छा है। इस इच्छा को शक्ति की इच्छा से पूर्य नहीं किया जा सकता। हमें आज सुरक्षा की जितनी भावना है, उसे निरर्थक प्रति सशयन करने की जरूरत है।

“सम्पूर्ण मानव जाति शक्ति की शरवत और अविश्रान्त इच्छा से प्रेरित है। इस लालसा का अन्त मृत्यु के साथ ही होता है। इसका कारण यह नहीं है कि मनुष्य के पास इस समय जितनी शक्ति है वह उसमें अधिक शक्ति चाहता है या उसका कुछ कम शक्ति से काम नहीं चल सकता। इसका कारण यह है कि मनुष्य के पास इस समय जैविक के जो साधन हैं और जो शक्ति है, बिना और अधिक प्राप्त किये हुए उसकी रक्षा का आशयन नहीं होता।”

इसलिए, मनुष्य को निरन्तर सुरक्षा की जरूरत है। इसका अभिप्राय यह है कि उसे हर तरह की शक्ति चाहिए, उसे धन चाहिए, पद चाहिए, सम्मान चाहिए, ये सारी चीजें उस अपरिहार्य अभाव को रोकती हैं जो एक न एक दिन घन में हर मनुष्य के ऊपर आता है। इसके साधन मूर्त हो सकते हैं : मूर्त साधनों को हॉग्स

ने लान कहा है। अथवा इसके साधन भ्रमूर्त्त हो सकते हैं, भ्रमूर्त्त साधनों को हॉन्स ने गौरव कहा है। लेकिन दोनों का मूल्य एक ही है।

मानव अभिप्रेरणामो के इस विवरण के पश्चात् हॉन्स ने समाज से बाहर मनुष्य की भवस्था का वर्णन किया है। इस भवस्था में मनुष्य के सामने मुख्य लक्ष्य अपनी सुरक्षा का अथवा अपनी शक्ति का होता है। उसके लिए दूसरे मनुष्यों का उसी सीमा तक गृहत्व है जहाँ तक वे इस पर असर डालते हैं। चूँकि शक्ति और बुद्धिमत्ता में सभी मनुष्य प्रायः बराबर हैं, इसलिए जब तक उनके व्यवहार पर नियन्त्रण रखने के लिए कोई नागरिक शक्ति न हो तब तक हर मनुष्य की हर मनुष्य के साथ लड़ाई है। इस तरह की स्थिति सम्यता के प्रतिकूल है। इस स्थिति में उद्योग धर्म, नी-बहन, वास्त, शिल्प कला तथा साहित्य किसी की भी उन्नति नहीं हो सकती। इस भवस्था में मनुष्य का जीवन एकान्त, निर्धन, घृणित, जगली और अल्पकालीन होता है। इस भवस्था में न न्याय होता है और न अन्याय, न उचित होता है और न अनुचित। इस भवस्था में जीवन का नियम सिर्फ यह है कि मनुष्य जो कुछ प्राप्त कर सकता है उसे प्राप्त कर ले और उसे जब तक अपने पास रख सकता है उसे अपने पास रख ले। हॉन्स का विचार था कि जगली व्यक्तियों का जीवन इसी तरह का रहा होगा। लेकिन, हॉन्स को अपने विवरण की ऐतिहासिक शुद्धि का विशेष ध्यान नहीं है। उसका उद्देश्य इतिहास नहीं बल्कि विश्लेषण है।

### बुद्धिसंगत आत्मरक्षा

#### (Rational Self preservation)

अभी तक हॉन्स ने अपना आधा विश्लेषण ही प्रस्तुत किया है। जीवनी शक्ति का क्षणिक उन्नयन जो मानवीय अभिलाषा का स्रोत है तथा जीवन की दीर्घता दो भिन्न वस्तुएँ हैं। हॉन्स का कहना है कि मनुष्य की प्रकृति में दो सिद्धान्त हैं—अभिलाषा और विवेक। अभिलाषा के कारण मनुष्य ऐसी सारी चीजों को हथियाना चाहता है जिसे दूसरे मनुष्य चाहते हो। परिणाम यह होता है कि मनुष्य आपस में लड़ने लगते हैं। मानव प्रकृति का दूसरा सिद्धान्त, विवेक, मनुष्य को यह सिखाता है कि वे आपसी झगड़ों को भूल जाएँ। विवेक एक प्रकार की नियामक शक्ति है जिससे कि सुरक्षा की खोज आत्मरक्षा के सामान्य सिद्धान्त का अनुसरण किए बिना ही अधिक कारगर हो जाती है। मनुष्य जल्दी-जल्दी सारी चीजों को हथियाना चाहता है। इससे विरोध पैदा होता है और मनुष्य आपस में लड़ते हैं। मनुष्य के विवेक तथा सहजवृत्ति में क्या सम्बन्ध है अथवा विवेक सहजवृत्ति पर किस तरह असर डालता है, हॉन्स ने गृह स्पष्ट नहीं किया है। हॉन्स ने प्राकृतिक शब्द का द्रुपथक प्रयोग किया है। कभी तो प्राकृतिक वह है जिसे मनुष्य सुरक्षा की दृष्टि से स्वतः करता है। इसका अभिप्राय भ्रजनशीलता और आक्रमणशीलता है। कभी प्राकृतिक का अभिप्राय वह है जो मनुष्य पूर्ण विवेक की स्थिति में और परिस्थितियों के अनुसार सुरक्षित होने के लिए करेगा।

चूँकि ये दोनों धर्म अभी तक अलग हैं इसलिए हॉब्स मनुष्य की पूर्व-सामाजिक अवस्था और सामाजिक अवस्था के बीच भेद पैदा कर देता है। समाज की स्थापना के पहले प्राकृतिक मनुष्य विलगुल विवेकहीन था। लेकिन राज्य की स्थापना करने और उसका संचालन करने में वह अपने को बड़ा बुद्धिमान् प्राणी सिद्ध कर देता है। सामाजिक होने के लिए यह जरूरी है कि मनुष्य पूर्ण रूप से अहवादी हो। लेकिन, इस तरह के अहवादी दुर्लभ होने हैं। परिणाम एक प्रकार का विरोधाभास है। यदि मनुष्य वास्तव में ऐसे जगली और सगाजविरोधी हो जैसा कि हॉब्स ने उन्हें दिखाया है तो वे शासन की स्थापना कभी नहीं कर सकते। यदि वह इतना बुद्धिमान् है कि शासन की स्थापना कर सकते हैं तो वे शासन के बिना कभी नहीं रहे होंगे। इन विरोधाभास का कारण यह है कि हॉब्स ने समाज के उद्भव का वर्णन करते समय विस्लेषणात्मक मनोविज्ञान के दो भागों में समन्वय स्थापित किया है। एक मनोवैज्ञानिक रुढ़ि के द्वारा हॉब्स ने अभिप्रेरणा को दृग रूप में चित्रित किया है मानो वह विवेकहीन हो लेकिन इसके साथ ही वह विवेक का आश्रय लेता है जिससे कि प्रेरणा का विनियमन किया जा सके—यह विनियमन ही समाज को सम्भव बनाता है। यह भेद काल्पनिक है। मानव प्रकृति में इतनी विवेकशील है और न इतनी विवेकहीन है जैसा कि हॉब्स ने प्रगट किया है।

मानव प्रकृति की जिस कच्ची सामग्री के आधार पर समाज का निर्माण होता है उसमें दो विरोधी तत्त्व हैं आदिम इच्छा और विकर्षण। समस्त प्रवृत्तियाँ और भावनाएँ इन्हीं से उत्पन्न होती हैं। विवेक का भी यही उद्गम है। विवेक के द्वारा ही मनुष्य आत्मरक्षा के कार्य में बुद्धिमत्तापूर्वक प्रवृत्त हो सकता है। विवेक का नियामक दायित्व के द्वारा ही मनुष्य अपनी जगली और एकाकी स्थिति से निकल कर सम्भ और सामाजिक स्थिति में प्रवेश करता है। यह परिवर्तन प्रकृति की विधियों के द्वारा होता है। प्रकृति की विधियाँ समाज अथवा मानवी शक्ति की दशाएँ हैं। ये विधियाँ बताती हैं कि यदि एक विवेकशील प्राणी अपनी सुरक्षा से सम्बन्धित सभी प्रश्नों के बारे में अन्य मनुष्यों के साथ अपने सम्बन्धों की समस्या पर निष्पक्षता से विचार करे तो वह क्या करेगा।

“इसलिए, प्रकृति की विधि उचित विवेक का आदेश है। वह उन वस्तुओं की निरंतर अभ्यस्त है जिन्हें जीवन की यत्न रक्षा के लिए या तो करना पड़ता है या छोड़ना पड़ता है।”<sup>1</sup>

“प्रकृति की विधि एक उपदेश या सामान्य नियम है जो विवेक के उपर आधारित है और जिसके अनुसार मनुष्य जीवन का विनाश करने वाली वस्तुओं का त्याग करता है और जीवन की रक्षा करने वाली वस्तुओं को अपनाता है।”<sup>2</sup>

मनुष्य के समस्त कार्यों का श्रोत अब भी आत्मरक्षा ही है। लेकिन आत्मरक्षा की यह भावना बड़ी सजग है और पहले से ही समस्त परिस्थितियों पर विचार कर लेती है। प्रकृति की विधियाँ ही वे सिद्धान्त हैं जिनके आधार पर हॉब्स अपने

1 De Cive, Ch. II, 1, English Works (ed. Molesworth), Vol II, p. 10

2. Leviathan, Ch. XIV

समाज का निर्माण करता है। वे बुद्धिमत्ता तथा सामाजिक नैतिकता के सिद्धान्त हैं। वे सम्यता की विधि तथा नैतिकता के मूल्यों की रचना करते हैं।

हॉम्स ने प्रकृति की विधियों के जो तीन विवरण दिए हैं, उनसे ज्ञात होता है कि उसने अपने सिद्धान्तों को क्रमबद्ध रूप देने का कभी प्रयास नहीं किया। यद्यपि हॉम्स की विस्तारण शक्ति बड़ी तीव्र थी, लेकिन वह इस कला की बारीकियों को कभी नहीं समझ सका। हॉम्स की तीनों सूचियाँ (जिनमें से एक एक का हम प्रत्येक उपर्युक्त रचना में उल्लेख कर चुके हैं) सार रूप में तो एक ही हैं लेकिन विवरण में एक ही नहीं हैं और इन तीनों ही सूचियों में कुछ ऐसे नियम हैं जिनका विशेष महत्त्व नहीं है तथा जिन्हें अधिक सामान्य नियमों के विशेष उदाहरण समझा जा सकता है। इन विभिन्न सूचियों की विस्तृत रूप से परीक्षा करना या तुलना करना आवश्यक नहीं है।

संक्षेप में हॉम्स के सिद्धान्तों का अभिप्राय यह है . शान्ति और सहयोग आत्म-रक्षा के लिए हिंसा और प्रतियोगिता की अपेक्षा अधिक महत्त्वपूर्ण हैं। शान्ति के लिए पारस्परिक विश्वास की आवश्यकता है। मनुष्य की प्रकृति ही ऐसी है कि वह अपनी सुरक्षा चाहता है। यदि मनुष्य अपनी रक्षा खुद ही करता है और उसे अपने इस प्रयत्न में अन्य किसी पक्ष से सहायता नहीं मिलती, तो उसे यह 'अधिकार' है कि वह अपने इस प्रयत्न में जो ठीक समझे, करे। यहाँ हॉम्स ने 'अधिकार' शब्द का सामाजिक ढंग से प्रयोग किया है। यहाँ 'अधिकार' शब्द किसी वैदिक अथवा नैतिक अर्थ में प्रयुक्त नहीं हुआ है। साधनों और साध्यों पर बुद्धिमत्तापूर्वक विचार करने से ज्ञात होता है कि "जहाँ तक सम्भव हो, प्रत्येक व्यक्ति को शान्ति के लिए प्रयास करना चाहिए। यहाँ 'चाहिए' का अर्थ यह है कि यदि मनुष्य इस रास्ते पर न चल कर और किसी रास्ते पर चलते हैं, तो इससे सुरक्षा नष्ट हो सकती है। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि मनुष्य को शान्ति-रक्षा का उस समय अवश्य ही प्रयत्न करना चाहिए, जब अन्य व्यक्ति भी शान्ति रक्षा के लिए प्रयत्नशील हो। जहाँ तक आत्म-रक्षा का प्रश्न है, उसे अपने पास इतनी स्वतन्त्रता रखनी चाहिए जितनी स्वतन्त्रता वह अन्य व्यक्तियों को भी देने के लिए तैयार हो।" इस नियम का मुख्य तत्त्व यह है कि आप दूसरे व्यक्तियों को उन्ही समय स्वतन्त्रता दें जब कि दूसरे व्यक्ति भी आपके स्वतन्त्रता देने के लिए तैयार हों। यदि दूसरे व्यक्ति आपके स्वतन्त्रता देने के लिए तैयार नहीं हैं, तो आपके स्वतन्त्रता देना व्यर्थ है। इसलिए, समाज की मुख्य बातें पारस्परिक विश्वास तथा सविद्याओं का पालन करना है। इसके अभाव में समाज टिक नहीं सकता। लेकिन यह तभी सम्भव है जब कि अन्य व्यक्ति भी आपके साथ समानता का व्यवहार करने के लिए तैयार हो।

इस तर्क में और इसके मनोविज्ञान में विवृति है। सब से पहले हॉम्स मनमाने ढंग से मानव प्रकृति को उन प्रतियोगी और निर्मम विशेषताओं को अलग कर देता है जो पारस्परिक विश्वास के प्रतिकूल हैं। इसके बाद वह दिखाता है कि इन विशेषताओं के अभाव पर समाज का निर्माण सम्भव नहीं है। प्राकृतिक विधि की सन्तुलना सन्तुलन को बनाए रखने का साधन है। ये दोनों तरफ मिलकर एक ऐसी

मानव-प्रकृति की सृष्टि करते हैं जो समाज का निर्माण कर सकती है। मनोवैज्ञानिक भावना के मूल में समाज के स्वप्न के बारे में एक धारणा छिपी हुई है जो अत्यधिक महत्व की है। चूँकि मनुष्य का सम्पूर्ण व्यवहार इसी उद्देश्य से प्रेरित होता है, अतः समाज को इस राध्य की निद्रि का एक साधन मात्र समझना चाहिए। हाँस एक साथ ही पूर्ण उपयोगितावादी भी था और पूर्ण व्यक्तिवादी भी। राज्य की शक्ति और विधि की सत्ता की यही सार्थकता है कि वे शक्ति की सुरक्षा में मदद देती हैं। सोम सत्ता के प्रागे इसीलिए शीघ्र भुक्त हैं क्योंकि इसका द्वारा उन्हें ज्यादा लाभ की उम्मीद होती है। इस सिद्धान्त में एक इकाई के रूप में स्वतन्त्र समाज की सत्ता नष्ट हो जाती है और उसके स्थान पर हम पाते हैं पृथक् स्वार्थों का एक जोड़। हम दगा में समाज की स्थिति एक वृद्धिम घट्ट्या की-भी रहती है। हमकी उपयोगिता सिर्फ यही है कि मनुष्य पदाथों और सेवामो का विनिमय करते हैं।

हाँस के दशों को उसके युग का सब से शान्तिकारी सिद्धान्त बनाने वाला तत्त्व उसका व्यक्तिवाद है। इसके प्रतिरिक्त उसका राजतन्त्र का समर्थन सतही है। कर्नेरेंडन का यह कहना सही है कि हाँस को इस प्रकार के तर्कों द्वारा अपने राजा-शिष्य का समर्थन करने के लिए कभी जन्म ही नहीं लेना चाहिए था। यह तर्क उस सम्पूर्ण जिण्टा और आदर-भावना को समाप्त कर देता है जिसके ऊपर राजतन्त्र आधारित है। हाँस के परम्परा की शक्ति की सुस्पष्ट तर्कबुद्धिवाद के द्वारा पहली बार तोड़ा है। राज्य संस्थाकार या लविषायन है। लेकिन, कोई भी व्यक्ति लेविषायन से न प्रेम करता है और न उसका आदर करता है। इसका मस्त्र केवल यह है कि वह उपयोगी है। यह जनसाधारण की सुरक्षा का साधन है। इस तर्क के द्वारा हाँस ने मानव प्रकृति के विषय में वह दृष्टिकोण प्रस्तुत किया है जो दो सताब्दियों की परम्परागत आर्थिक और सामाजिक संस्थाओं के पतन का परिणाम था। पुनः उसने संसेड फेयर की उस भावना को पकड़ लिया था जिसने सामाजिक चिन्तन को दो सताब्दियों तक अनुप्राणित रखा।

### प्रभुसत्ता और काल्पनिक निगम

(Sovereignty and the Fictitious Corporation)

चूँकि समाज पारस्परिक विश्वास पर निर्भर करता है, अतः अगला कदम अनिवार्य रूप से यह समझना है कि यह किस प्रकार सम्भव हो सकता है। इससे हम हाँस के प्रभुसत्ता के सिद्धान्त पर पहुँच जाते हैं। चूँकि मनुष्यो में समाजविरोधी प्रवृत्ति होती है, अतः उनसे यह उम्मीद नहीं की जा सकती कि वे एक दूसरे के अधिकारों का सम्मान करेंगे। जब तक वे ऐसा नहीं करते, उनसे यह उम्मीद करना भी उचित नहीं है कि वे एक दूसरे के अधिकारों का सम्मान करना छोड़ दें। प्रसिद्धिदाओं का पालन उसी समय हो सकता है जब कि एक प्रभावशाली शासन हो और यह शासन उन लोगों को दण्ड दे, जो उनका पालन नहीं करते।

“इसकार क बिना प्रसिद्धिदाओं केवल शब्द ही शब्द हैं और उनमें सब शासन नहीं होती कि मनुष्य उनका पालन करने को विवश हो।”

“यदि किसी बलप्रवर्ती शक्ति का भय न हो, तो शब्दों के बधन इतने कमजोर होते हैं कि वे मनुष्य की महत्त्वाकांक्षा, लोभ, क्रोध तथा अन्य उद्वेगों को निदग्धण में नहीं रख सकते।”<sup>1</sup>

सुरक्षा शासन के ऊपर निर्भर है। शासन में यह शक्ति होनी चाहिए कि वह शक्ति को बाध रख सके। भावश्यकता पड़ने पर उसे मनुष्य की सामाजिक प्रवृत्तियों का दमन करन का अधिकार होना चाहिए। मनुष्य दड के भय से ही सामाजिक व्यवहार करने के लिए विवश होते हैं। विधि का प्राधिकार उन्नी सीमा तक व्याप्त है जिस सीमा तक उसका पालन हो सक्ता है। इस दृष्टिकोण का प्रसविदाओं के पालन के विवेक के साथ नया सम्बन्ध है, यह बात स्पष्ट नहीं है। हॉम का विचार था कि मनुष्य विवेक के आधार पर एक-दूसरे के साथ मिल कर भवश्य ही रह सकते हैं, लेकिन विवेक इतना दुर्बल होता है कि वह साधारण मनुष्य के लोभ को अक्रुश में नहीं रख सकता। संक्षेप में, उसके मिथ्यान्त ने शासन को बल के साथ समीकृत किया है। बल का चाहे प्रयोग किया जाए या नहीं, वह पृष्ठभूमि में भवश्य रहना चाहिए।

बल का औचित्य सिद्ध करने के लिए हॉम ने सविदा की पुरानी पद्धति का सहारा लिया। तथापि, उमने इस सविदा को शासन के ऊपर लागू नहीं किया। इसने इस सविदा को व्यवितियों के बीच ही लागू किया। इस सविदा के द्वारा सारे लोग आत्म-सहायता की भावना छोड़ देते हैं तथा अपने को एक प्रभु की अधीनता में कर देते हैं

“मैं इस आदर्श या ध्यायिका के इस मन्त्र को अधिकार देता हूँ और अपने आपको शक्ति करने के अपने अधिकार को छोड़ता हूँ, इस शर्त पर कि आप भी उमे अपना अधिकार दे दें और उसके सब भाषों का इस रूप में अधिकृत करें।” महान् दैत्य अथवा (यदि हम अधिक सम्मानजनक शब्दों का प्रयोग करें) उम मर्त्य प्रभु का इसी शक्ति से जन्म होता है। यह वही मर्त्य प्रभु है जिसकी कृपा पर, अन्त्य इतरर के धनदाया में, हमारा शक्ति तथा सुरक्षा निर्भर है।”<sup>2</sup>

चूँकि केवल प्राकृतिक शक्ति के प्रयोग का अधिकार त्यागा गया है, और “तलवार के बिना प्रसविदाएँ केवल शब्द होती हैं”, इसलिए यह केवल कहने की ही प्रसविदा है। संभवतः, यह उसके मनोविज्ञान के समाज विरोधी तत्त्व को दूर करने के लिए एक तांत्रिक कल्पना है। इसके आधार पर उसने सामाजिक सम्बन्धों में नैतिक दायित्व का समावेश किया। इससे उसने तर्क में काफी जान घाई। अभिधारण में वह कह रहा है कि मनुष्य की सहयोग की दृष्टि से ऐसा काम भी करना चाहिए जो वह पसंद नहीं करता। यदि वह ऐसा करने के लिए तय्यार नहीं होगा, तो उमे और भी अधिकार परिणाम देखने होंगे। हॉम के दर्शन में दायित्व का भाव और किसी रूप में नहीं है।

इस मुद्दे पर हॉम के विचार को सविदा के स्थान पर निगम की वैधिक कल्पना के प्रयोग द्वारा सुगमता से व्यक्त किया जा सकता है। उमने डी सिवे (De Cive) नामक ग्रन्थ में यही किया है।<sup>3</sup> उसका कहना है कि भीड के न तो अधिकार हो सकते

1 *Leviathan*, Ch. XIV

2 *Ibid.*, Ch. XVII

3 Ch. V, VI

हैं और न वह कोई काम कर सकती है। काम केवल व्यक्ति ही कर सकते हैं। इस निष्कर्ष का आधार यह है कि कोई भी सामूहिक मर्यादा कृत्रिम होती है। फलतः जब यह कहा जाता है कि मनुष्यों का कोई समाज सामूहिक रूप से कार्य कर रहा है, तब इसका यह अभिप्राय होता है कि व्यक्ति सम्पूर्ण समुदाय की ओर से उनके विश्वास प्राप्त प्रतिनिधि के नाते कार्य कर रहा है। जब तक ऐसा कोई प्रतिनिधि न हो, तब तक समुदाय की कोई सामूहिक सत्ता नहीं होती। इसलिए, यदि हॉम्स की मूल धारणाएँ स्वीकार की जाएँ, तो निगम का निर्माण सम्मति के द्वारा नहीं प्रत्युत् 'मर्त्य' के द्वारा होना है। 'मर्त्य' का अभिप्राय यह है कि सारे व्यक्ति अपनी इच्छाओं को एक व्यक्ति की इच्छा के बराबर कर दें। वास्तव में निगम कोई सामूहिक मर्यादा नहीं है प्रत्युत् वह एक व्यक्ति है। वह उसका अभिप्रेता भयवा संचालक है। उसकी इच्छा समस्त व्यक्तियों की इच्छा मानी जाती है। इस सादृश्य के आधार पर यह निष्कर्ष निकलता है कि समाज वास्तव में एक कल्पना है। व्यवहार में इसका अभिप्राय केवल प्रभुसत्ता सम्पन्न व्यक्ति होता है। जब तक प्रभुसत्ता सम्पन्न व्यक्ति नहीं होता, तब तक समाज भी नहीं बनता। हॉम्स ने यह सिद्धान्त निरन्तर ही समस्त निगमों के ऊपर लागू किया है। अन्य कोई सिद्धान्त निगमों को पूरा राज्य नहीं बनाता। वे प्राकृतिक मनुष्य की शक्तों में कीड़ों की तरह पड़े रहते हैं। राज्य की अनुपमता सिर्फ इस बात में है कि उससे बंध कर कोई सत्ता नहीं होती। अन्य निगम उसकी अनुमति से ही रहते हैं।

### काल्पनिक निगम के निष्कर्ष

#### (Deductions from the Fictitious Corporation)

इस आधार पर हॉम्स के कुछ सबसे महत्वपूर्ण निष्कर्ष निम्नलिखित हैं। समाज तथा राज्य के बीच कोई भेद मानना भ्रम है। इसी प्रकार राज्य और उसके शासन के बीच भी कोई भेद नहीं माना जा सकता। जब तक कोई मूल शासन न हो, जब तक अपनी इच्छा को लागू करने की दृष्टि से सम्पन्न कोई व्यक्ति न हो, तब तक न राज्य होता है और न समाज होता है, प्रत्युत् एक 'प्रधानहीन' भीड़ होती है। हॉम्स का इस मत में जितना दृढ़ विश्वास है, उतना अन्य किसी लेखक का नहीं रहा है। इसका यह भी निष्कर्ष निकलना है कि विधि तथा भावनाओं का भेद भ्रम है। इसका कारण यह है कि समाज की केवल एक आवाज होती है जिससे वह बोल सकता है और उसकी केवल एक ही इच्छा होती है जिसे वह लागू कर सकता है। यह आवाज और यह इच्छा सत्ताधारी व्यक्ति की है जो समाज का निर्माण करता है। हॉम्स ने अपने प्रभु को ठीक ही 'मर्त्य देवता' कहा है और उसके हाथ में तनवार तथा धर्म की प्रतीक छड़ी दोनों ही दे रखी हैं।

निगमात्मक संस्थाओं का यह सिद्धान्त हॉम्स के निरंकुशतावाद के ऊपर भी लागू होता है। हॉम्स की दृष्टि में निरंकुश दमन और पूर्ण शराजकता, सर्वशक्ति-सम्पन्न शासक और समाजहीनता इन दोनों के बीच कोई विवरूप नहीं है। किसी भी सामाजिक संस्था का अस्तित्व उसकी सविहित सत्ताओं के माध्यम से ही हो सकता है। उसके सदस्यों को भी जो भी अधिकार मिलते हैं, केवल प्रत्यायोजन के द्वारा।



इस सिद्धान्त के अनुसार सम्पूर्ण सामाजिक सत्ता शासक में केन्द्रित होनी चाहिए। विधि और धाचर केवल उसकी इच्छा हैं। उसकी सत्ता असोमित होती है। यदि वह सीमित भी होती है, तो केवल उसकी शक्ति के द्वारा। इसका कारण यह है कि उसकी सत्ता के प्रतिरिक्त अन्य कोई सत्ता केवल उसकी अनुमति के द्वारा ही होती है। यह भी स्पष्ट है कि प्रभुसत्ता दिखाई नहीं देती और उसे काटा नहीं जा सकता। इसका कारण यह है कि या तो उसकी सत्ता को स्वीकार किया जाता है और राज्य का अस्तित्व होता है और या राज्य को अतिज्ञात नहीं किया जाता और अराजकता रहती है। शासन को सम्पूर्ण महत्त्वपूर्ण शक्तियाँ—उदाहरण के लिए विधि-निर्माण, न्याय व्यवस्था, बल का प्रयोग, निम्न प्रशासनिक इकाइयों का संगठन—प्रभु में ही निहित होती हैं। बोरदा ने प्रभुसत्ता के ऊपर जो मर्यादाएँ आरोपित कर रखी थी, हॉब्स ने उसे उनसे बलकुल मुक्त कर दिया। लेकिन उसकी वियुक्तियों का वास्तविक राजनैतिक शक्तियों से कोई सम्बन्ध नहीं है। उसका सिद्धान्त विद्युद् रूप से तार्किक विदलेपण पर निर्भर था।

हॉब्स के प्रभुसत्ता सिद्धान्त का एक पक्ष और था। हॉब्स ने इस पक्ष पर जोर कम दिया है लेकिन वह इसकी ओर से बिलकुल उदासीन नहीं था। उसका कहना था कि विवादास्पद प्रयोजनों के लिए सत्ता का विरोध कदापि उचित नहीं होता क्योंकि इसके भीचिर्य के लिए सत्ता का अनुमोदन आवश्यक होता है। लेकिन, इस सम्बन्ध में यह स्मरणीय है कि प्रजाजन सुरक्षा के लिए ही शासन के अधीन होते हैं। यदि शासन सुरक्षा प्रदान नहीं कर सकता, तो शासन का विरोध अवश्यम्भासी हो जाता है। शासन के पक्ष में एक मात्र तर्क यह है कि उसे शासन करना चाहिए। यदि विरोध सफल हो जाता है और प्रभु के हाथ से उसकी शक्ति निकल जाती है, तो प्रभु सम्भवे प्रभु नहीं रहता और उसके प्रजाजन प्रजाजन नहीं रहते। इस अवस्था में प्रजाजन अपनी रक्षा खुद ही करने के लिए विवश हो जाते हैं। वे एक नये प्रभु की धाजा का पालन करने के लिए तय्यार हो सकते हैं जो उनकी रक्षा कर सके। हॉब्स के सिद्धान्त में शक्तिविहीन वैधता (legitimacy) के लिए कोई अवकाश नहीं था। इससे राजतन्त्रवादी प्रसन्न नहीं थे। हॉब्स ने अपने सिद्धान्त को लेवियाथन में सबसे अधिक स्पष्टता के साथ व्यक्त किया है। उसकी राजनीति सम्बन्धी पुस्तकों में यही एक ऐसी पुस्तक है जो उमने चार्ल्स के प्रारणदण्ड के बाद लिखी थी और उस समय लिखी थी जब वह, जैसा कि क्लैरेंडन (Clarendon) ने कहा है "घर जाने का इच्छुक था"। लेकिन यह सदा ही उसके सिद्धान्तों का एक स्पष्ट निष्कर्ष था और उमने डी सिचे में इसका उल्लेख किया था। उपयोगितावादी दृष्टि से शासन—कोई भी शासन—निरकुशता से बेहतर होता है; उमका विचार था कि राजतन्त्रात्मक शासन अन्य किसी शासन-प्रणाली में श्रेयस्कर होता है, लेकिन यह सिद्धान्त ऐसे किसी भी शासन के ऊपर लागू हो सकता है जो शान्ति और व्यवस्था बनाए रख सके। बाद के विचारकों ने इस सिद्धान्त को गणतन्त्रीय अथवा ससदीय शासन-प्रणाली के ऊपर लागू किया और इसमें उन्हें कोई कठिनाई नहीं हुई।

चूँकि शासन का मूलतत्त्व प्रभुसत्ता का प्रयोग है, इसलिए बोदा की भाँति ही हॉम्स ने भी विभिन्न शासन-प्रणालियों का अन्तर, प्रभुसत्ता कहीं निवास करते है, इस पर आधारित माना है। हॉम्स की विचारधारा में विवृत शासन प्रणालियों के लिए कोई स्थान नहीं है। लोग अत्याचारी शासन अथवा अल्पतन्त्रात्मक शासन को विवृत शासन प्रणालियाँ केवल इसलिए मानते हैं क्योंकि वे शक्ति के प्रयोग को पसंद नहीं करते। चूँकि वे राजतन्त्र को पसंद करते हैं अतः वे इनके सम्बन्ध में प्रशंसात्मक शब्दों का प्रयोग करते हैं। चाहे कौँसा भी शासन क्यों न हो, उसमें कहीं न कहीं प्रभुसत्ता अवश्य रहती है। प्रश्न सिर्फ यह है कि यह प्रभुसत्ता किस के पास है। यही वजह है कि हॉम्स के दर्शन में मिश्रित अथवा सीमित शासन प्रणाली नहीं है क्योंकि प्रभुसत्ता अविभाज्य है। कोई न कोई व्यक्ति ऐसा अवश्य होना चाहिए जो अन्तिम निर्णय करता हो और जो ऐसा कर सकता है, वही प्रभु है। हॉम्स ने धारण किया है कि वे सभी शासन जो व्यवस्था कायम रखते हैं, अन्त में एक ही चीज पर धा जाते हैं। इससे ज्ञात हो जाता है कि एक जन्मजात उपयोगितावादी क्रान्तिकारी युग की भावना में प्रवेश करने में किस प्रकार असमर्थ था। राजनैतिक साहित्य में इन प्रकार का अन्य कोई उदाहरण नहीं मिलता। उसे अधिक न्याय और अधिक अधिकार की धारणा केवल बौद्धिक भ्रम मान्य पड़ती थी। हॉम्स के विचार से यदि लोग अत्याचारी शासन का विरोध करते हैं, तो इसका केवल यह अभिप्राय है कि वे सत्ता के एक विरोध प्रयोग को पसंद नहीं करते। इसके विपरीत यदि लोगों में स्वतन्त्रता के प्रति उत्साह है, तो इसका अभिप्राय केवल यह है कि वे या तो भावनात्मक उद्वेग का परिचय दे रहे हैं या पातल रच रहे हैं। हॉम्स ने अपने बेहेमोथ (Behemoth) नामक ग्रन्थ में गृहयुद्धों का जो विवरण दिया है, उससे ज्ञात होता है कि ये गृहयुद्ध किसी सैतानी और बुद्धिहीन दिमागों की उपज थे। उसने राजनैतिक दर्शन की स्पष्टता का राजनीति में मानव प्रकृति के प्रभाव को समझने से कोई सम्बन्ध नहीं है।

प्रभुसत्ता के सिद्धान्त से अगला बंदम नागरिक विधि के सिद्धान्त का है। अभाषाय की दृष्टि से विधि "उस व्यक्ति का आदेश है जिसमें अपने आदेश का पालन कराने की शक्ति होती है।" उसी दृष्टि में विधि का अर्थ शासन सत्ता की ओर से प्रचलित के नियम अथवा शासन की ओर से व्यक्त की गई वह इच्छा है जो नागरिक की सही और शलत का विवेक कराती है।" हॉम्स ने नागरिक विधि और प्राकृतिक विधि में भेद माना है। नागरिक विधि तो प्रभुसत्ता का आदेश है जिसे बलपूर्वक लागू किया जा सकता है लेकिन प्राकृतिक विधि विवेक का आदेश है। प्राकृतिक विधि का केवल आलंकारिक महत्त्व है। नागरिक विधि का मूलतत्त्व यह है कि उमम आदेश का अथवा बलप्रयोग का भाव निहित है। हॉम्स के मत से ससदशो तथा कोक जैसे सामान्य विधिदेताओं की स्थिति में यही भ्रम है। ससदश समझते हैं कि प्रतिनिधिक सत्ता की सङ्गति में कुछ गुण हैं और सामान्य विधि के

भाषायों का विचार है कि प्रथा में कुछ बंधता है। वस्तुस्थिति यह है कि बसप्रयोग करने वाली शक्ति ही विधि को बंधनकारी बनाती है। विधि उन्हीं की है जिसके हाथ में शक्ति है। सत्तासम्पन्न व्यक्ति प्रथा को जारी रखने दे सकता है लेकिन उनकी शक्ति स्वीकृति ही प्रथा को विधि की शक्ति देती है। कौक का यह प्रथ-विद्वान्म नितान्त मूर्खतापूर्ण है कि सामान्य विधि का अपना विवेक होता है। इसी प्रकार, प्रभु समक्ष में राय ले सकता है और मसद् को विधियाँ बनाने की आज्ञा दे सकता है लेकिन ये विधियाँ का वास्तविक रूप तभी धारण करती हैं जब कि उनका पालन होता है। हाँ, यह मानता है कि विधि का पालन राजा के नाम से होता है लेकिन उसका सिद्धान्त मसद् की प्रभुसत्ता के विरुद्ध भी नहीं है। शर्त सिर्फ यह है कि मसद् विधि का पालन भी करती हो और उसका प्रशासन तथा क्रियान्वी-करण भी। हाँस का यह मोक्षता गलत था कि वह निरंकुश राजतन्त्र का समर्थन कर सकता है। लेकिन उसका यह विश्वास गलत नहीं था कि किसी न किसी रूप में केन्द्रीकृत सत्ता आधुनिक राज्यों का प्रमुख लक्षण है।

चूंकि प्रकृति की विधियाँ उन विवेकपूर्ण सिद्धान्तों का ही निरूपण करती हैं जिनके आधार पर किसी राज्य का निर्माण किया जा सकता है, अतः वे प्रभु की शक्ति पर मर्यादाएँ नहीं हैं। हाँ न का नकं बक्तवास मान्य पड़ता है, लेकिन उसके पीछे कुछ तर्क हैं। उनका कहना है कि कोई भी नागरिक विधि प्राकृतिक विधि के प्रतिकूल नहीं हो सकती। सम्पत्ति प्राकृतिक अधिकार हो सकती है लेकिन नागरिक विधि सम्पत्ति की व्याख्या कर सकती है। यदि कोई विशिष्ट अधिकार समाप्त हो जाता है, तो फिर वह सम्पत्ति नहीं रहता और तदनन्तर वह प्राकृतिक विधि में शामिल नहीं किया जा सकता। प्रभु के ऊपर अकुश प्राकृतिक विधि का नहीं, प्रत्युत उसके प्रजाजनों की शक्ति का है। हाँस के प्रभु को एक शर्त का सामना करना पड़ता है, किसी सिद्धान्त का नहीं। लेकिन नागरिक विधि के ऊपर उसके अपने क्षेत्र में कोई अकुश नहीं है। हाँस के हाथों में योदाँ की सर्वप्रधानिक विधि की वह संकल्पना जो प्रभु की शक्ति को नियंत्रित करती है, विलकुल समाप्त हो गई है।

### राज्य और चर्च

#### (The State and the Church)

मार्सिलियो ऑफ पाडुआ (Marsilio of Padua) ने आध्यात्मिक तथा लौकिक शक्तियों को एक दूसरे से पृथक् कर दिया था। उसके इस कार्य के द्वारा चर्च की नागरिक शासन की अधीनता में रखने की प्रक्रिया आरम्भ हो गई थी। हाँस ने इन प्रक्रिया को पूरा किया और चर्च को पूरी तरह से नागरिक शक्ति की अधीनता में कर दिया। हाँस पूरी तरह से भौतिकवादी था और उसके लिए आध्यात्मिक सत्ता केवल भूत, एक काल्पनिक वस्तु थी। वह यह नहीं कहता कि अनुभूति नहीं होने की प्रथा आध्यात्मिक सत्य नहीं होते। लेकिन, उसका स्पष्ट मत है कि उनके बारे में कुछ कहा नहीं जा सकता।

"यदि रोमन प्राइमरी शास्यप्रद शक्ति को मटक जाते हैं, तो इनसे नये लान होता

है। यहाँ शिवी धर्म के रहस्यों की दे। यदि उनका सर्वत्र विद्या सत्ता है तो अपने उन्हें कोर लाभ नहीं होता।<sup>111</sup>

हॉब्स का विचार था कि अधोनिर्णय प्रत्युपाय म विद्वानग करना एक ऐसी गलती है जिसे हमने भरस्तु ने ग्रहण किया है और जिसका प्रचार धमाचार्यों ने अपने लाभ के लिए किया है। इस गलती का दूसरा पक्ष यह है कि चर्च का ईश्वर का राज्य मान लिया जाता है और उसे राज्य के प्रतिनिधन सत्ता प्रदान की जाती है। हॉब्स का ध्य भी यह विद्वानग है कि धर्म को लागू नहीं किया जा सकता लेकिन धर्म की घोषणा एक बाहरी चीज है, इसलिए यह विधि के क्षेत्र म प्राप्ती है। जहाँ तक धर्म की स्वतन्त्रता के बाहरी परिणाम निक्सत हैं, उसने ऊपर राज्य का प्रकुश रचना प्रावश्यक है। यदि धार्मिक विधि निषेधो, धार्मिक पुस्तको के सिद्धान्तो, समतत्त्व और चर्च-दासन को कोई सत्ता प्राप्त होती है, तो वह प्रभु के द्वारा प्राधिवृत होती है। धूमि धार्मिक विधि का कोई वस्तुपरक मानक नहीं है, धत किसी धर्म धववा उपासना-पद्धति की स्थापना प्रभु की इच्छा के ऊपर आधारित होनी चाहिए।

हॉब्स के लिए चर्च एक निगम मात्र है। किसी भी निगम की भांति उसका एक प्रधान होता चाहिए और उसका यह प्रपात प्रभु है। यह कई व्यक्तियो की एक कम्पनी है जो प्रभु के व्यक्तियो मे समुक्त होती है। इसलिए, वह स्वयं राज्य से भिन्न होती है। लौकिक तथा धार्मिक दासन समरूप हैं। मासिलियो की भांति हॉब्स का भी यह विचार है कि चर्च का काम शिक्षा देना है। लेकिन, उसने यह बात और जोड़ दी है कि कोई भी शिक्षण उस समय तक विधिवगत नहीं होता जब तक कि प्रभु उसे प्रमाणित न कर दे। धर्म बहिष्कार प्रपवा चर्च की ओर से दिया जाने वाला धय कोई दण्ड प्रभु की सत्ता से ही आरोपित होता है। इसी आधार पर हॉब्स का कहना है कि धर्मो विधि और मानवी विधि म कोई विग्रह नहीं हो सकता। चाहे किसी भी दृष्टि से दखा जाए, धर्म पूरी तरह से विधि तथा दासन के नियन्त्रण मे है। हॉब्स के चिंतन म धर्म का विरोध महत्व नहीं था। उसने धर्म को रोकियावेली की प्रपेक्षा कम र्भनिक गरिमा प्रदान की है। राजनैतिक स्वतन्त्रता की भांति ही धार्मिक स्वतन्त्रता भी हॉब्स को केवल धार्मिक विधम ही मालूम पडी होगी और वह वास्तविक धार्मिक विधवातो से बिलकुल अपरिचित रहा होगा। इसके बावजूद, धार्मिक प्रश्नो ने उसमे राजनैतिक दृष्टिकोण पर व्यापक प्रभाव डाला था। लेविथानन का भाधा हिरसा इन्हीं प्रश्नों से भरा पडा है। इस दृष्टि से इंगलैंड के राजनैतिक चिंतन ने १६५० और १७०० के बीच मे तीव्र उन्नति की थी। हॉब्स के चरलीस वर्ष बाद लॉक ने लिखा था। उसने राजनैतिक और धार्मिक प्रश्नो को हॉब्स की प्रपेक्षा अधिक गहराई से प्रलग कर दिया था।

### हॉब्स का व्यक्तिवाद

(Hobbes' Individualism)

इंगलैंड के गृहयुद्धो के युग म जिन राजनैतिक दर्शनों का जन्म हुआ था, उनम हॉब्स का राजनैतिक दर्शन सबसे भव्य और गौरवपूर्ण है। हॉब्स के तक

बिलकुल स्पष्ट है। उसने जिन मूल धारणाओं को प्रारम्भ में स्वीकार किया था, उन धारणाओं का अन्त तक निर्वाह किया। हॉब्स का राजनीतिक दर्शन यथायं परक राजनीतिक निरीक्षण पर आधारित नहीं है। मनुष्य के नागरिक जीवन में प्रेरक तत्त्व क्या रहते हैं, हॉब्स इनसे पूरी तरह परिचित नहीं था। उसने अपने सम-सामयिकों के चरित्रों की जो व्याख्या दी है, वह भी अधिकतर भ्रमकारिक है। उसका मनोविज्ञान भी निरीक्षण पर आधारित नहीं है। वह इस बात का विवरण नहीं था कि मनुष्य वास्तव में क्या है, प्रत्युत इस बात का विवरण था कि सामान्य सिद्धान्तों को ध्यान में रखते हुए मनुष्य को कैसा होना चाहिए। हॉब्स के लिए विज्ञान का महो अभिप्राय था—सरल-सरल वस्तुओं के आधार पर जटिल वस्तुओं का निर्माण। इसका सर्वश्रेष्ठ उदाहरण ज्यामिति है। इस दृष्टिकोण का परिणाम यह हुआ कि हॉब्स ने शासन को पूरी तरह से लौकिक और उपयोगितावादी माना। शासन का महत्त्व केवल इस बात पर निर्भर है कि वह क्या कार्य करता है। चूंकि शासन का विकल्प अराजकता है, अतः इसमें कोई सदेह नहीं है कि उपयोगितावादी क्या चुनेगा। इस चुनाव में भावना का कोई स्थान नहीं है। शासन के लाभ बिलकुल ठोस हैं और वे व्यक्तियों को ठोस तरीके से प्राप्त होना चाहिए—शान्ति, सुविधा, सुरक्षा और सम्पत्ति का रूप में। यहाँ एकमात्र ऐसा आधार है जिसके ऊपर शासन निर्भर है अथवा उसका औचित्य है। सार्वजनिक इच्छा की भांति ही सामान्य अथवा सार्वजनिक हित केवल कल्पना की वस्तु है। केवल व्यक्ति ही अपने जीवन साधनों के लिए रहना और सुरक्षण का उपभोग करना चाहता है।

हॉब्स के चिन्तन में व्यक्तिवाद का तत्त्व पूर्ण रूप से भाषणिक है। इस दृष्टि से हॉब्स ने आगामी युग का संकेत अच्छी तरह से समझ लिया था। उसके दो शताब्दियों बाद तक अधिकांश विचारकों को स्वयं उदासीनता की अपेक्षा वही अधिक प्रेरक तत्त्व लगा था। वे किसी सामूहिक कार्यवाही की अपेक्षा प्रबुद्ध स्वयं के आधार पर सामाजिक बुराइयों को अधिक घासानो से दूर कर सकते थे। हॉब्स का नाम प्रभु की निरंकुश शक्ति के सिद्धान्त के साथ विशेष रूप से जुड़ा है। यह सिद्धान्त उसके व्यक्तिवाद का ही एक पूर्व तत्त्व है। हॉब्स के दर्शन में एक मूर्त उच्च मानव के प्रतिरिक्त, जिसकी आज्ञा का मनुष्य पालन करते हैं और जो आवश्यकता पड़ने पर अपनी आज्ञा या पालन करा सकता है, अल्प संख्य केवल व्यक्ति हैं, और ऐसे व्यक्ति हैं जो केवल अपने स्वार्थों से प्रेरित हैं।

हॉब्स की विचारधारा में व्यक्ति बिलकुल अलग-अलग इकाइयाँ हैं और राज्य बाहर की एक शक्ति है जो उन्हें एकता के सूत्र में प्रथित रखती है और उनके समान स्वार्थों में सामंजस्य स्थापित करती है। विविध प्रकार के सघ नष्ट हो जाते हैं। यदि वे रहते हैं तो बहुत ही सखी के साथ। इसका कारण उनके घरे में यह सदेह है कि वे राज्य की शक्ति को चुनौती दे सकते हैं। यह उस युग में सर्वथा स्वाभाविक भी था जिसमें आर्थिक तथा राजनीतिक जीवन की अनेक परम्परागत समस्याएँ नष्ट हो जा रही थीं और जिनमें अनेक शक्तिशाली राज्यों का उदय हुआ था—इन राज्यों में विधि का निर्माण एक प्रमुख गतिविधि थी।

ये दो प्रवृत्तियाँ—संघिक ताकत की वृद्धि और स्वार्थ की जीवन का प्रमुख उद्देश्य मानना—साधुनिक काल में सबसे प्रथम व्यापक रही हैं। होम्स ने इन प्रवृत्तियों को अपने दर्शन का आधार बनाया और उनका अत्यन्त ताकत की रीति से प्रतिपादन किया। यही है उसकी सांघिक घनदृष्टि और राजनीतिक विचारक के रूप में उसकी महत्ता।

### Selected Bibliography

*Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature* By Frithof Brandt, London 1928

*Thomas Hobbes as Philosopher, Publicist and Man of Letters* By George E. G. Catlin Oxford, 1922

*English Political Philosophy from Hobbes to Maine.* By W Graham New York, 1900

*The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries* Ed F J. C Hearnshaw London, 1926. Ch. VII.

*Hobbes und die Staatsphilosophie* By Richard Honigswald Munich, 1924.

*Hobbes* By John Laird London, 1934

"Hobbes and Hobbism" By Sterling Lampercht In *American Political Science Review*, Vol. XXXIV. (1940), p 31.

*The Political Philosophy of Hobbes* By Leo Strauss Trans from the German manuscript by Elsa M. Sinclair. Oxford 1936

*Thomas Hobbes, der Mann und der Denker* By Ferdinand Tönnies. Second edition Stuttgart, 1922.

1. La pensée et l'influence de Th. Hobbes', *Archives de Philosophie*. Vol. XII, Cahier II, Paris, 1936.

## उग्रतावादी और साम्यवादी

### (Radicals And Communists)

ज्ञान का राजनीतिक दर्शन मुख्यतः विद्वत्ता अथवा विज्ञान में सम्बन्धित था। यद्यपि उग्रता उद्देश्य घटनाक्रम को राजतन्त्रवादियों के पक्ष में मोड़ना था, लेकिन उग्रता ऐसा कोई प्रभाव नहीं हुआ। उग्रता परम्परागत निष्ठाओं का नष्ट कर दिया और प्रबुद्ध अहंकार पर आदर्श प्रस्तुत किया। इस दृष्टि से उग्रता उग्रतावादी उदारवाद को जनता प्रोत्साहन दिया, जितना मजहबी शताब्दी की व्यावहारिक राजनीति को देना हुआ सम्भव नहीं दिगार्द उता था। इसके साथ ही हॉब्स ने अपने दर्शन में उग्रतावादी व्यक्तिवाद को स्थान दिया था। इस उग्रतावादी व्यक्तिवाद की एक शक्ति गृह-युद्ध के समय उत्पन्न होने वाले वामपक्षी लान्छन में दिगार्द देनी है। इसका कारण यह नहीं था कि उग्रतावादियों ने हॉब्स से कुछ शिक्षा ग्रहण की थी। इसका कारण केवल यह था कि वे दोनों ही ऐसा सामाजिक और बौद्धिक परिवर्तन चाहते थे जो दस तथा तात्कालिक हितों के परे हो। परम्परागत सम्प्राण नष्ट हो गई थी और इसके कारण अधिक दनात्र पैदा हो गया था। ये बातें सिद्धान्त नहीं थी, प्रत्युत् तथ्य थीं। हॉब्स के तर्कों ने अग्रवाद को सामाजिक दर्शन के एक तत्त्व के रूप में बदल दिया था, लेकिन वे परिस्थितियाँ जिन्होंने व्यक्तिवाद को एक अपरिहार्य तत्त्व बना दिया, अपने अधिकार से भी डटी हुई थी। यह विरवास कि सामाजिक और राजनीतिक सम्प्राण समीलिए सार्वत्र होतो है कि वे व्यक्तिगत स्वार्थों की रक्षा करतो है और व्यक्तिगत अधिकारों को कायम रखतो है कुछ ऐसी परिस्थितियों के दबाव में उत्पन्न हुआ जो पहले तो मजहबी शताब्दी के बीच में इंग्लैण्ड में प्रबल हुआ, लेकिन जो आगे भी बला तथा आगे की दो शताब्दियों में अधिक प्रभावी हो गया।

इंग्लैण्ड के गृह-युद्ध का एक महत्त्वपूर्ण भाग यह था कि इसमें सार्वजनिक स्वार्थों ने पुरजार भाग लिया था। वे लोकमत के पहले उदाहरण हैं जिन्होंने राजनीति पर असर डाला। इस बाल में जिग विवादास्पद साहित्य का निर्माण हुआ, उसका परिमाण विशाल है। फ्रांस में धार्मिक युद्धों के समय जिस साहित्य की रचना हुई थी, यह साहित्य

उससे अधिक है।<sup>1</sup> यह चर्चा अधिकारा में दारानिक थी। इसमें सामान्य रूप से धार्मिक और नैतिक विचारों का तथा शासन के ऊपर उनके प्रयोग के बारे में विवेचन किया गया था। इसमें आरोप लगाये गये थे, सविधान की चर्चा की गई थी, धार्मिक सहिष्णुता के पक्ष और विपक्ष में तर्क पेश किये गये थे, चर्च के शासन का विरोध और समर्थन किया गया था तथा नागरिक मता के साथ उसके सम्बन्ध की परीक्षा की गयी थी, नागरिक स्वतन्त्रता के प्रत्येक प्रकार का स्वीकार और अस्वीकार किया गया था और एक-एक करके ऐसी समस्त राजनैतिक पद्धतियों का सुझाव दिया गया था जिन्हें उस समय के बाद से आज तक लोकतन्त्रान्तरक शासन आजमाता आ रहा है। यह पैम्फलेट-वाद-विवाद मार्बर्जनिक् राजनीतिक शिक्षा में पहला प्रयोग था जिसमें प्रिंटिंग प्रेस को भी काम में लाया गया था और उसे लोकतन्त्रात्मक शासन का एक अंग समझा गया था। यद्यपि उस समय प्रस्तुत किये गये समस्त विचार बड़े अस्पष्ट और अव्यवस्थित थे, लेकिन उन्होंने जनसाधारण में राजनीतिक चेतना का प्रचार किया। अप्रेजों में जिन विचारों और भावनाओं का प्रसार हुआ, उनसे चाह कोई तात्कालिक प्रयोजन सिद्ध न हुआ हो, लेकिन भविष्य की दृष्टि से वे बड़े उपयोगी सिद्ध हुए।

लोकप्रिय राजनीतिक चिन्तन के इन आन्दोलनों में सब से रोचक और महत्वपूर्ण आन्दोलन लोकतन्त्रात्मक उग्रतावाद (Democratic Radicalism) का था। यह आन्दोलन लेबलर्स नामक समुदाय के बीच उत्पन्न हुआ। धर्म के क्षेत्र में उनका सम्बन्ध डेपेंडेंट्स से था। उनकी तरह वे धार्मिक सहिष्णुता के उपासक थे। वे न तो प्रेसविटैरियन चर्च शासन चाहते थे और न एपिस्कोपल। यद्यपि इस समुदाय के सदस्यों की सख्या निश्चित नहीं थी, लेकिन १६४७ और १६५० के बीच में इस समुदाय ने एक वास्तविक राजनीतिक दल का रूप धारण किया। उनके श्रान्ति के राजनीतिक उद्देश्यों के सम्बन्ध में कुछ निश्चित विचार थे। वह सविधान में उदारतावादी तत्वों का समावेश करना चाहता था। उनकी इच्छा थी कि सविधान को कुछ सामान्य राजनीतिक विश्वासा के आधार पर गठित किया जाये। उसके ये सारे उद्देश्य विफल हो गए। लेकिन, उनमें उन विचारों तथा तर्कों का प्रतिपादन किया जो आगे चल कर अठारहवीं और उन्नीसवीं शताब्दियों में श्रान्तिकारी उदारतावाद के प्रमुख लक्षण बन गये। उनमें उदारतावाद के दो भेद किये—एक तो कम सुविधासम्पन्न आर्थिक

1 पुस्तक विक्रेता जार्ज थॉमसन ने १६४१ में लीग पार्लियामेंट के अधिवेशन और १६६१ में चार्ल्स द्वितीय के राज्याभिषेक के समय के बीच में लिखी गयी जिन पुस्तकों का एकत्रित किया था, उनकी सख्या २० हजार से अधिक है। अब ये सारी पुस्तकें ब्रिटिश म्यूजियम में रखी हैं। विलियम हेलेर की टीका *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647, 3 Vol (New York, 1934)* की पहली जिल्द में इन बारे में विवरण देविए।



घनों का उदारतावाद और दूसरे घनों का उग्रतावाद। दूसरे उदारतावाद का एक अन्य नाम द्विगवाद है।

इसी समय डिगर्स (Diggers) नामक प्रान्तिकारियों का एक अन्य वर्ग पैदा हुआ। ये लोग ट्यू लवलर्स (True Levellers) कहलाते थे। कमी-कमी इनमें तथा बृहत्तर समुदाय में भेद करना मुशकिल हो जाता था। उनकी संख्या बहुत सीमित थी। उनकी मर्याद विगिन घोषणाएँ एक ही व्यक्ति ही कर्म में निवली थीं। वह व्यक्ति था—गेरार्ड विस्टेन्ले (Gerard Winstanley)। लेकिन, उद्देश्य तथा दृष्टिकोण के विचार से वे बृहत्तर समुदाय से भिन्न थे। जहाँ लेवलर्स उप मध्यवर्गीय लोकशासन के उदाहरण थे, डिगर्स पल्पनावादी साम्यवादियों के उदाहरण थे। डिगर्स राजनीतिक गुणधर्मों का उग्र समय तक स्वरूप समझते थे जब तक कि आर्थिक पद्धति की विपरीतता का अन्त न हो जाए। लेवलर्स मध्यवर्ग के घम समुदाय सदस्य थे। इनके विपरीत डिगर्स के पास थे जिन्हें आर्थिक दबाव ने सम्पत्तिहीनता की श्रेणी में रखा कर दिया था। विस्टेन्ले ने कहा है कि “त्रय-विषय की छद्मपूर्ण कला ने उनका मान कर दिया था।” डिगर्स के दर्शन का सर्वहारा वर्ग के सामाजिक दर्शन का आदि रूप माना जा सकता है। इस अध्याय का उद्देश्य आरम्भित उग्रतावाद के इन दो रूपों की परीक्षा करना है।

### लेवलर्स

### (The Levellers)

लेवलर आन्दोलन छोटे समय तक ही चला। उसका गृह-युद्ध के एक विशिष्ट चरण में सम्बन्ध रहा था और अपने इस विशिष्ट सम्बन्ध के कारण उसे एक दल के रूप में अपने उद्देश्य की व्याख्या करने में गह्रायता मिली। १६४६ के अन्त तक चार्ल्स के खिलाफ प्रॉमवेल की सफलता ने एक राजनीतिक त्रिकोण पैदा कर दिया था। प्रान्ति की व्यवस्था के लिए इस त्रिकोण का समाधान आवश्यक था। राजा पराजित तो अवश्य हो गया था, लेकिन यह नष्ट नहीं हुआ था। यदि राजा अपने विभिन्न शत्रुओं को एक-दूसरे से लडा देता, तो वह अग्र भी उम्मीद कर सकता था। ससद् अपनी नयी सफलता से कुछ परेशान भी थी। उसे यह नहीं मालूम था कि वह अपनी नवप्राप्त प्रभुसत्ता का क्या करे। उगने नेता प्रोग्रिस्टेरियनिज्म की स्थापना में ज्यादा दिलचस्पी रखते थे—जिसी विशिष्ट राजनीतिक गुणधर्म का चरम मध्यम। अन्त में, सब से महत्वपूर्ण तथ्य यह था कि यह त्रिकोण प्रॉमवेल की सेवा में प्राप्त की थी। उसका यह फर्क इरादा न था कि उसकी त्रिकोण के पक्ष को राजा या प्रोग्रिस्टेरियन प्राप्त करें। ब्रूटनीति के दाव-लेखों में चार्ल्स ने नये गृह-युद्ध की तैयारी की और ससद् ने नेता के छूटना पाने तथा अपना कार्य स्वतन्त्रतापूर्ण करने का प्रयास किया। वास्तविक घनिष्ठ ससद् के पास थी। वह इस उद्घाटन का सुरन्त ही समाप्त कर सकती थी। उसने तीन बय बाद ग्रह किया था। लेकिन नेता, प्रॉमवेल तथा उसने दामाद आइरेटन (Ireton) सीनिक

अधिनायकवाद से घृणा करते थे और उनकी समझ में यह नहीं आ रहा था कि क्रान्ति को वैधानिक रूप कैसे दें। वे इतने सकोच में थे कि १६४७ में उनकी सेना में विद्रोह तक का खतरा पैदा हो गया। सिपाहियों का न तो ससद् पर ही भरोसा था और न राजा पर ही। उन्हें यह डर पैदा हो गया कि कहीं क्रॉमवेल भी उनके द्वारा बाधित सुधारों से मुह न मोड़ ले। इन परिस्थितियों में ही लेवलर्स का उदय हुआ। वे पहले साधारण सिपाहियों में उग्रतावादी पक्ष के रूप में सामने आए। वे अपने अधिकारियों की सजग और रुढ़िवादी सुधार-योजनाओं से असन्तुष्ट थे। उन्होंने बताया कि क्रान्ति के परिणामों को उनके उग्रतावादी कार्यक्रम द्वारा किस प्रकार प्राप्त किया जा सकता है।

जिस प्रकार १९१७ में रूस की सेना में सोवियटें पैदा हो गई थी, उसी प्रकार इंग्लैण्ड में भी सेना में गुल्मीय समितिया (regimental committees) बन गई थी। इन समितियों ने भी नीतियों के निर्माण में कुछ हिस्से की भाग की। सौभाग्य-वश सेना परिषद् (Army Council) में जो चर्चाएँ हुई थी, उनका शब्दावली प्रतिवेदन मौजूद है। इन चर्चाओं में जिन लोगों ने भाग लिया था, उनमें एक ओर तो अधिकारियों के प्रतिनिधि थे। इनके नेता क्रॉमवेल और इरेटन (Ireton) थे। दूसरी ओर रेजीमेण्टों के प्रतिनिधि थे। इन्हें कुछ उच्च अधिकारियों की सहायता और समर्थन प्राप्त था।<sup>1</sup> सेना में इस घटना के पहले और बाद अनेक पुस्तिकाएँ प्रकाशित हुईं। ये पुस्तिकाएँ मुख्य रूप से लेबलर पार्टी के नेताओं जॉन लिलबर्न (John Lilburne) और रिचर्ड ओवर्टन (Richard Overton) द्वारा लिखी गई थी। इन पुस्तिकाओं में इन लोगों ने अपने व्यावहारिक उद्देश्यों और राजनीतिक दर्शन का निरूपण किया।<sup>2</sup> सेना-परिषद् के बाद विवाद विशेष रूप से रोचक और

1 *The Clarke Papers*, ed C.H. Firth 4 Vols Camden Society Publications, 1891-1901

2 इनमें से कुछ पुस्तिकाएँ (दुर्भाग्यवश इनमें १६४७ के पश्चात् प्रकाशित पुस्तिकाएँ नहीं हैं) विलियम हालर द्वारा संपादित *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647* (न्यूयार्क १९३४) में मिल जाती हैं। टी० सी० पीज ने *The Leveller Movement* (बासिंगटन, १९१६) नामक ग्रन्थ में इस साहित्य का सारांश प्रस्तुत किया है। लेबलर्स की दलगत घोषणाएँ 'An Agreement of the People' नामक प्रलेख में सम्मिलित है। इसे पहले १६४७ में सेना-परिषद् को प्रस्तुत किया गया था। १६४९ में इसे सशोधित रूप में और कुछ हद तक समझौते के रूप में १६४९ में ससद् को पेश किया गया। ये दोनों ही प्रलेख एस० आर० गाडिनर के *Constitutional Documents of the Puritan Revolution*, द्वितीय संस्करण (१८९९) पृ० ३३३ और ३५९ पर दिए हुए हैं।

वैविध्यपूर्ण हैं क्योंकि वे हमारे सामने तीन दाताब्दियों पहले के बाद विवाद को पुनः सजीव कर देते हैं। इनके आधार पर हम निम्न स्थिति के अप्रेशों, छोटे व्यापारियों, कारीगरों, और किसानों के दिमागों की झलक पा सकते हैं। क्रॉमवेल की सेना में अधिकतर ऐसे ही लोग थे। इन पुस्तिकाओं के आधार पर हम जान सकते हैं कि ये लोग किन उद्देश्यों के लिए लड़ रहे थे और इनके विचारों तथा समृद्ध वर्ग का प्रतिनिधित्व करने वाले इनके अधिकारियों के विचारों में कितना अन्तर था। गम्भीर विद्रोह का खतरा दान्तविक था। नवम्बर, १६४७ में क्रॉमवेल ने बठोरता से और तीव्र गति से अनुशासन वापस करने की कोशिश की। इसके दीर्घ बाद उसने अपने साथ ही चार्ल्स से और ज्यादा बातचीत न करने का फैसला किया। इस निर्णय से सेना के अधिकतर सिपाहियों में विद्रोह पैदा हो गया। १६४८ के उत्तरार्द्ध में लेबलर्स एक नागरिक दल के रूप में सामने आए। लेकिन, जब उनसे अफसरों ने बल-प्रयोग की नीति अपना ली और राजा को प्राणदण्ड दे दिया, तब उनका महत्व समाप्त हो गया।

लेबलर्स का मुख्य नेता जॉन लिलबर्ने (John Lilburne) था। वह उग्र आन्दोलनकर्ता था। वह दुराइयों की निन्दा करने और अपने अधिकारों के समर्थन में सबसे आगे था। अपने जीवन में उसकी शासन की प्रत्येक शाखा से कभी न-कभी लड़ाई रही। लार्डों, कॉमन्स, कौंसिल ऑफ स्टेट और सेना ने अफसरों, सब में उसकी टनी रही। वह ईमानदार तथा निर्भीक था, लेकिन झगडालू और शबालू प्रवृत्ति का भी था। उसके ऊपर दो बार १६४९ और १६५३ में मुकदमा चला और दोनों बार उम्मे अदालत के ऊपर जनता की भावनाओं से अपील की और उसे छोड़ दिया गया। लिलबर्ने के प्रभाव का मुख्य कारण यह था कि वह अपने को जनता की स्वतन्त्रताओं के प्रतिन के रूप में प्रस्तुत करता था। "जहाँ अन्य लोग राजा तथा ससद् के अधिकारों की बात करते थे, वह जनता के अधिकारों की बात करता था।" लेबलर्स की सभ्यता थोड़ी ही थी। मैं लोग राजनीतिक दृष्टि से जाग्रत निर्धन वर्गों से सम्बन्धित थे। उनकी योजनाओं में न तो जमींदारों की रुचि थी और न लन्दन के अमीर नागरिकों की। वे हर दिशा में असफल हुए। जहाँ एक बार सैनिकों का सेना के अधिकारियों में विश्वास जम गया, वे सैनिकों को अपने साथ न रख सके। वे अपने अफसरों को उग्र मुचारों के लिए तैयार न कर सके। उन्हें कभी इतना महत्त्व न मिल सका कि वे ससद् पर असर डाल सकते। लेबलर्स का महत्त्व इस बात में नहीं है कि वे कुछ कर सके, बल्कि इस बात में है कि उनके विचारों में हमें ऐसी बहुत सी बातें मिल जाती हैं जो बाद में लोकतन्त्रात्मक उग्रतावाद (Democratic Radicalism) के दर्शन और कार्यक्रम में प्रकट हुईं।

एक अंग्रेज का जन्मसिद्ध अधिकार

(An Englishman's Birth Right)

स्पष्ट है कि लेबलर्स नाम विशेषार्थक था। इसका अंग्रप्रथम था कि यह दल विविध सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक भेदभावों को समाप्त कर सब मनुष्यों में

समानता स्थापित करना चाहता है। एक शत्रु ने उनके तर्कों को निम्नलिखित शब्दों में प्रस्तुत किया था

“चूँकि सभी मनुष्य प्रकृत्या एडम के पुत्र हैं और उन्होंने उससे विभिन्न सहज न्याय, अधिकार और स्वतन्त्रता प्राप्त की है, इसलिए इंग्लैण्ड और अन्य समस्त राष्ट्र तथा प्रत्येक राष्ट्र के विशिष्ट व्यक्ति विधियों और सरकारों, श्रेणियों और उपाधियों के अन्तरो के बावजूद समग्र रूप से स्वतन्त्र होने चाहिए, उन्हें अपनी सहज स्वतन्त्रताएँ उपलब्ध होनी चाहिए तथा उन्हें मानव जाति के सहज अधिकार और परमाधिकार प्राप्त होने चाहिए। मनुष्य मनुष्य सब समान हैं। इसलिए, जनसाधारण की भी लाइवों के समान ही अधिकार प्राप्त होना चाहिए। प्राकृतिक जन्म के आधार पर सभी मनुष्य समान न्याय, स्वतन्त्रता और स्वाधीनता के अधिकारी हैं। चूँकि हमें ईश्वर ने प्रकृति के हाथों इस ससार में भेजा है, अतः हममें से प्रत्येक व्यक्ति अन्तरंग स्वतन्त्रता और न्याय का अधिकारी है। हममें से प्रत्येक व्यक्ति को अपना जीवन इस तरह बिताना चाहिए कि वह अपने जन्मसिद्ध अधिकार और विशेषाधिकार का उपमाग कर सके।”<sup>1</sup>

उपर्युक्त अवतरण का लेखक निश्चित रूप से पक्षपाती था। लेवलर्स की दलगन घापणाओं में इन बात का रचमात्र भी साक्ष्य नहीं है कि वे जिन “समान न्याय” का चाहते थे उसमें सम्पत्ति का समानोकरण अथवा सामाजिक मतभेदों का समानोकरण सम्मिलित था। वे यह नहीं चाहते थे कि कुलीनों को राजनीतिक विशेषाधिकार प्राप्त हो, अथवा धनी लोग वाणिज्य में एकाधिकार का उपभोग करें अथवा वकील व्यावसायिक एकाधिकार से सम्पन्न रहें। लेवलर्स का आक्षेप केवल विधि द्वारा समर्पित विशेषाधिकारों पर था। वे आर्थिक या सामाजिक विषमता के विरोधी नहीं थे। क्लार्क पेपर्स में जो चर्चाएँ दी हुई हैं, उनमें यह बार-बार कहा गया है कि लेवलर्स का उद्देश्य सम्पत्ति पर आक्षेप करना बड़ापि नहीं था। वे जिन समानता को विशेष रूप से चाहते थे, वह विधि के समक्ष समानता और राजनीतिक अधिकारों की समानता थी। वे यह समानता विशेष रूप से छोटे सम्पत्तिधारियों के लिए चाहते थे। प्रनीत होता है कि लेवलर्स ने उग्रतावादी लोकतन्त्रात्मक उदारतावाद के तत्त्व को आश्चर्यजनक स्पष्टता के साथ ग्रहण कर लिया था। यह दर्शन समाजवादी न हाकर व्यक्तिवादी और आर्थिक न होकर राजनीतिक अधिक था।

इन व्यक्तिवाद का तर्कबुद्धिपरक विद्वान यह मालूम पड़ता है कि मल्लूयों के मूल अधिकार स्वयं स्पष्ट हैं। लेवलर्स इ डेपेंडेंटों के समय ही हुए थे और उनका इ डेपेंडेंटों से सम्बन्ध भी था। क्लार्क पेपर्स के तर्कों में धार्मिक भावनाओं अथवा धार्मिक

1 Thomas Edwards, *Gangraena*, Part III, p 17 एडवर्ड्स ने रिचर्ड ओवर्टन के *Remonstrance* (१६४६) की चर्चा की है। देखिए *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647* ed by W. Haller, Vol III, p 351.

सत्ता को कोई स्थान नहीं दिया गया है। कमी-कमी इनके विरोधी यह कहते भी थे कि इन लोगों की धर्म, प्रयागत विधि अथवा शासन में कोई थप्पा नहीं है प्रत्युत वे दोनों की परस्पर इस आधार पर करना चाहते हैं कि वे कहां तक प्राकृतिक और विवेकसंगत हैं।

“वे धर्म और अन्तरात्मा के क्षेत्र में धर्मशास्त्रों तथा उनमें वर्णित अति प्राकृतिक सभ्यता से दूर भागते हैं जिससे कि यदि कोई व्यक्ति उनके विरुद्ध जाए, तो उस पर कोई आपत्ति न की जा सके। वे केवल उसी वस्तु को गलत मानते हैं जो प्रकृति तथा न्यायपूर्ण विवेक के प्रतिकूल हो। नागरिक शासन तथा इस जीवन की वस्तुओं के बारे में भी उनका यही दृष्टिकोण है। वे राज्य की विधियों और सविधानों में भी बाई आम्पा नहीं रखते। वे केवल प्रकृति और न्यायपूर्ण विवेक के नियमों से ही शासन करना चाहते हैं।”<sup>1</sup>

इस आक्षेप को लिलबर्न की पुस्तिकाओं, विशेषकर वाद की पुस्तिकाओं के अनेक बरतकों के आधार पर सिद्ध किया जा सकता था। उदाहरण के लिए उनमें १६४६ में कहा था कि चूकि मनुष्य एहम की सन्तान है, इसलिए वे “प्रकृत्या समान हैं और शक्ति, गरिमा, सत्ता तथा मध्यता में एक जैसे हैं।” इसलिए, “समस्त नागरिक सत्ता का प्रयोग केवल सन्धिनि अथवा दान द्वारा अर्थात्, एक दूसरे के लाभ और सुविधा के लिए किए गए पारस्परिक बतार और दी गयी सहमति के आधार पर होता है।” सदैव में सरकारें अपनी न्यायपूर्ण शक्तियां नागिकों की सहमति से प्राप्त करती हैं। इसका अभिप्राय यह ही जाता है कि वे ये शक्तियां प्रत्येक नागरिक की व्यक्तिगत सहमति से प्राप्त करनी हैं। रेजिमेंटा के एक प्रतिनिधि ने अफसरों से बातचीत करते समय इस सिद्धान्त को बड़े आकर्षक और आग्रहपूर्ण ढंग से पैदा किया था

“मेरा विचार तो यह है कि इंग्लैण्ड के गरीब में गरीब आदमी को बड़े से बड़े आदमी की तरह जीवन व्यतीत करने का अधिकार है। इसलिए, श्रीमन्, यह स्पष्ट है कि जिम व्यक्ति का शासन वे अधीन रहना है, उसे अपने आपको अपनी मर्जी से ही उस शासन के अधीन करना चाहिए। इंग्लैण्ड का गरीब से गरीब आदमी भी उस शासन में बंधा हुआ नहीं हो सकता जिसके अधीन उसने अपने आपको अपनी मर्जी में न सौंपा हो।”<sup>2</sup>

यह मानना पड़ता है कि लेखकें जिस चीज की अपना जन्मसिद्ध अधिकार कहते थे, उनके सम्बन्ध में उनका तर्क जरा भ्रमपूर्ण था। ‘जन्मसिद्ध अधिकार’ से लेखकें का अभिप्राय या तो अग्नेजों की परम्परागत स्वतन्त्रताओं से हो सकता था—ये परम्परागत स्वतन्त्रताएं सामान्य विधि अथवा मैग्ना कार्टा में निहित थी—या मनुष्य के सार्वभौम अधिकारों में। लिलबर्न निपुण आन्दोलक था। परिस्थितियों को देखते हुए जिम चीज से सब से अधिक लाभ की उम्मीद होती, लिलबर्न उसी की दुहाई

1. *Gangraena*, Pt III, p. 20

2. *Clarke Papers*, Vol. I, p. 301

देता था। वह लाडों के विरुद्ध जनसाधारण की, सामान्य विधि के विरुद्ध मैग्ना कार्टा की और उन सब के विरुद्ध विवेक को दुहाई देता था। जब तक किनी पूर्व दृष्टान अथवा परम्परागत अधिकार ने काम चल सकता था, तब तक अमूर्त विचारों की कोई आवश्यकता नहीं। लेकिन उस सुधारों का समर्थन कोई दल केवल प्रथा के आधार पर नहीं टिक सकता था। १६४५ में विलियम बाल्वोन (William Walwyn) ने लिखा था—

“(आपको समझना चाहिए) मैग्ना कार्टा जनता के अधिकारों और स्वतन्त्रताओं का एक भाग मात्र है। इसे हमारे पूर्वजों ने अपने स्वतन्त्र द्वारा घनघोर मर्षण और युद्ध के पश्चात् उन राजाओं के पजे से निकाला था जिन्होंने बलपूर्वक राष्ट्र को विजित किया था, विधियों को बदला था और बल प्रयोग द्वारा उन्हें बन्धन में रक्खा था।”

१६४६ में रिचर्ड ओवर्टन (Richard Overton) ने मैग्ना कार्टा को एक ‘भिक्षुकाचिन वस्तु’ बताया और अपना तर्क प्रथा से इतर आधार पर प्रतिष्ठित किया।

“आपको (समूह को) इसलिए चुना गया था कि आप हम मुक्ति दे और हमें उस स्वाभाविक तथा न्यायपूर्ण स्वतन्त्रता में प्रतिष्ठित करें जो विवेक और सामान्य न्यायमावना के अनुरूप है। हमारे पूर्वज चाहें कि यह हो, उन्हें चाहे कुछ भी किया हो, कुछ भी नुबसान उठाया हो और उन्हें चाहे किसी के सामने झुकना पड़ा हो, हम वर्तमान युग के मनुष्य हैं और हमें सब प्रकार की अनिश्चिन्ताओं, अपमानों और स्वेच्छाचारों गति से विलकुल स्वतन्त्र होना चाहिए।”

इरेटन और रजिमटों के प्रतिनिधियों में प्रधानतः अधिकार और प्राकृतिक अधिकार के प्रश्न की लेकर काफी वाद-विवाद था। इरेटन का वैधानिक मन्दिष्य प्राकृतिक अधिकार के दावे की अनिश्चितता ने परेशान होता था।

“यदि आप प्राकृतिक अधिकार की दुहाई दे, तो उनका अनुमान आगवा इतनी जमीन से अधिक वा अथवा जो कुछ चीज मेरे पास है, उम्मे अधिकार वा अधिकार नहीं है।”

“वास्तविक रूप में और सम्योचित रूप में केवल विधि ही” किसी चीज की मेरे अधिकार का रूप देती है। लेखक का तर्क था कि अन्यायपूर्ण विधि कोई विधि ही नहीं है।

1. *England's Lamentable Slaverie. Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647, Vol. III, p. 313.*

2. *A Remonstrance, Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647, Vol III, p. 354.*

3. *Clarke Papers, Vol I, p. 263*

केवलर दमन को एक राक्षस और विविध विरोधना यह है कि उनमें प्राकृतिक अधिकार और महामति को प्राचीन गणतन्त्रवादों को नया रूप दिया। केवलर दमनिका व अनुमान प्राकृतिक विधि मनुष्य का कुछ अलग नया अधिकतम अधिकार प्रदान करते हैं। इन अधिकारों की रक्षा का दायित्व वैधिव तथा राजनीतिक सत्ताओं पर होता है। उन्होंने महामति का यह अर्थ लगाया कि वह मनुष्य का अपना व्यक्तिगत कार्य है जिसे निष्पादन का प्रथम व्यक्ति को स्वतन्त्र अधिकार है। हाँ, वे मानि हैं उनमें यह युक्ति दो—यद्यपि उनको युक्ति में हाँ, वे सौ स्पष्टता में ही—कि समाज के अन्तर्गत का एकमात्र अधिकार यह है कि उससे व्यक्तिगत का लाभ पट्टे। महामति के विचार में सविदा का विचार भी निहित है। यदि वे सविदा के विचार का विरमिण करने, तो व ही हाँ, वे मानि हैं सामाजिक सविदा के विचार का प्रतिपादन करने। उन सविदा के अनुसार मनुष्य आत्म में मिल कर एक दूसरे के साथ सामाजिक समुदाय का निर्माण करते। यह पुराने दम को राजा और समुदाय के बीच की सविदा न हार्नी। व्यक्ति और उनके अधिकार सम्पूर्ण सामाजिक गठन के आधार हैं। उप उदारतावाद व सामाजिक दमन व अनुमान प्रतिबन्ध का एकमात्र अधिकार यह है कि उनमें व्यक्तिगत स्वतन्त्रता व सहायता मिलना है।

### मध्यमार्गी और उप सुधार

#### (Moderate and Radical Liberalism)

सर्वप्रथम व राजनीतिक सुधार की जो योजना प्रस्तुत की थी, वह उनके राजनीतिक दमन के सिद्धान्तों से पूरी तरह मेल जाती थी। वे शॉमवेल को मेना के प्राधिकारिका व साम्यवाद के अन्तर्गत थे। उनके अक्रमरों को योजनाएँ कटिघो होती थी। इन योजनाओं में उनका भेद था और उनकी स्थिति को इस भेद के आधार पर अच्छे तरह समझा जा सकता है। १६४७ तक जति पूरी ही चुकी थी और अब कुछ सावधानिक व्यवस्था जरूरी हो गई थी। वही बातें ऐसी थी जिन पर मध्यमार्गी और उपनावादी सहमत थे। यदि उनमें कुछ मतभेद थे भी, तो वे सिद्धान्त के आधार पर नहीं, बल्कि विवरण के आधार पर थे। दोनों पक्ष उन सुधारों को अवश्य दूर करना चाहते थे जिनके कारण राजा और सत्त के बीच लड़ाई हुई थी। उनमें मुख्य अन्तर यह था कि मेना का अक्रमर जमींदार वर्गों से सम्बन्धित थे। व एक ऐसी व्यवस्था चाहते थे जिसे राजनीतिक दमन उनके हाथ में बना रहा। तथापि, उनको योजना में ऐसे बहुत से कारणोंपर सुधार भी शामिल थे जो इच्छित व उन्नीमवी सताब्दी तक में जाकर पूरे नहीं हो सके थे। इसके विपरीत उपनावादी और रेजीमेन्टों के व्यक्ति छोटी सम्पत्ति के स्वामी थे। यह वर्ग ऐसा था जिसे युद्ध से सब से अधिक नुकसान पहुँचा था। वे एक ऐसी व्यवस्था चाहते थे जो राजनीतिक अधिकारों और सम्पत्तिगत अधिकारों में स्पष्ट भेद स्थापित करे। फलतः, शॉमवेल तथा डरेदन की अधीनता में अक्रमरों ने एक ऐसी व्यवस्था का समर्थन

विद्या जो ऐतिहासिक सविधान में कम-से-कम परिवर्तन करती और उनके विचारानुसार युद्ध के सुपरिणामों की रक्षा करती। लेवलर्स इस अवसर से लाभ उठा कर आमूल परिवर्तन करना चाहते थे। उन्हें परम्परा की कोई परवाह न थी। वे तो एक न्यायपूर्ण और विवेकयुक्त व्यवस्था के कायल थे।

“आपको मालूम है कि इस राष्ट्र की विधिगा स्वतन्त्र राष्ट्र के अनुकूल नहीं है। उन पर शुरू से आखिर तक विवाद करना है और उन्हें एक ऐसे करार का रूप देना है जो न्याय तथा विवेक से परिपूर्ण हो और प्रत्येक शासन का जीवन और रूप बने।”<sup>1</sup>

अफसरों और रेजिमेंटों के प्रतिनिधियों के बीच जो वाद विवाद हुए, उनमें ग्रॉमवेल को प्रस्तावित परिवर्तनों की नवीनता और महत्ता पर आश्चर्य हुआ। अनेक सफल शानिकारियों की भाँति वह भी हृदय से रुझिवादी था। इसके अतिरिक्त, वह लेवलर्स की अपेक्षा यह ज्यादा अच्छी तरह जानता था कि तत्कालीन परिस्थितियों में भावपरक मिद्दानों को कार्यान्वित करना कितना कठिन था।

सैनिकों के बीच आन्दोलन आरम्भ होने के पूर्व ही अफसरों की परिषद् ने एक कार्यक्रम तैयार कर लिया था। इस कार्यक्रम के माध्यम से वे शक्ति द्वारा सम्पादित साविधानिक परिवर्तनों को स्थायी रूप देना चाहते थे। अफसरों का यह कार्यक्रम “Heads of Proposals” के नाम से विख्यात था।<sup>2</sup> इसके विपरीत रेजिमेंटों के प्रतिनिधियों ने जनता के करार (Agreement of the People) नाम से अपना पृथक् कार्यक्रम तैयार किया था। इस कार्यक्रम में लेवलर्स के मिद्दानानुसार शासन की रूपरेखा निश्चित की गयी थी। कुछ बातें ऐसी थी जिन्हें दोनों पक्षों ने ही मान लिया था ससद् को स्वतन्त्र रहना चाहिए, समय-समय पर उसकी बैठकें निश्चित समय पर होती रहनी चाहिए, ससद् में स्थानों का पुनर्वितरण होना चाहिए जिससे कि समाज के विभिन्न वर्गों को अधिक समनायुक्त प्रतिनिधित्व प्राप्त हो सके। दोनों पक्ष इस बात पर भी सहमत थे कि ससद् का कार्यकारी अधिकारियों के ऊपर नियंत्रण रहना चाहिए। इन कार्यकारी अधिकारियों में सेना और नौसेना के कमांडर भी शामिल थे। जहाँ अफसर इस व्यवस्था को केवल दस वर्ष तक रखना चाहते थे, लेवलर्स इस व्यवस्था को अपने सविधान का स्थायी भाग बनाना चाहते थे। दोनों पक्ष रोमन कैथोलिकों को छोड़ कर अन्य समस्त धार्मिक समुदायों के प्रति धार्मिक सहिष्णुता की नीति पर सहमत थे। वे विधि व्यवस्था की भी कुछ विशिष्ट बुराइयों को दूर करना चाहते थे। इन परिवर्तनों की म्बोहृति होने पर अफसर राजा के व्यक्तिगत अधिकारों और स्वतन्त्रता को

1 Richard Overton's *Remonstrance, Tracts on Liberty in the Puritan Revolution 1638-1647*, Vol III, p 365

2 Gardiner, *Op Cit* p 316



वापिस बरने के लिए तैयार थे। लेकिन यह उनके लिए कोई महत्वपूर्ण मुद्दा न था और उन्होंने कुछ समय बाद उस त्याग दिया। कुछ लेबलर्स गणतन्त्रवादी थे और उनका विचार था कि राजतन्त्र "सब प्रकार के अत्याचार का जन्मदाता" है।<sup>1</sup> लेकिन लेबलर्स के कार्यक्रम में राजतन्त्र का अन्त करना महत्वपूर्ण न था। उनकी दासता योजना में गणतन्त्रवाद एक साध्य नहीं प्रत्युत् साधन था।

यद्यपि साधना के सम्बन्ध में दोनों पक्षा में काफी हद तक सहमति थी लेकिन उनके राजनीतिक दृष्टान्त में उग्र मतभेद था। लेबलर्स ससद् की स्वतन्त्रता चाहते थे उसकी परम्परागत स्वतन्त्रताओं के कारण नहीं प्रत्युत् इस कारण कि वह जनता की प्रतिनिधि थी। वे इस बात को अच्छी तरह जानते थे कि प्रमुखता ससद् में नहीं, प्रत्युत् जनता में निहित है। ससद् का पास केवल प्रत्यायिन सत्ता है। अपने प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त की व्यक्तिवादी धारणाओं के अनुसार वे ससद् को राष्ट्र के नागरिकों का प्रतिनिधि मानते थे निगमा निहित स्वार्थों और सम्पत्ति के अधिकारों का प्रतिनिधि नहीं। उनके उग्र कार्यक्रम का मुख्य आधार यही दो सिद्धान्त थे—ससद् को प्रत्यायित व्यक्ति और प्रत्येक व्यक्ति का अपने प्रतिनिधियों के माध्यम में विधि पर स्वोक्ति देने का अधिकार।

जहाँ अफसर और लेबलर्स समान रूप से ससद् में प्रतिनिधित्व की समानता चाहते थे वहाँ समानता के अर्थ के सम्बन्ध में उनमें आधारभूत मतभेद था। अफसर ने यह मुझाव दिया कि विभिन्न निर्वाचन क्षेत्रों को बर देने हैं उसमें अनुपात के आधार पर ही स्थानों का पुनर्वितरण होना चाहिए। इसके विपरीत लेबलर्स जनसंख्या के अनुपात से समानता चाहते थे। अधिक रुढ़िवादी सिद्धान्त जो ससद् की ऐतिहासिक संकल्पना के ज्यादा निकट था, ससद् का हिता का प्रतिनिधि मानता था। ये हित थे—भूमि का स्वामित्व या एक ऐसे निगम की सदस्यता जिसमें वाणिज्य की अनुमति हो। इरेटन (Ireton) ने इस दृष्टिकोण का बड़ी स्पष्टता के साथ ब्यक्त किया था। उसका कहना था कि किसी व्यक्ति का उस समय तक मत देन का अधिकार नहीं है जब तक कि उसका इस राज्य में स्थायी और स्थिर हित न हो। यह हित ऐसा होना चाहिए जो प्रकृत्या अटल हो तथा आर्थिक और राजनीतिक गणतन्त्र का स्थायी भाग हो।<sup>2</sup> समानता का अभिप्राय यह है कि इनमें से छोटे से छोटे हित की प्रतिनिधियों के निर्वाचन में आवाज होनी चाहिए। इसका अभिप्राय यह नहीं है कि प्रत्येक व्यक्ति की आवाज होनी चाहिए। लेबलर्स इस आपत्ति का यह उत्तर देता था कि विधि के अधीन व्यक्ति होता है हित नहीं। इसलिए, प्रतिनिधित्व व्यक्ति का होना चाहिए हित का नहीं। लेबलर्स ने यह साफ साफ बह दिया कि वह सम्पत्ति के अधिकारों में किसी प्रकार का हस्तक्षेप नहीं चाहता। वह इन

1 Overton's Remonstrance, Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647, Vol III, p 356

2 Clarke, Papers Vol I, pp 302 ff

अधिकारों को मनुष्य के प्राकृतिक अधिकारों में सम्मिलित मानता था। लेकिन, उमने स्वामित्व तथा राजनीतिक अधिकारों के स्वत्व में विभाजक रेखा खींची। राजनीतिक अधिकार सम्पत्ति नहीं हैं। गरीब आदमी का भी एक 'जन्म मिद्ध अधिकार' होता है। राज्य को इस अधिकार की उसी भांति रक्षा करनी चाहिए जिम भांति वह अमीर की सम्पत्ति की रक्षा करता है।

फलत, सिद्धान्तिक रूप से लेबलर सार्वभौम पुरुष मताधिकार का समर्थक था। हा, भित्सारियों को मनाधिकार देने के पक्ष में नहीं था। इसके विपरीत इरेटन का सिद्धान्त जर्मादारा को ही मनाधिकार देना चाहता था। अफसरा का विचार था कि सार्वभौम मनाधिकार से सम्पत्ति खतरे में पड़ जाएगी और अराजकता पैदा होगी। इस सम्बन्ध में इरेटन का कहना था कि यदि मनुष्य को केवल इसीलिए मत देने का अधिकार प्राप्त हो कि वह माम लेता है, तब तो उसे सम्पत्ति के वैधिक अधिकारों के विरुद्ध भी प्राकृतिक अधिकार प्राप्त होना चाहिए। प्राकृतिक अधिकार कोई अधिकार नहीं है क्योंकि राजनीतिक अधिकार और सम्पत्ति के अधिकार दोनों ही विधि के आधार पर उत्पन्न होने हैं। लेबलर का जवाब था कि वास्तविक आवश्यकता यह समझाने की है कि विधि के अन्दर क्या क्या शामिल है। जब तक कोई विधि राष्ट्र की स्वीकृति में न बनी हो और जब तक विधि का निर्माण उस मस्था में न किया हो जिसमें व्यक्ति के प्रतिनिधि रहे हों, तब तक व्यक्ति को वह विधि स्वीकार करने के लिए किस प्रकार द्वाध्य किया जा सकता है। और व्यक्ति का प्रतिनिधित्व उस समय तक कैसे हो सकता है जब तक कि प्रतिनिधियों के निर्वाचन में उसकी आवाज न रही हो। ये दो दृष्टिकोण एक दूसरे से काफी भिन्न हैं। एक ओर तो यह सिद्धान्त है कि समुदाय स्थायी हिता, विशेषकर भूमिसम्बन्धी हितों का सगठन है और वह परम्परागत परमाधिकारों द्वारा आपस में बन्ना हुआ है। दूसरी ओर यह सिद्धान्त है कि राष्ट्र स्वतन्त्र व्यक्तियों का एक सन्तुल है, य व्यक्ति स्वार्थ की भावना से एक दूसरे के साथ सहयोग करते हैं और व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के हित में विधि बनाते हैं।

विधानमंडल के ऊपर प्रतिबन्ध

### (The Curb on the Legislature)

लेबलर के दृष्टिकोण से राजा की भांति ही ससद् को भी प्रभुसत्ता का कोई अधिकार नहीं था। राजा की भांति ही ससद् को भी प्रत्यायित शक्ति प्राप्त है। जिस प्रकार कार्याग के विरुद्ध व्यक्ति के अधिकारों की रक्षा आवश्यक है, उसी प्रकार विधानाग के विरुद्ध भी व्यक्ति के अधिकारों की रक्षा जरूरी है। लॉस पार्लियामेंट के प्रेसबिटेरियन नेता उस समय जो रिवाइड तैयार कर रहे थे, वह इ डिपेंडेंस को यह विश्वास दिलाने के लिए काफी था कि प्रभुसत्ता-सम्पन्न विधानाग पर अकुशल गाना एक बौद्धिक प्रश्न नहीं है। फलत, लेबलर एक ऐसी साविधानिक व्यवस्था चाहते थे जो व्यक्ति के

मूल अधिकारों की उसके अपने प्रतिनिधियों के विरुद्ध भी रक्षा कर सके। जो योजना तैयार की गई वह एक लिखित सविधान की थी जिसमें मूल अधिकारों का भी एक बिल शामिल किया गया था। जनता के करार (Agreement of the People) में यह मान लिया था कि ससद् शासन की अन्य शाखाओं से उच्चतर है। लेकिन, उसने यह स्पष्ट रूप से कहा कि नागरिकों के कुछ अधिकार ऐसे हैं जिन्हें ससद् भी नहीं छू सकती। जनता के करार नागरिकों के इस प्रकार के अधिकारों की गणना भी की गई है। ससद् की शक्तों को रद्द नहीं करना चाहिए उसे विधि के संचालन के सम्बन्ध में मनमाने अदवाब नहीं करने चाहिए और उसे व्यक्तिगत स्वतन्त्रता और सम्पत्ति के अधिकारों को नष्ट नहीं करना चाहिए। उसे सविधान में वर्णित किसी अधिकारों का ह्रास या सशोषण किसी रूप से नहीं करना चाहिए। सशेष में, करार अपरिवर्तनीय साविधानिक विधि है। जिस शासन-विधि (Instrument of Government) ने १६५३ में प्रोटेक्टर की स्थापना की थी, उसमें इसी विधि को अपनाया गया था। १६४८ में लेवलर्स ने एक साविधानिक सम्मेलन बुलाया। इस सम्मेलन का उद्देश्य किसी "विधायी शक्ति का प्रयोग करना नहीं, प्रत्युत न्यायपूर्ण शासन की बुनियाद तैयार करना था।" यह करार एक विशेष प्रकार की सामाजिक सविदा के रूप में था। यह विधि के ऊपर था। इसने ससद् की विधायी शक्ति को सीमाएँ निर्दिष्ट कर दी थी। निर्वाचकों और उम्मीदवारों को प्रत्येक निर्वाचन के समय इस पर हस्ताक्षर करने थे। जनता के करार में यह भी बतल दिया गया था कि यदि ससद् करार की शर्तों का उल्लंघन करे, तो जनता ससद् का प्रतिरोध कर सकती है। यह वाद के उन सविधानों की भाँति था जिनमें मानव अधिकारों की रक्षा के लिए कुछ-न-कुछ व्यवस्था कर ली गई थी।

इंग्लैण्ड के इस शक्ति युग में लेवलर्स ने ही एक ऐसे राजनीतिक दर्शन का निर्माण किया जो बाद में उग्र लोकतन्त्र का राजनीतिक दर्शन बन गया। लेवलर्स ने अपने राजनीतिक दर्शन में प्राकृतिक विधि के प्राचीन सिद्धान्त, प्रत्येक व्यक्ति के बलिपथ न्यूनतम राजनीतिक परमाधिकारों, प्रतिनिधियों के निर्वाचन में योगदान द्वारा सहमति के सिद्धान्त, व्यक्तिगत अधिकारों की रक्षा के लिए विधि और शासन के अतिरिक्त, अविच्छेद्य अधिकारों की एक मूर्त्ति द्वारा जनता की प्रभुसत्ता के अर्धन शासन की प्रत्येक शाखा के परिशीलन का निरूपण किया था। इंग्लैण्ड में सत्रहवीं शताब्दी के बीच में इस प्रकार के विचारों की उपस्थिति इसलिए और भी रोचक भालूम पड़ती है क्योंकि इनके आधार पर निर्मित साविधानिक परियोजनाएँ बिल्कुल विफल हो गईं। इसके विपरीत अमेरिका में इस प्रकार की योजनाएँ पूरी तरह सफल हुईं थीं। १६५३ की शासन-विधि इंग्लैण्ड में लिखित सविधान के द्वारा ससद् की विधायी शक्ति को सीमित करने की पहली और आखिरी चेष्टा थी। शक्ति का एक परिणाम यह भी था कि ससद् को विधान उच्चता के प्रश्न को सुलझाना था। अमेरिका में वह लिखित सविधान जो विधान मंडल के ऊपर अकुश लगाता हो, सामान्य प्रथा बन गया। इस अन्तर की आसानी

वादियों का मूठ सिद्धान्त ईसाइयो का मध्ययुग में व्यापक रूप में प्रचलित यह विश्वास था कि मानव का स्वामित्व व्यक्तिगत स्वामित्व की अपेक्षा जीवन का अधिक पूर्ण सिद्धान्त है। व्यक्तिगत स्वामित्व प्राकृतिक व्यवस्था नहीं थी, प्रत्युत् मनुष्यों की दुष्टता का परिणाम थी। डिगस के दर्शन का मुख्य भाग यह था कि उन्होंने इस विश्वास के आधार पर निष्काटे गये निष्कर्षों को फलट दिया। सामान्य निष्कर्ष यह था कि यद्यपि व्यक्तिगत सम्पत्ति सार्व के स्वामित्व में घटकर है लेकिन मनुष्य की पतित प्रकृति को देखते हुए वह सब से उत्तम व्यवस्था है। डिगस का कहना था कि व्यक्तिगत सम्पत्ति समस्त सामाजिक बुराईयों और भ्रष्टाचारों का मूल कारण था। नमस्त बुराईयों का मूल—भोह और लोभ है। यही व्यक्तिगत सम्पत्ति के प्रेरक तत्व है। जब व्यक्तिगत सम्पत्ति पैदा हो जाती है तब एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति या ने ऊपर हो जाता है। इनकी वजह से रक्षापान होता है। मनुष्य दाम बन जाते हैं। वे गरीबों की चक्की में घिसते हैं और अपन परिश्रम में अपन को गुलाम बनाने वाले लोगों की शक्ति को ही कायम रखते हैं। यदि व्यक्तिगत सम्पत्ति को, विशेषकर भूमि को व्यक्तिगत सम्पत्ति को नष्ट कर दिया जाये, तो मानव समाज की अधिकांश बुराईयों दूर हो सकती हैं। डिगस का तर्क हमों के 'मनुष्या में अज्ञानता की उत्पत्ति' नामक लेख में आश्चर्यजनक साम्य रहता है।

डिगस की पत्रिकाएँ जमींदारों के प्रति शत्रुता के भाव से परिपूर्ण हैं :

'मिस्र के शायकों' तुम अच्छे-अच्छे कपड़े पहनते हो और तुम्हारी तोड़ि-निबल्यो हुई हैं। तुम्हें सब प्रकार के सम्मान प्राप्त है और तुम मजे से रहते हो। लेकिन, क्यामत का दिन आ पहुँचा है और वह जल्दी ही तुम्हारे पास पहुँचने वाला है। जिन गरीबों को तुम सताते हो, वही भूमि के रक्षक होंगे। यदि तुम दया चाहते हो, तो इजरायल को आजाद होने दो। सम्पत्ति की जमीनों को तोड़ दो।'<sup>1</sup>

डिगस ने वकीलों और धर्माचार्यों की भी कठोर निन्दा की। इस निन्दा का कारण केवल यही नहीं है कि वकील विधि को भ्रष्ट करते हैं या धर्माचार्य निवृष्ट धर्मशास्त्र पढ़ाते हैं, बल्कि यह भी है कि दोनों व्यक्तिगत सम्पत्ति के प्रमुख समर्थक हैं। डिगस विजय के पश्चात् इंग्लैण्ड के सम्पूर्ण इतिहास की व्याख्या निम्न प्रकार से करते थे विजेता ने जनता से भूमि छीन ली और उसे अपने सेनाध्यक्षों को दे दिया। भूमि सेनाध्यक्षों से हाँत होते वर्तमान जमींदारों के पास पहुँची है। इंग्लैण्ड एक जेल है। विधि की बारीकियाँ इनकी बेडियाँ हैं और विधिबेता इसके जेलर हैं। विधि की मारो पुरानी किनाबों को जला देना चाहिए। इसके भाव ही विजेता ने पादरियों को खरीद लिया और उनसे लोगों में प्रचार करवाया कि वे अपना मुँह बन्द रखें तथा चुपचाप

<sup>1</sup> *The True Levellers' Standard Advanced* (1649), quoted by Gooch, *op. cit.* p 184

सोगवों की आज्ञा का पालन करें। इसका निष्कर्ष स्पष्ट है। चुकि ज्ञाति ने राजा की सम्पूर्ण शक्ति को नष्ट कर दिया है, इसलिए व्यक्तिगत भू-स्वामित्व की प्रथा भी समाप्त होनी चाहिए और जमीन जनता को वापस मिल जानी चाहिए। यदि ऐसा नहीं होगा तो जनता को विजय के लाभ नहीं मिलते।

यद्यपि ये मारी बानें बड़ी जोशीली हैं, लेकिन टिगम ने हिंसा का या बलपूर्वक जमींदारों की जमीन छीनने का विचार कदापि प्रकट नहीं किया। ज्यादा गन्धा होने पर वे क्या करने, इस बारे में कुछ नहीं कहा जा सकता। चुकि, उनकी गन्धा धाड़ी ही थी, अब उनके लिए टिगम का प्रचार आत्मघाता मिट्ट हाना। उनकी मांग यही थी कि उन्हें माझे की जमीन में लेनी करने की अनुमति दी जाए। वे बोटे की जमीन मादिका के पास छोड़ने के लिए तैयार थे। उनकी ईमानदारी में सन्देह करने का कोई कारण नहीं है। अधिकांश कल्याणवादीयो की भांति वे भी शान्तिवादी थे। उनका विचार था कि उनकी जीवन-मदति इतनी अच्छी है कि जमींदार भी उसे अपना लेंगे। वे कुछ कुछ रहस्यवादीक ढंग से हृदय परिवर्तन में विश्वास रखते थे। पादरियो के विरोधी होने हुए भी वे धर्मप्राण थे। उनका कहना था "ईसा मरीह सब में बडे लखलर है"। वे सोचे-सादे लोग थे और उनका विश्वास था कि धानु-प्रेम के ईसाई सिद्धान्त को यथावत् प्रदृष्ट करना चाहिए।

### विस्टेन्लेकृत "लॉ ऑफ फ्रीडम"

#### (Winstanley's "Law of Freedom")

टिगम में एकमात्र महत्वपूर्ण लेखक गैराड विस्टेन्ले (Gerard Winstanley) था। इसने "लॉ ऑफ फ्रीडम" नामक एक पुस्तिका लिखी थी। यह पुस्तिका १६५२ में प्रकाशित हुई थी, और त्रॉमवेल को सम्बोधित की गई थी। इसने एक कल्याणपरक आदर्श समाज की रूपरेखा प्रस्तुत की। इसका मन्तव्य था कि राज्य का शासन न्याय के सिद्धान्तानुसार गचालित होना चाहिए। विस्टेन्ले के राज्य का आधार-भूत विचार यह था कि सम्पन्न बंधनों का मूल कारण गरीबी है।

"मनुष्य को खाना न मिले, इसमें ज्यादा अच्छा तो यही था कि मनुष्य का जन्म ही नहीं होता।" गच्छी स्वतन्त्रता का अमिप्राय यह है कि मनुष्य पृथ्वी का और उससे मिलने वाले पदार्थों का समान रूप से उपयोग कर सके। मानव प्रवृत्ति में दो विराधी प्रवृत्तियाँ हैं—सामूहिक रक्षा की प्रवृत्ति और व्यक्तिगत रक्षा की प्रवृत्ति। सामूहिक रक्षा की प्रवृत्ति परिवार की तथा समस्त शान्ति और नीति-परायणता की मूल कारण है। अत्म-रक्षा की प्रवृत्ति लाभ तथा अत्याचार का मूल कारण है। राज्य पहली प्रवृत्ति का तत्त्वानी है। इसमें दुर्बलों की रक्षा भी संशकन लोगों के साथ ही साथ हाती है। राजा

का शासन तथा विजेता की विधि दूसरी प्रवृत्ति की तत्त्व्यानी है। इनमें महत्वपूर्ण अन्तर यह है कि राजा का शासन तो "त्रय और विक्रय की छलपूर्ण बला" से चलता है। यह डाकू का शासन है जिसने पृथ्वी को अपने छोटे भाई से चुरा लिया है। इसलिए, मुघल का सार यह है कि त्रय और विक्रय का प्रतिपेध किया जाये, विशेषकर जमीन के त्रय-विक्रय का। वास्तविक समानता केवल पदार्थों की ही समानता है। इससे हट कर और कोई समानता नहीं है। इसका कारण यह है कि धन शक्ति देता है और शक्ति का अनिप्राय दमन है। पुनः, कोई व्यक्ति केवल अपने प्रयत्न से ही धन पैदा नहीं कर सकता। वह दूसरे व्यक्ति के हिस्से को दावकर ही धनी बन सकता है।

इसलिए, सच्ची स्वतन्त्रता का यह तकाजा है कि भूमि साझे की रहे। भूमि का उत्पादन एक साझे के स्टोर में रखा जाए जहाँ से सब लोग अपनी आवश्यकताओं के अनुसार चीजें ले सकें। चालीस वर्ष तक की आयु के समस्त समय व्यक्तियों को उत्पादन-कार्य करना चाहिए। जिन परिवारों के पास अपना साज सामान और मकान है, उन्हें विस्टेन्ले ने ऐसे ही छोड़ दिया है। उसने राज्य के स्थायित्व के विचार से मजिस्ट्रेटों और एक दुम्परिवर्तनीय विधि-संहिता की भी विस्तृत योजना प्रस्तुत की थी। यह विधि सरल थी और इसकी व्याख्या नहीं हो सकती थी। उसने सार्वभौम मताधिकार की ओर एक वर्ष के कार्यकाल की सिफारिश की। उसकी योजना का एक रोचक अंग यह भी था कि राष्ट्रीय चर्च को लोकशिक्षा की सत्या बना दिया जाए। उसकी धर्मसम्बन्धी कल्पना में अति प्राकृतिक तत्त्व का कोई स्थान नहीं था। जो पादरी इस समय अज्ञानी लोगों के बीमार दिमागों को सन्तुष्ट करने के लिए और मोहित, मूर्ख तथा मूढ़ व्यक्तियों के बीच अपनी सम्पदा और इज्जत बनाए रखने के लिए भाषण देते रहते हैं, वे स्कूल मास्टर हो जायेंगे और हर सातवें दिन सार्वजनिक मामलों, इतिहास, बला और विज्ञान में शिक्षा देंगे। "प्रकृति के रहस्यों को जानना ईश्वर के रहस्यों को जानना है"। देवत्व "कमजोरों और बीमारों का सिद्धान्त है"। "दैवी आध्यात्मिक सिद्धान्त एक छल है"। शिक्षा का एक महत्वपूर्ण अंग यह है कि उपयोगी उद्योगों और दम्तकारियों की शिक्षा दी जाए।

"मनुष्य यह तो जरूर सोचते रहते हैं कि उन्हें मरने के बाद स्वर्ग मिलेगा या नरक, सुख मिलेगा या दुःख, लेकिन वे यह नहीं देखते कि उनके जन्मसिद्ध अधिकार क्या हैं।"<sup>1</sup>

सत्रहवीं शताब्दी के राजनीतिक दर्शन में विस्टेन्ले के साम्यवाद का अपना विशेष स्थान था। उसने श्रमिक वर्ग के कल्पनावेद को अधिकृत थाणों की और अव्यवस्थित जनता की राजनीतिक महत्वाकांक्षाओं को पहली बार उत्तेजना दी। उसने न्याययुक्त समाज का उद्देश्य जनसाधारण का कल्याण बताया। यद्यपि उसका उद्देश्य

1. Quoted by Bernstein op. cit. p 127.

पल्पनावादो या, लेकिन उसने यह अच्छी तरह समझ लिया था कि राजनीतिक स्वतन्त्रता और समानता आर्थिक कारणों के नियंत्रण पर निर्भर हैं। राजनीति घन के वितरण पर निर्भर है इसका इससे अधिक निश्चित विचार सत्रहवीं शताब्दी में सिर्फ हैरिंगटन (Harrington) की रचनाओं में ही पाया जाता है। खोवतन्त्री समाज की आर्थिक शोषण की समस्या का मुलजाना चाहिए इसका इससे अधिक स्पष्ट विचार उस वक़्त में अन्यत्र नहीं मिलता। यद्यपि विस्टेन्ले के राजनीतिक विचार धार्मिक विश्वास में निहित थे, तथापि उस युग के दृढ़त पक्ष लेखक ऐसे हुए हैं, जो सत्पागत धर्म के बन्धन से स्वतन्त्र हो या जिन्होंने अपने सिद्धान्त को मानवप्रेम और चेतना के आधार पर प्रतिष्ठित किया हो।

### Selected Bibliography

*John Wildman, Plotter and Postmaster, By Maurice P Ashley New Haven, 1947*

*Cromwell and Communism By Eduard Bernstein Trans by H I Stenning London, 1930 Sozialismus und Demokratie in der grossen Englischen Revolution.*

*History of the Great Civil War, 1642 1649 By Samuel R Gardiner 3 Vols London 1886 91*

*English Democratic Ideas in the Seventeenth Century By G P Gooch Second edition Cambridge, 1927*

*Political Thought in England from Bacon to Halifax By G P Gooch London, 1914*

*Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638 1647 Ed William Haller 3 Vols New York, 1944*

*The Leveller Tracts 1647 1653 Ed William Haller and Godfrey Davies New York 1944*

*Mysticism and Democracy in the English Commonwealth By Rufus M Jones Cambridge, Mass 1932*

*The Development of Religious Tolerance in England By W K Jordan 4 Vols Cambridge, Mass 1932 40*

*The Leveller Movement By Theodore Pease Washington, 1916*

*Left Wing Democracy in the English Civil War* By David W Petergorsky London, 1940

*The Works of Gerard Winstanley* Ed George H Sabine Ithaca, 1941 Introduction

*Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution* Ed Don M Wolfe, New York, 1944 Introduction

*Puritanism and Liberty being the Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts* With Supplementary Documents selected and Edited with an Introduction by A S P Woodhouse London 1938

---



## गणतंत्रवादी : हैरिंगटन, मिल्टन और सिडनी

(The Republicans, Harrington, Milton and Sidney)

प्यूरिटन प्राति की किसी भी अवस्था में राजतन्त्रात्मक शासन के विरोध में गणतन्त्रात्मक शासन के प्रश्न का बोर्ड महत्वपूर्ण भाग नहीं रहा था। १६४८ में क्रॉमवेल की सेना के अग्रसर हम बात के लिए तैयार थे कि प्राति के परिणाम प्राप्त होने के कुछ समय बाद राजा को मुक्त कर दिया जाये और उसके ऊपर कुछ प्रतिबन्ध लगा कर उसे पुनः शक्तियाँ दे दी जायें। कुछ महीनों बाद इन्हीं अफ़सरों ने चार्ल्स को प्राणदण्ड दिया। उन्होंने यह कार्य किन्हीं गणतन्त्रवादी सिद्धान्तों के अनुसार नहीं किया, प्रत्युत दस विद्वानों के आधार पर किया कि राजा के साथ स्थायी रूप से कोई समझौता नहीं किया जा सकता था। लेवल्लर्स, जिनमें से कुछ बट्टर गणतन्त्रवादी थे, राजतन्त्र के अन्त को मुख्य साध्य नहीं मानते थे। इसलिए, राजतन्त्र-विरोधी सिद्धान्तों का बोर्ड विशेष व्यावहारिक महत्व न था। लेकिन, यह बात अवश्य है कि किसी-न किसी रूप में गणतन्त्रवादी सिद्धान्त अवश्य था। हाँ, वह किसी विशेष उद्देश्य को प्राप्त करने के लिए संगठित नहीं किया गया था। जॉन मिल्टन (John Milton) तथा अल्गरनॉन सिडनी (Algernon Sidney) ने माकपरव आधार पर गणतन्त्रवाद का समर्थन किया। उनका कहना था कि गणतन्त्रवाद प्राकृतिक विधि और जनता की प्रभुता में निहित है। यद्यपि जैम्स हैरिंगटन ने बल्पना राज्य के बारे में एक पुस्तक लिखी थी, तथापि उसने विरिपरिचित विधिपरव तर्कों को सब से जोरदार रूप में प्रस्तुत किया और सामाजिक तथा आर्थिक प्राति के परिणाम के रूप में गणतन्त्रवाद का समर्थन किया। यद्यपि हैरिंगटन का यह विचार तो गलत था कि राजतन्त्र असम्भव हो गया है लेकिन उसका यह विचार सही था कि आर्थिक शक्ति में परिवर्तन हो गया है। इंग्लण्ड के प्रत्येक शासन के लिए आर्थिक शक्ति के इस परिवर्तन की आर ध्यान देना आवश्यक था।

हैरिंगटन असाधारण शक्ति और स्वतन्त्रता से सम्पन्न राजनीतिक विचारक था। प्यूरिटन प्राति का वही एक ऐसा राजनीतिक विचारक था जो उसके मूल में कार्य करने वाले सामाजिक कारणों की दार्शनिक दृष्टि से समझता था। यद्यपि वह बट्टर गणतन्त्रवादी था, लेकिन अपने दश और वातावरण की दृष्टि से वह कुलीनतन्त्रवादी था।

वह राजा चार्ल्स का घनिष्ठ मित्र था। जब चार्ल्स को फाँसी हुई थी, उस समय भी वह बहा था। वह हॉब्स का प्रशस्तक था और उसे "अपने समय का सत्तार का सर्वश्रेष्ठ लेखक" कहता था। लेकिन, उसका राजनीतिक दर्शन हॉब्स के दर्शन का बिल्कुल विरोधी था। उसे हॉब्स के दर्शन में दो बानें बहुत पसन्द थी—नार्बनोन कार्य-कारण की प्रवृत्ति और मानवी आचरण के स्रोत के प्रति वैज्ञानिक दृष्टि। लेकिन, हैरिंगटन का यह विचार था कि हॉब्स अपनी विचार-सरणि पर अन्त तक स्थिर नहीं रहा। उनके सामाजिक सविदा के सिद्धान्त ने वैधानिक सादृश्य के कारणों को छोड़ दिया था और उसकी प्रनु-सत्ता की सकल्पना ने उन सामाजिक कारणों का विश्लेषण नहीं किया जो ज्ञान की वास्तविक शक्ति देते हैं। हैरिंगटन ने इन प्रश्नों का समाधान करने की कोशिश की और वह प्रथम श्रेणी का मौलिक राजनीतिक चिन्तक प्रमाणित हुआ। यद्यपि उसकी चिन्तन शक्ति हॉब्स की भांति पुष्ट नहीं थी लेकिन वह राजनीतिक वास्तविकताओं को हॉब्स से ज्यादा अच्छी तरह समझता था।

हैरिंगटन का राजनीतिक ग्रन्थ *Oceano* लन्दन में १६५६ में छपा था।<sup>1</sup> यह ग्रन्थ भी एक प्रकार की राजनीतिक यूटोपिया ही है। इसमें श्रेयोना नामक एक काल्पनिक राज्य के लिए नूतन शासन-व्यवस्था का वर्णन किया गया है। यद्यपि इस शासन व्यवस्था में अनेक काल्पनिक बातों का समावेश किया गया है, लेकिन वास्तव में हैरिंगटन की विचारधारा में काल्पनिक तत्व अपेक्षाकृत कम ही हैं। श्रेयोना इंग्लैण्ड था। हैरिंगटन ने जिन व्यक्तियों अथवा घटनाओं को चर्चा की है, वे भी समय में आ जाते हैं। वे सब ऐतिहासिक हैं। यह पुस्तक ओलिवर क्रॉमवेल को सम्बोधित की गई थी और उस समय एक पुस्तिका के रूप में प्रकाशित की गई थी। इनको एक कथा का रूप इसलिए दिया गया था जिससे कि यह सेंसरशिप से बच जाए। हैरिंगटन के राजनीतिक सिद्धान्त निरूपण में कोई काल्पनिक तत्व नहीं था। वह मैक्जिावेली का उन्हाही प्रशस्तक था और उसे एकमात्र ऐसा आधुनिक राजनीतिक लेखक समझता था जो प्राचीन राजनेतृत्व की ऊँचाई तक पहुँचता था। मैक्जिावेली और बोटा की भाँति उठने की मुख्य रूप से ऐतिहासिक और तुलनात्मक पद्धति का प्रयोग किया था। श्रेयोना के काल्पनिक शासन की प्रत्येक बात प्राचीन अथवा वर्तमान शासन-प्रणालियों के आधार पर नकल की गई थी। यहूदियों, रोम, स्पार्टा और वेनिस के उदाहरण विशेष रूप से लिये गए थे। हैरिंगटन का कहना है कि इतिहास का अध्ययन और वर्तमान शासन-प्रणालियों का निरीक्षण और उनको तुलना—यही वह पद्धति है जिसके द्वारा राजनेतृत्व की कला का ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है।

1 इसका एकमात्र श्रेष्ठ तत्कालीन संस्करण एस० बी० लिडबेर्गेन का है। (हीडेलबर्ग, १९२४) हैरिंगटन की समस्त कृतियों का सम्पादन जॉन टोलैण्ड (John Toland) ने किया है। (लन्दन, १७००)।

गणतन्त्रवाद का आर्थिक आधार

(The Economic Basis of Republicanism)

अपने समय के राजनीतिक लेखको में हैरिंगटन ही एक ऐसा विचारक था जिसने यह समझा कि शासन के सगठन और संचालन पर आर्थिक तथा सामाजिक शक्तियों का प्रभाव पड़ता है। एक ऐसे समय में जबकि दलबन्दी बहुत उग्र थी और प्रत्येक दल राजनीतिक अव्यवस्था के लिए अपने विरोधियों की मूर्खता और दुष्टता को उत्तरदायी ठहराता था, हैरिंगटन का दृष्टिकोण बड़ा वैज्ञानिक था। तथापि, उसने अपने बाल्यनिक शासन को राजनीतिक पुनर्निर्माण की योजना के रूप में प्रस्तुत किया। हैरिंगटन के सिद्धान्त का मूल विचार यह था कि किसी देश में जो शासन-प्रणाली स्थायी रूप से सम्भव हो सकती है, वह सम्पत्ति, विशेषकर भूमि सम्बन्धी सम्पत्ति के वितरण पर आधारित होती है। जिस वर्ग के पास अधिक भूमि, राज्य की तीन-चौथाई भूमि होगी, उन्हीं का शासन पर नियंत्रण होगा।

हैरिंगटन ने राजतन्त्रवादियों अथवा ससदों की बुराइयों का विवेचन नहीं किया। इसके स्थान पर उसने गृह-युद्ध का एक आर्थिक-ऐतिहासिक सिद्धान्त प्रस्तुत किया। यह सिद्धान्त काफी हद तक सन्तुलित था। हैरिंगटन का मत था कि गृह-युद्ध के कारणों को समझने के लिए हमें ट्यूडरवालीन इंग्लैण्ड के सामाजिक इतिहास को देखना चाहिए। लोक-शासन की मांग उसी समय शुरू हो गई थी जबकि वॉर्स ऑफ़ रोसेज (Wars of Roses) में इंग्लैण्ड के कुलीन नष्ट हो गए थे और हेनरी सातवें ने बड़ी-बड़ी राजसम्पदाओं को छोटे-छोटे अनेक स्वामियों के बीच बांट दिया था। इस तरह कुलीनों के मूल्य पर ऐच्छिक अकारोही सैनिकों की वृद्धि हुई थी। इसी दिशा में दूसरा चरण यह था कि हेनरी अष्टम ने मठों को नष्ट कर दिया। इससे चर्च, जो इंग्लैण्ड का मंत्र से बड़ा जमींदार था, अपनी जमींदारी से वंचित हो गया। उसके स्थान पर अनेक छोटे-छोटे जमींदार पैदा हो गए। दोनों अवस्थाओं में परिणाम यह हुआ कि धन असह्य छोटे-छोटे जमींदारों को बांट दिया गया। इन जमींदारों के लिए देर-सबेर लोक-अधिकारों की मांग उठाना आवश्यक था। हैरिंगटन ने एलिजाबेथ की राजनीतिक चालों के बारे में कहा है कि "उसके और उसके प्रजाजनो के बीच शाश्वत प्रणय-व्यापार चलता रहता था जिसने एक रोमांस का रूप धारण कर लिया था।" लेकिन, राजनीतिक अभिनय उस दिन को जबकि शासन लोक-स्वामित्व की वास्तविकताओं को स्वीकार करता, केवल कुछ स्थिति ही कर सकता था।

"जब कोई शासक वाद-विवादों में कड़ा रुख ग्रहण कर लेता है और उसे धर्माचार्यों से प्रोत्साहन मिलता है, वह अपनी ससद के दर्शन में विश्वास न करके

प्रमाचार्यों के तर्क में विश्वास करता है, तो उस समय उसके और ससद् के बीच एक चौड़ी खाई पैदा हो जाती है।<sup>1</sup>

हैरिंगटन ने यह सिद्धान्त कुछ तो अरस्तू के इस दृष्टिकोण से प्राप्त किया था कि प्रातिया मुख्य रूप से सम्पत्ति की विपमताओं के कारण पैदा होती हैं और कुछ मैकियावेली के इस दृष्टिकोण से ग्रहण किया था कि शक्तिशाली बुलीन वर्ग की लोकशासन के साथ मगति नहीं बैठती। हैरिंगटन का कहना था कि मैकियावेली अपने विचार का आर्थिक कारण नहीं समझ सका था लेकिन जब मैकियावेली के अपूर्ण सिद्धान्त के साथ अरस्तू का सिद्धान्त भी जोड़ दिया जाता है, तो सही सिद्धान्त की भी नुजी मिल जाती है। जमींदारों की सख्या का आधारभूत महत्त्व है। यदि बची हुई जमीन का काफी हिस्सा बुलीनों के पास है तो जनसाधारण आर्थिक रूप से और इसलिए राजनीतिक रूप से बुलीनों के ऊपर निर्भर रहता है। यदि जमीन बहुत से सामान्य लोगों के पास चली जाती है, तो बुलीनों की शक्ति भी कम हो जाती है। इस सिद्धान्त के द्वारा हैरिंगटन हॉब्स के सिद्धान्त की त्रुटियाँ भी दूर करना चाहता था। हैरिंगटन ने हॉब्स के इस मत की कि शासन-शक्ति केवल सविदा पर आधारित होती है, आलोचना की है।

“हॉब्स ने विधि के बारे में कहा है कि तलवार के बिना यह सिर्फं वाग्य है। इसी तरह यह तलवार हाथ के बिना सिर्फं लोहा है। जो हाथ इस तलवार को धारण करता है, वह राष्ट्र का सैनिक वर्ग है। लेकिन, सेना एक बहुत बड़ा जानवर है जिसका बहुत बड़ा पेट है और जिम्मे को भरना चाहिए। यह खाना खेतों से आया। खेत सम्पत्तिधारियों के पास हैं। इस प्रकार सम्पत्ति के बिना सार्वजनिक तलवार केवल नाम की ही चीज रह जाती है।”<sup>2</sup>

वैधिक अर्थ में शक्ति व्याख्यासापेक्ष शब्द नहीं है। उसके लिए सामाजिक शक्ति की आवश्यकता है। सामाजिक शक्ति उसी व्यक्ति या वर्ग के पास होती है जिसके पास निर्वाह के साधन होते हैं। हॉब्स और हैरिंगटन के बीच का प्रश्न एक वैधानिक तर्कशास्त्री और सामाजिक अर्थशास्त्री के बीच का प्रश्न था।

हैरिंगटन ने गृह-युद्ध के परिणाम की पहली से ही समझ लिया था। उसकी दृष्टि में वह अमूर्त न्याय और अन्याय का प्रश्न नहीं था। वह वास्तव में एक सामाजिक प्रश्न था। भूमि का और इसके साथ ही राजनीतिक शक्ति का नियंत्रण मध्यवर्ग के हाथों में आ गया था। ट्यूडर राजवंश केवल उस समय तक राजनीतिक शक्ति का प्रयोग कर सकता था जब तक कि नया वर्ग जागरूक न हो जाता। लेकिन, देर-सबेर शासन के लिए यह आवश्यक था कि वह अपने को सम्पत्ति-वितरण के अनुसार ढाल लेता। हैरिंगटन

1. *Oceana*, ed. by Løjegren, p. 49

2. *Ibid.*, p. 16.

इसो आधार पर गणतन्त्रवादी था। उसे राजतन्त्र पर कोई संझान्तिव आपत्ति नहीं थी, लेकिन वह गणतन्त्र को उच्चतर समझता था।

“इंग्लैण्ड का गणतन्त्र के रूप में विकसित होना निश्चित और स्वामाधिक है। प्रकृति को शान्ति की जरूरत है। शान्ति के लिए विधियों का पालन जरूरी है। इंग्लैण्ड में विधियाँ केवल ससदों के द्वारा ही बनायी जा सकती हैं। इंग्लैण्ड में ससदें केवल लोक समाए ही हो गई हैं। लोक समाओं द्वारा निर्मित विधियाँ लोकप्रिय होनी चाहिए हालांकि कुछ समय के लिए उनसे डर पैदा हो सकता है और उनके साथ धोखा किया जा सकता है। इन समस्त लोकप्रिय विधियों के योग से ही गणतन्त्र का निर्माण होता है।”<sup>१</sup>

यह वाक्य राजतन्त्र को पुनर्प्रतिष्ठा के एक साल के भीतर ही लिखा गया था। इससे राजतन्त्र के विरोधियों को एक हथियार मिल गया था। लेकिन, इंग्लैण्ड में सत्रहवीं शताब्दी में ऐसे बहुत कम वाक्य लिखे गए थे जिन्होंने वहाँ के परिवर्तनों के स्वरूप का ठीक-ठीक विवेचन किया हो। अच्छा हो या बुरा, भूमिसम्पन्न मध्यमवर्ग सत्तारूढ़ हो गया था और इंग्लैण्ड की कोई भी व्यवस्था उसकी ओर ध्यान दिए बिना नहीं रह सकती थी।

हैरिंगटन के अनुसार राजनीतिक व्यवस्था में भूमि ही एक ऐसी सम्पत्ति है जिसका वास्तव में महत्त्व होता है। यह सही है कि उसने भूमि-स्वामित्व के महत्त्व को बड़ा-बड़ा कर दिखाया था, और उद्योग-धंधा, वाणिज्य तथा वित्त के महत्त्व को कम आवा था। उसका विचार था कि फ्लोरेंस जैसे छोटे-से राज्य में जिसमें मुख्य रूप से व्यापारी थे, धन का महत्त्व हो सकता था, लेकिन इंग्लैण्ड जैसे बड़े देश में इसकी समावना नहीं थी। अपने युग को ध्यान में रखते हुए उसका यह विचार ठीक था। लेकिन, उसका जमींदार का दृष्टिकोण था और वह इंग्लैण्ड में व्यापारियों के महत्त्व को नहीं समझ सका। हालांकि उसने समय में भी वहाँ व्यापारियों का महत्त्व बढ़ता जा रहा था। यह विचार कि इंग्लैण्ड व्यापारिक दृष्टि से इंग्लैण्ड से आगे निकल जाएगा, देखने में ठीक मालूम पड़ता था। लेकिन, यह विचार इस विश्वास पर आधारित था कि इंग्लैण्ड कच्चे पदार्थों की खुद पैदा कर सकेगा। व्यवहार में ऐसा नहीं हुआ।

हैरिंगटन ने भूमि स्वामित्व के सन्तुलन के सिद्धान्त के आधार पर ही सरकारों का वर्गीकरण किया था। यहाँ उसने सरकारों के तीन परम्परागत वर्गीकरण प्रस्तुत किए थे—राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र और लोकतन्त्र। इसके साथ ही उसने अरस्तू की मॉली पर तीन विकृत शासन प्रणालियों की भी चर्चा की थी। ये तीन विकृत शासन प्रणालियाँ थीं—निरखुश राजतन्त्रा मिश्रित अथवा सामन्ती राजतन्त्र, और गणतन्त्र। ये तीनों शासन-रूप भूमि-व्यवस्था के ऊपर निर्भर हैं। यदि राजा भूमि का नियंत्रण अपने हाथ

1. *Art of Lawgiving, Works, 1747, p. 432*

मे रखता है, उसे पट्टे पर बहुत से छोटे छोटे काश्तकारों को दे देता है और ये काश्तकार आवश्यकता के समय राजा की सैनिक सेवा के लिए बाध्य किए जा सकते हैं, तब फिर वह निरकुश राजतन्त्र, एक प्रकार का सैनिक राजतन्त्र होता है। साम्राज्य काल में रोम अथवा तुर्की साम्राज्य इसी प्रकार का सैनिक राजतन्त्र था। जब भूमि छोटे कुलीनों के हाथ में आ जाती है और इन कुलीनों के नियंत्रण में काफी किसान होते हैं, उस समय मिश्रित राजतन्त्र की स्थापना होती है। यह दुर्बल राजतन्त्र है। इसका कारण यह है कि राजा अपने बड़े बड़े सामन्तों के ऊपर निर्भर रहता है। ये सामन्त कभी कभी विद्रोह कर देते हैं। लेकिन चूंकि इन सामन्तों में एक दूसरे से होड़ लगी रहती है, इसलिए वे राजतन्त्र को सीधे नष्ट नहीं कर पाते। अन्त में, जब बड़ी बड़ी जमींदारियां समाप्त हो जाती हैं और कुलीन काश्तकारों को अधिक सख्या में अपना नियंत्रण में नहीं रख सकते, तो गणतन्त्र अथवा लोक शासन की बुनियाद पड़ जाती है।

अपने इस सिद्धान्त के द्वारा हैरिंगटन ने जनता के "भ्रष्टाचार" के भ्रामक विचार को दूर कर दिया। मैकियावेली के चिंतन में इस विचार को महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त था। यह सिद्धान्त सविधानों के चक्र की प्राचीन मकल्पना में भी निहित था। तथाकथित भ्रष्टाचार जो गणतन्त्र को राजतन्त्र के रूप में परिवर्तित कर देता है, केवल भूमि के नियंत्रण का ही परिवर्तन है। "एक शासन का भ्रष्टाचार दूसरे शासन का जन्म है।" यदि कभी कोई नैतिक परिवर्तन होता है, तो वह भी सम्पत्ति के स्वामी के परिवर्तन के फलस्वरूप ही होता है। हैरिंगटन के बर्गीकरण में 'विकृत' शासन-प्रणालियों के लिए कुछ अवकाश रहता है। लेकिन, कई स्थितियां ऐसी होती हैं जिनमें शासन का रूप सम्पत्ति के सन्तुलन से सगत नहीं होता। इस दृष्टि से एलिजाबेथ का राजतन्त्र एक विकृति था। कुछ ऐसी स्थितियां भी होती हैं जिनमें शक्ति का सन्तुलन निर्णायक नहीं होता। यदि भूमि कुलीनों तथा साधारण जनता के बीच बराबर बांट दी जाती है, तो स्थायी शासन उस समय तक स्थापित नहीं हो सकता जब तक कि एक वर्ग दूसरे वर्ग को समाप्त नहीं कर देता। इस योजना ने शासन-प्रणालियों का एक लचीला और यथार्थवादी बर्गीकरण प्रस्तुत किया।

### विधि का साम्राज्य

#### (The Empire of Law)

लेकिन, हैरिंगटन एक आर्थिक भौतिकवादी नहीं था। सम्पत्ति खुद एक वैधानिक सस्या है। इसलिए, विधि के द्वारा सम्पत्ति के वितरण में आमूल परिवर्तन नहीं किया जा सकता। लेकिन, सम्पत्ति का ऐसा वितरण अवश्य किया जा सकता है जो वाञ्छित शासन-प्रणाली के अनुरूप हो। उसने राजनीति में दो सिद्धान्तों को मान्यता दी। एक सिद्धान्त शक्ति का है। यह सम्पत्ति के वितरण पर आधारित है और स्थायी शासन प्रणालियों की भावना को सीमित कर देता है। फिर, इसमें भी चुनाव की

बुद्ध गुजायत बनी गृहीती है। दूसरा सिद्धान्त "प्राधिकार" का है। हैरिंगटन के शब्दों में यह विवेक, साहस और ज्ञान जैसे मानसिक गुणों पर आधारित होना है। व्यक्ति का ज्ञान अथवा विवेक व्यक्ति के हित की ओर ध्यान देता है। इसी प्रकार, गणतन्त्र का ज्ञान सम्पूर्ण समुदाय के हित की ओर ध्यान देता है। यदि हैरिंगटन सत्ता अथवा ज्ञान को शासन-प्रणाली के सापेक्ष मानता, तो शायद उसके चिंतन में अधिक सगति रहती। लेकिन, इस स्थल पर उसके गणतन्त्रवाद में उसे बहुत अधिक प्रभावित किया था। स्थूल रूप से उसने शक्ति और सत्ता में वही भेद किया जो 'प्राचीन ज्ञान' अथवा विधि के द्वारा समान हित के लिए शासन करने की कला और "आधुनिक ज्ञान" अथवा एक व्यक्ति अथवा व्यक्ति के हित में सम्पूर्ण समुदाय का शासन करने की कला के बीच में है। उसका विचार था कि आधुनिक लेखकों में मैक्रियावेली तो 'प्राचीन ज्ञान' का और हादम 'आधुनिक ज्ञान' का प्रतिनिधि है। चूंकि आधुनिक ज्ञान रामी गणतन्त्र के पतन के साथ आरम्भ होता है, अतः यह विभेद मुख्यतः राजतन्त्र, चाहे वह निरपेक्ष हो या मिश्रित और गणराज्य के विभेद से सादृश्य रखता है। प्राचीन यूनान और रोम के प्रति हैरिंगटन में नवजागरण की भावना का सा उत्साह था। उसने गणराज्य का उद्देश्य एथेंस, स्पार्टा रोम और यहूदी राज्य के आदर्शों तक पहुंचने का था। हैरिंगटन इन सब को लोक-शासन-प्रणालियाँ समझता था।

गणराज्य का विभेदकारी लक्षण यह है कि वह 'विधियों का शासन है, मनुष्यों का नहीं'। हैरिंगटन के मतानुसार हॉज्म का यह कहना धामक था कि चूंकि सभी सरकारें व्यक्तियों पर कुछ न कुछ नियंत्रण रखती हैं, इसलिए नागरिक की स्वतन्त्रता प्रत्येक विधि प्रणाली में समान रहती है। महा हैरिंगटन का विभेद प्रायः वही है जो अरस्तू ने अत्याचारी शासन और सांविधानिक शासन के बीच किया था। अरस्तू अत्याचारी शासन को व्यक्तिगत और स्वेच्छाचारी मानता था। उसके अनुसार सांविधानिक शासन विधि के अनुसार शासन था। उसमें सार्वजनिक हित को प्रधानता दी जाती थी और प्रजाजनों का भी योगदान और सहमति रहती थी। समस्त शासन प्रणालियों के लिए शक्ति और सत्ता का समन्वय आवश्यक है। यह शर्त गणतन्त्र के ऊपर भी लागू होती है। विवेक चाहे कितना भी हो, वह किसी शासन को उस समय तक संचालित नहीं रख सकता जब तक कि राजनीतिक शक्ति और आर्थिक शक्ति एक साथ न रहे, लेकिन यह भी सही है कि शासन किसी आर्थिक व्यवस्था का स्वामाधिक परिणाम नहीं होता। अरस्तू तथा मैक्रियावेली की भांति हैरिंगटन का भी यह विचार था कि राजनीति एक कला है। लेकिन, यदि गणराज्य का ठीक से समझना किया जाए, तो वह राजतन्त्र की अपेक्षा अधिक वास्तविक रूप से विधियों का शासन है तथा अधिक स्थायी है। निरंकुश राजतन्त्र मनुष्यों का शासन है और सामन्ती राजतन्त्र राजा तथा कुलीनों की प्रतियोगिता का रमच है। गणतन्त्र ही एकमात्र ऐसी शासन-प्रणाली है जिसके अन्तर्गत स्वतन्त्रता को प्रचुर अवकाश रहता है और सच्चे राजनेतृत्व तथा सार्वजनिक

भावना को फलने-फूलने का अवसर मिलता है। हैरिंगटन का विद्वान्ता था कि मनुष्य मूलतः स्वार्थी नहीं, बल्कि सामाजिक होते हैं। लेकिन, वह स्वार्थहीनता के ऊपर कम-से-कम दबाव डालना चाहता था। वास्तविक राज्यशिल्प व्यक्तिगत स्वार्थ और सार्वजनिक स्वार्थ के बीच एकता स्थापित करता है। यह कार्य लोक-शासन के अन्तर्गत सब से मुश्किल होता है। हैरिंगटन इस प्रकार के राज्य को "समतायुक्त गणराज्य" कहता है। इस शासन प्रणाली में जा लोग राजद्रोही होना चाहते हैं, उनके पास कोई शक्ति नहीं होती और जिन लोगों के पास शक्ति होती है, वे राजद्रोही नहीं होना चाहते। जहाँ तक पतन के आन्तरिक कारणों का सम्बन्ध है, ऐसे शासन को स्थायी होना चाहिए।

हैरिंगटन के राजनीतिक दर्शन के शेष भाग में उन साधनों की चर्चा की गई है जिनके द्वारा इन उद्देश्यों को प्राप्त किया जा सकता है। तर्कों की दृष्टि से प्रत्येक शासन प्रणाली का वास्तविक उद्देश्य यह होना चाहिए कि भूमि के वितरण में कोई गम्भीर परिवर्तन न होने पाए। गणतन्त्र में उद्देश्य यह रहना चाहिए कि भूमि केवल थोड़े से हाथों में केन्द्रित न होने पाए। इसीलिए, हैरिंगटन ने अपनी "कृषि विधि" को बहुत महत्त्व दिया है। इस विधि का अभिप्राय यह है कि बड़ी-बड़ी राजसम्पदाओं को ऐसे छोटे-छोटे अनेक हिस्सों में बांट दिया जाए जिनकी वार्षिक आय २००० पाँड से अधिक न हो। हैरिंगटन उस विधि को जिनके द्वारा सम्पत्ति सब से बड़े पुरुष उत्तराधिकारियों को प्राप्त होनी है, राजनीतिक समानता और न्याय के सिद्धान्त के प्रतिकूल समझता था।

"मुझे यह देखकर आश्चर्य होता है कि हम अपने बच्चों के साथ प्रायः वही व्यवहार करते हैं जो अपने बुत्ता के साथ करते हैं। हम एक बच्चे को तो खूब लाड-प्यार करते हैं, उसे गोदी में बैठाते हैं, उसे अच्छे-से-अच्छा खिलाते हैं और पाच को पानी में डुबा देते हैं।"<sup>1</sup>

तथापि, हैरिंगटन का उद्देश्य भावपरक अन्याय को दूर करना नहीं, प्रत्युत सामाजिक खतरों को दूर करना था। हैरिंगटन ने जिस कृषि विधि का मुझाव दिया था, उसके अन्तर्गत यदि उत्तराधिकारी एक है, तो वह सम्पूर्ण सम्पत्ति का, चाहे उसका कौसा भी आकार कयो न हो, प्राप्त कर सकता है। यदि सम्पत्ति अधिकतम से कम है, तब भी वह एक ही उत्तराधिकारी को दी जा सकती है। सम्पत्ति का विभाजन तभी करना है, जबकि वह काफी अधिक हो और उसके अनेक उत्तराधिकारी हो। हैरिंगटन यह नहीं चाहता था कि इंग्लैण्ड में भूमि के ऊपर जनता का नियंत्रण बढ जाए। वह यथार्थिकता को बनाए रखने के पक्ष में था।

"हम उस चीज के लिए तर्क नहीं करते जो हम मविष्य में चाहेंगे, प्रत्युत हम उस चीज के लिए तर्क करते हैं जो हमारे पास पहले से है।"<sup>2</sup>

1. *Oceana*, p 94

2. *Ibid.*, p 93.



उसका अनुमान था कि इंग्लैण्ड को मुगक्षित गणराज्य बनाने के लिए पांच हजार सम्पत्तिशाली वापसी हैं।

यह कहना कठिन है कि हैरिंगटन अपने लोक-शासन को कितने व्यापक आधार पर प्रतिष्ठित करना चाहता था। यह नागरिकता केवल उन लोगों तक सीमित रखना चाहता था जो जीविका के अपने स्वतन्त्र साधनों पर निर्भर रहते हैं। इनमें सेवक और मजदूर शामिल नहीं थे। फिर भी, हैरिंगटन ने शासन की जो रूपरेखा प्रस्तुत की थी, उसमें तीस वर्षों से ऊपर की आयु के नागरिकों की संख्या ५ लाख से ऊपर पहुँचती थी। यदि हैरिंगटन को अपने समय के इंग्लैण्ड की जनसंख्या का ठीक अनुमान होता, तो नागरिकता से वंचित वर्ग बहुत अल्प होते। कुछ भी हो, उनकी योजना यह नहीं थी कि राजनीतिक अधिकारों को केवल भू स्वामियों तक ही सीमित रखा जाए। उसने सीनेट की सदस्यता के लिए थोड़ी सी सम्पत्ति सम्बन्धी योग्यता को ही आवश्यक ठहराया था। उसने यह भी कहा था कि सीनेट के सदस्यों को वेतन दिया जाना चाहिए जिससे कि गरीब आरम्भ भी उसकी सदस्यता प्राप्त कर सकें। दूसरी ओर, उसने यह भी मान लिया था कि गणराज्य का नेतृत्व बुद्धियों के हाथों में रहेगा।

“यदि किसी व्यक्ति ने गणराज्य की स्थापना की है, तो वह पहले सज्जन था।”<sup>1</sup>

जब तक सज्जन लोग इतने अधिक होते हैं कि वे एक बुलीन वर्ग का निर्माण कर सकते हैं, तब तक वे गणराज्य के लिए किसी प्रकार का खतरा नहीं होते, प्रत्युत् उसके जीवन-आधार होने हैं। हैरिंगटन ने निर्वाचन के द्वारा मजिस्ट्रेटों के चुनाव का समर्थन किया है। इस पद्धति से “स्वामाधिक बुलीन” मजिस्ट्रेट हो सकते हैं। ये लोग सहज रूप से प्रतिभाशाली भी होते हैं। हैरिंगटन इस विचार से सहमत नहीं था कि लोक-शासन आर्थिक मतभेदों को दूर करने का एक साधन होगा।

### गणराज्य का संगठन

#### (The Structure of the Commonwealth)

जब गणराज्य का कृषिविधि के अनुसार संगठन हो जाता है, तब शासन को लोकेच्छा के प्रति उत्तरदायी बनाए रखने के तीन साधन हैं। पहला उपाय तो यह है कि शासकों को यह बारी-बारी से दिए जायें। हैरिंगटन ने इसको रक्त-संचार से तुलना की है। शासकों को अल्पकाल के लिए, प्रायः एक वर्ष के लिए निर्वाचित होना चाहिए और उनका तुरन्त दुबारा निर्वाचन नहीं होना चाहिए। दूसरे, निर्वाचक अपने शासकों का चुनाव स्वतन्त्र रीति से कर सकें, इसके लिए निर्वाचन मतपत्र द्वारा होना चाहिए। हैरिंगटन ने लिखा है कि उसने वेनिस में गुप्त मतदान पद्धति को देखा था। उसने इस

पद्धति के अनुसार ही इंग्लैण्ड में भी गुप्त मत-पद्धति के अपनाने का मुझाव दिया है। तीसरे, उसने स्वतन्त्र शासन के निर्माण के लिए शक्तियों के पृथक्करण को आदर्शपत्र समझा था। हैरिंगटन ने राजनीतिक शक्तियों का जो विभाजन प्रस्तुत किया है, वह माटेस्की के विभाजन से पूरी तरह मेल नहीं खाता। हैरिंगटन का शक्ति-विभाजन उसके नगर-राज्य विषयक अध्ययन पर आधारित है। वह विनशात्मक अथवा नीति-निर्माण विषयक कार्य को मूलतः बुलीनतन्त्रात्मक समझता था—दस अर्थ में कि दस कार्य केवल उन छोटे से व्यक्तियों को ही करना चाहिए जिन्हें अनुभव तथा विशेष ज्ञान हो। प्रस्तावित नीति को स्वीकार या अस्वीकार करने का कार्य जनता के हाथ में रहना चाहिए। इस कार्य के लिए एक विशाल लाक-सभा का निर्वाचन होना चाहिए जिसे विमर्ग करने की कोई शक्ति न रहे। गृह-युद्ध के पहले इंग्लैण्ड का जो अनुभव रहा था, उसको ध्यान में रखते हुए उसने न्यायपालिका की स्वतन्त्रता के बारे में कुछ नहीं कहा है। फिर भी, यह आश्चर्यजनक है।

वृषिविधि, पदा का बारी-बारी से धारण करना, मत-पद्धति, और शक्ति-विभाजन, हैरिंगटन के "समतायुक्त गणराज्य" के यही सिद्धान्त हैं। उसका विचार है कि इस गणराज्य में राजद्रोह कभी नहीं हो सकेगा। उसने निम्न शब्दों में इसकी परिभाषा प्रस्तुत की है

"समतायुक्त गणराज्य वह शासन है जो समतायुक्त वृषिविधियों के ऊपर आधारित होता है। इस शासन के तीन अंग होने हैं। सीनेट विवाद करता है और प्रस्ताव करता है, जनता निर्णय करती है और मजिस्ट्रेट मतपत्र द्वारा जनता के मताधिकार के आधार पर निर्वाचित होकर बारी-बारी से इस नीति को कार्यान्वित करते हैं।"<sup>1</sup>

हैरिंगटन केवल सिद्धान्तों के निरूपण से ही सन्तुष्ट नहीं हुआ। उसने अपने सिद्धान्तों के विस्तृत प्रयोग के आधार पर इंग्लैण्ड के लिए एक सविधान की रचना की। यह सविधान एक प्रकार का कल्पना-राज्य बन गया। उसने बालोचित उत्साह से अपने सविधान का विस्तृत निरूपण किया। उसने यहाँ तक लिखा है कि समाजों का दिन-दिन तारीखों को किस समय सम्मेलन हो तथा पदाधिकारी किन वपदों को पहनें। वास्तव में, इन काल्पनिक विवरणों का उसके दार्शनिक सिद्धान्तों से कोई विशेष सम्बन्ध नहीं था। उसे अपनी राजनीतिक व्यवस्था की सुधारना के बारे में पूरा यकीन था और इस दृष्टि से वह अपने अन्य समसामयिकों से बहुत भिन्न नहीं था। यह आश्चर्यजनक है कि जिस व्यक्ति ने राजनीतिक शक्ति के आधिकारणों पर इतना जोर दिया हा वह व्यवस्था पर निर्भर होता।

हैरिंगटन के सविधान ने सम्पूर्ण जनता को दो भागों में बाटा है—फ्रीमेन जो नागरिक हैं और सेवक। इसके बाद आयु के आधार पर नागरिकों के दो मुख्य नेद किए गए हैं। तीस वर्ष से कम आयु के व्यक्ति सक्रिय सैनिक वर्ग से सम्बन्ध रखते हैं। तीन

वर्ष से ऊपर की आयु के व्यक्ति सैनिक रिजर्व और नागरिक समुदाय के अन्तर्गत हैं। सैनिक वर्ग को घन के अनुसार घुड़सवारों तथा पैदल सैनिकों के बीच विभाजित किया गया है। ये लोग मुख्यतः कुलीनों और साधारण जनता के तत्स्थानी हैं। शासन की योजना विस्तृत परीक्षा प्रतिनिधित्व की है। सब से छोटी स्थानीय इकाई पैरिश है। इसके सभी परिषद सदस्य अपनी जनसंख्या के पाचवें भाग का अग्री बृहत्तर इकाई के लिए प्रतिनिधि के रूप में चुनते हैं। पैरिसा के एक समुदाय में कुल मिलाकर सभी प्रतिनिधि होते हैं। दोस शतक मिल कर एक 'जन' का निर्माण करते हैं। पैरिश, शतक और 'जन' य सब मिल कर स्थानीय मजिस्ट्रेटों का चुनते हैं। इससे अतिरिक्त प्रत्येक 'जन' प्रति वर्ष सीनेट के लिए दो नाइटों को तथा 'प्रेसिडेंटिव ट्राइब' के लिए सात प्रतिनिधियों (तीन नाइट और चार साधारण जन) को चुनता है। 'प्रेसिडेंटिव ट्राइब' "लोक" के रूप में विधि का निर्माण करता है। इस संस्थाओं का कार्यकाल तीन वर्ष है। चूंकि पचास "जन" हैं, इसलिए सीनेट में तीन सौ सदस्य हैं। इन सदस्यों में से सौ सदस्य प्रति वर्ष अवकाश ग्रहण कर लेते हैं। "लोक" में दस सौ पचास सदस्य हैं। इनमें से तीन सौ पचास सदस्य प्रति वर्ष अवकाश ग्रहण करते हैं। सीनेट मुख्य मजिस्ट्रेटों को तथा चार परिषदों को निर्वाचित करता है। ये परिषदें क्रमशः राज्य, युद्ध धर्म और वाणिज्य से सम्बन्धित होती हैं। राज्य का मुख्य कार्य इन चार परिषदों के माध्यम से ही चलता है। शक्ति-विभाजन के अनुसार सीनेट का मुख्य कार्य बाद-विवाद करना है। जब सीनेट विधि अथवा नीति का निर्माण कर चुकता है तब उसके प्रस्तावों को छाप कर "लोक" अथवा 'प्रेसिडेंटिव ट्राइब' के पास भेज दिया जाता है। यह इन प्रस्तावों को स्वीकार या अस्वीकार करता है अथवा इन्हें और आगे के विचार के लिए परिषद के पास वापस भेज देता है। लेकिन वह अपने आप इन प्रस्तावों पर वाद-विवाद नहीं कर सकता और न उन्हें सशोधित ही कर सकता है।

हैरिंगटन की शासन-योजना में स्पष्ट रूप से तो नहीं, लेकिन निहित रूप से ये साविधानिक विचार आ जाते हैं जो मंत्रहवी शताब्दी में काफी प्रचलित थे। वे विचार हैं—शासन का एक लिखित प्रलेख, सविधान-निर्माण के लिए एक असाधारण विधान सभा और सविधान तथा साविधानिक विधि में अन्तर। उसने अपना यह ग्रन्थ १९५६ में लिखा था और उसे फ्रॉमवेल को सम्बोधित किया था। उसने फ्रॉमवेल को एक पौराणिक विधि-निर्माता का शौर्य प्रदान किया है। उसने फ्रॉमवेल से प्रार्थना की थी कि वह नए शासन का निर्माण करने के लिए राजमंत्रियों तथा विद्वानों को एक परिषद की रचना करे और प्रत्येक व्यक्ति को अपने प्रस्ताव इस परिषद के पास पहुंचाने की स्वतन्त्रता रहे। जहां सविधान एक बार बन चुकता, वह धाराओं द्वारा प्रस्थापित होता। प्रत्येक धारा शासन के किसी न किसी महत्वपूर्ण अंग का विवेचन करती। हैरिंगटन ने अपने सविधान के सशोधन का कहीं विवेचन नहीं किया है। तथापि, यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि वह उसके उपबन्धों और विधानमंडल के साधारण अधिनियमों के बीच भेद करना चाहता था।

जहाँ तक धार्मिक स्वतन्त्रता की जटिल समस्या का सम्बन्ध है, हैरिंगटन ने प्रत्येक चर्च को स्वतन्त्र रखने की पद्धति (congregationalism) और राष्ट्रीय चर्च के बीच समझौता करने का प्रयास किया। वह किसी न-किसी प्रकार के राष्ट्रीय धार्मिक संस्थान की आवश्यक समझता था—पादरियों को उचित वेतन देने के लिए और राष्ट्रीय चेतना के अनुसार उपासना के रूपों को वायम रखने के लिए। वह बल-प्रयोग के विल्कुल विरुद्ध था। उसके अनुसार "बल-प्रयोग उम घृणित प्रथा का वाग्ण था जिसके अनुसार लोग धर्म के नाम पर एक दूसरे से लड़ते थे और शासक को उनके ऊपर कोई क्षेत्राधिकार देने के लिए प्रस्तुत नहीं थे। यह घृणित प्रथा पहले समार में प्रचलित नहीं थी।"<sup>1</sup> इसलिए उसका विश्वास था कि प्रत्येक चर्च का विधि द्वारा निर्धारित विषय का छाड़ कर अपन पादरिया और उपासना-रूपों को चुनने की स्वतन्त्रता होनी चाहिए। हाँ ! यहही और कैथोलिक इस सम्बन्ध में अपवाद थे। इसके साथ ही वह राष्ट्रीय विद्यालया की स्थापना करना चाहता था। ये विद्यालय सार्वजनिक व्यय से चलने और निर्धन विद्यार्थियों के लिए निशुल्क होते। नौ से पन्द्रह वर्ष तक की आयु के बच्चा के लिए इन विद्यालयों में पढ़ना आवश्यक होता।

यद्यपि हैरिंगटन का गणराज्य काल्पनिक था, लेकिन उसने उसमें ऐसी अनेक योजनाओं का समावेश किया जो आगे चल कर उदारवादी शासन की आवश्यक अंग मानी जाने लगी। लिखित संविधान, मजिस्ट्रेटों का निर्वाचन, मतपत्र का प्रयोग, अल्प कार्यभार, पदों का प्रत्यावर्तन (rotation), शक्तियों का विभाजन, धार्मिक स्वतन्त्रता की गारंटिया और सार्वजनिक व्यय पर लोक शिक्षा, ये सारी बातें इसे स्पष्ट कर देती हैं। फिर भी, हैरिंगटन लोकतन्त्रवादी नहीं था—न सिद्धान्त में और न प्रयोजन में। उसका विश्वास था कि गणराज्य वा'नेतृत्व भूमिधर कुलीनों के ही हाथ में सुरक्षित रह सकता है। वह डम वर्ग को शक्ति और क्षमता दोनों की दृष्टि से श्रेष्ठ मानता था। उनकी अर्थ-व्यवस्था में लेप्रलसं का एक लोकतन्त्रात्मक आदर्श नहीं था। इस आदर्श के अनुसार राजनीतिक अधिकार सम्पत्तिगत अधिकारों से पूर्य रहने चाहिए। हैरिंगटन का राजनीतिक आदर्श कुलीनों के तत्वावधान में स्थापित प्राचीन गणराज्य था। इस दृष्टि में वह अपने समय के समस्त गणतन्त्रवादियों में सहमत था। लेकिन, इस युग का बड़ा एवमात्र ऐसा विचारक था जिमन बताया कि शासन-प्रणालिया घन के वितरण पर आधारित होती हैं। गृह-युद्ध के कारणों की हैरिंगटन ने जो व्याख्या दी थी, वह सामाजिक चिंतन का श्रेष्ठ उदाहरण थी। हैरिंगटन का यह कहना सही था कि भूमिधर कुलीनों का उत्थान युग का सबसे महत्वपूर्ण सामाजिक तथ्य था। लेकिन, अगर हैरिंगटन इंग्लैण्ड की वाणिज्य-व्यवस्था को ज्यादा अच्छी तरह समझता, तो उसे ज्ञात हो जाता कि जोतो को बराबर-बराबर बांट देने से भूमिधर कुलीनों की शक्ति स्थायी नहीं हो सकती थी। वाणिज्य का विस्तार आर्थिक समानता से मेल नहीं खाता

था। यदि वह दस बात को समझ लेता, तब या तो वह घन के ऊपर राजनीतिक नियंत्रण रखने के अधिक उग्र उपायों पर विचार करता या वह लोकशासन सम्बन्धी अपनी सम्पूर्ण संकल्पना को ही बदलता।

जॉन मिल्टन

(John Milton)

जॉन मिल्टन और अल्गेरनन सिडनी का गणतन्त्रवाद हैरिगटन के गणतन्त्रवाद से कम मौलिक और कम महत्वपूर्ण था। इन तीनों व्यक्तियों का एक घरातल पर प्रतिष्ठित करने वाला समान आधार यह था कि वे प्राचीन यूनानी और रोमी युग के प्रसक्त वे और कुलीनतात्मक गणराज्य को आदर्श रूप में चित्रित करना चाहते थे। हैरिगटन को 'राजनीतिक' इतिहास और तुलनात्मक संस्थाओं तथा राजनीतिक परिवर्तन के सामाजिक कारणों का जितना ज्ञान था, मिल्टन और सिडनी उससे अपरिचित थे। उनकी दृष्टि में गणतन्त्रवाद एक 'नैतिक' आदर्श था। यह आदर्श प्राकृतिक अधिकार और न्याय के भावपरक आदर्शों पर टिका हुआ था। जॉन सैन्थी ने सत्रहवीं शताब्दी की राजनीतिक विचारधारा में कोई योग नहीं दिया। मिल्टन की पुस्तिकाएँ मुख्य रूप से अपनी साहित्यिक शैली के कारण विख्यात हैं। जॉन एक थोड़े राजनीतिक आदर्शों का बड़े मुहत्तर ढंग से वर्णन किया है। सिडनी की पुस्तक बड़ी अव्यवस्थित और योजनाहीन है। यदि वह इंग्लैण्ड के राजनीतिक चिन्तन के विशिष्ट अवसान काल में न लिखी जाती और यदि वह जेफरी (Jeffrey) के एक प्रसिद्धतम न्यायिक अत्याचार का अवसर न बनती, तो उसकी ओर शायद किसी का ध्यान न जाता।

मिल्टन की पुस्तिकाओं में सब से प्रसिद्ध एलिओपेडिका (१६४४) है। इस पुस्तिका में उसने प्रशासन की स्वतन्त्रता का समर्थन किया है। जिस समय इस ग्रन्थ की रचना हुई थी, उस समय उसकी ओर विशेष ध्यान नहीं दिया गया था।<sup>1</sup> लेकिन आगे चल कर यह पुस्तक बड़ी प्रसिद्ध हुई और इसकी गणना जॉन स्टुअर्ट मिल की, 'ऑन लिबर्टी' (On Liberty) पुस्तक के साथ होने लगी। भव्य वे दोनों ही पुस्तकें अंग्रेजी भाषा में स्वतन्त्र भाषण का समर्थन करने वाली सर्वश्रेष्ठ पुस्तकें मानी जाती हैं। मिल्टन ने बौद्धिक उदारवाद के विश्वास को बड़े निर्णायक ढंग से व्यक्त किया है। उसने लिखा है कि जब सत्य और असत्य दोनों का विवेचन और अनुसंधान हो, तब असत्य के ऊपर सत्य की ही विजय होगी

1 See *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647* ed. William Haller, Vol. I Appendix B

“जब सिद्धान्तवादिता की समस्त हवाएँ पृथ्वी पर अबाध गति से चलती हों और सत्य अकेला मैदान में खड़ा हो, तब भी हमें उसकी शक्ति को बन नहीं आसना चाहिए। सत्य और असत्य में मुठभेड़ होने दीजिए। स्वतन्त्र और मुक्त सभ्य में सत्य की कभी पराजय नहीं होती” हर कोई इस बात का जानता है कि शक्तिशास्त्रियों में ईश्वर के उपरान्त सत्य का ही स्थान है। सत्य को अपनी विजय के लिए नौतियों, चालाकियों अथवा अनुज्ञाओं की आवश्यकता नहीं होती। ये तो असत्य के हृदिहार हैं। जिनका वह सत्य की शक्ति के खिलाफ प्रयोग करता है।”

इसलिए, मिल्टन यह कार्य कर सका जो उसके युग के बहुत कम व्यक्ति कर सके थे। वह विविध सम्प्रदायों और दलों को नवीन सत्य और नवीन स्वतन्त्रता की खोज में सलग्न प्रयोग समझता था। उसने धार्मिक सहिष्णुता का प्रतिपादन किया था। लेकिन, उसके इस प्रतिपादन पर उसके युग तथा दल के पसरात का प्रभाव था। यह सहिष्णुता रोमन कैथोलिका के ऊपर लागू नहीं होती थी क्योंकि उसके विचार से वे मूर्तिपूजक थे और पोप के अतिरिक्त अन्य किसी शासक के प्रति निष्ठावान् नहीं रह सकते थे। इन परिस्थितियों के बावजूद प्रोटेस्टैंटिज्म में संस्मरण की मूर्तताओं और निष्कलताओं के विरोध में लिखे गए कुछ सर्वश्रेष्ठ तर्क मौजूद हैं।

१६४९ में मिल्टन कैम्ब्रिज ऑफ स्टेट फार दि आननेन्स का सचिव नियुक्त हुआ। उसकी प्रसिद्धि का मुख्य आधार इस पद पर उसकी नियुक्ति थी। टेम्प्लर ऑफ किंग्स एंड मैजिस्ट्रेट्स नामक अपनी पुस्तक में उसने चार्ल्स के वध का समर्थन किया था। प्रेसिडेंटियल इस वध के विरोध में और उनका विचार था कि श्रांति बहुत दूर तक जा चुकी है। १६४९ में उसने एकिनोब्लैस्टेस नामक ग्रन्थ लिखा। इसके बाद १६५१ में उसने, डिसेम्बरो प्रो पोपुलो एन्लिबनो नामक ग्रन्थ की रचना की। यह ग्रन्थ उसने सालमैसिपस ऑफ लीडेन के जवाब में लिखा था। सालमैसिपस ने राजतन्त्रवादियों की ओर से राजा के समर्थन में एक ग्रन्थ लिखा था। मिल्टन की रचनाओं ने एक ऐसे अत्याचारी शासक के प्रापदन्ड को जितने प्राकृतिक विधि, धर्मशास्त्र, और इंग्लैण्ड की निधि ने दोषी ठहराया हो, उचित ठहराया। उसने अपने मत को इनकी शक्तिमत्ता से उपास्थित किया कि गणराज्य के शासक के रूप में उसकी पुस्तक की त्रॉमवेल की सेवा के साथ तुलना की जाने लगी। श्रान्ति के उत्साहपूर्ण आदर्शवाद का उससे बड़ कर कोई वर्णन नहीं कर सकता था।

“यहां मैं अपने पूर्वजों के सम्बन्ध में अपने को बघाई दिए बिना नहीं रह सकता। इन पूर्वजों ने इस राज्य की प्राचीन रोमनों अथवा गैरिषियों की-सी बुद्धिमत्ता और स्वतन्त्रता के साथ स्थापना की थी। यदि इन पूर्वजों को हमारे बाने-ब्यापारों की जानकारी होगी, तो वे भी अपनी सतति के सम्बन्ध में अपने को बघाई दिए बिना नहीं रह सकते। जब उनकी सन्तति पर दासता के जुए की कत्त दिया गया था, तब उसने

बुद्धिमत्ता और साहस के साथ राजा की उग्र निरंकुशता से राज्य का पुनरुद्धार किया, उस राज्य का जो इतनी अधिक स्वतन्त्रता पर आधारित है।”<sup>1</sup>

मिल्टन की मुख्य युक्ति यह है कि उसने इस प्राचीन सिद्धान्त का अप्रह्व किया कि अत्याचारी शासक के विरोध में विद्रोह करना प्राकृतिक अधिकार है। ‘टेन्चोर’ में उसने कहा है कि मनुष्य स्वतन्त्र उत्पन्न होते हैं और वे एक-दूसरे की रक्षा के लिए सरकारों की स्थापना करते हैं। सार्वजनिक सत्ता प्रत्येक मनुष्य के अपनी रक्षा अपने आप करने के अधिकार का स्थान ग्रहण कर लेती है। विधि की स्थापना सार्वजनिक सत्ता को नियंत्रित और मर्यादित करने के लिए होती है। मजिस्ट्रेट अपनी शक्ति सार्वजनिक हित के लिए जनता से ही प्राप्त करता है। इसलिए, अत्याचारी शासन के विरोध में समान हित की रक्षा करने का अधिकार सदैव ही जनता के पास रहता है।

“राजाओं और मजिस्ट्रेटों की शक्ति जनता से प्राप्त होती है। उसे हस्तांतरित किया जा सकता है और वह एक अमानत के रूप में उन्हें सौंपी जाती है। उन्हें यह शक्ति समान हित के लिए दी जाती है। मूल शक्ति जनता में ही बनी रहती है और वह जनता से उसके जन्मसिद्ध प्राकृतिक अधिकार का उल्लंघन किए बिना नहीं ली जा सकती।”<sup>2</sup>

राजा के पास कोई अमिट अधिकार नहीं होता। जनता जितनी बार ठीक समझे, उसे अपदस्थ कर सकती है। अत्याचारी शासक को, चाहे तो वह बलपूर्वक गद्दी पर अधिकार करने वाला हो या बंध शासक हो, मार डारना विधिमगत है। मिल्टन ने अपनी युक्ति के समर्थन में नाक्स (Knox) और बुचानन (Buchanan) जैसे प्रोटेस्टेंट मुखारकों के अनेक उद्धरण दिए हैं।

धार्मिक प्रश्न के सम्बन्ध में मिल्टन के विचार सब से उन्नत इ देपेंटेडों के विचार थे।<sup>3</sup> उसके विचार से धार्मिक भ्रष्टाचार के दो ही कारण थे—धार्मिक विश्वासों में बाध्यता और पादरियों को सार्वजनिक राजस्व से सहायता। उसने न केवल प्रोटेस्टेंटों के इस सिद्धान्त को ही स्वीकार किया कि धर्मशास्त्र विश्वास का नियम है, बल्कि उसने इसकी व्यापकतम व्याख्या की—प्रत्येक व्यक्ति को अपने आप ही धर्मशास्त्र की व्याख्या करने चाहिए। कोई व्यक्ति यह नहीं जान सकता कि उसके विचार बिल्कुल सही हैं। इसलिए, शासक अथवा चर्च को किसी विशेष व्याख्या के अनुसार विश्वास को बलपूर्वक आरोपित करने का प्रयास नहीं करना चाहिए। व्यक्ति की अन्तरात्मा ही निर्णायक

1 *Defensio prima*, ch viii, English transl by Wolff *Works* Vol VII, p 451

2 *Works*, Vol V, p 10

3 *A Treatise of Civil Powers in Ecclesiastical Causes and Considerations touching the likeliest Means to Remove Usurings out of the Church* ये दोनों ही ग्रन्थ १६५९ में प्रकाशित हुए थे।

है और कोई भी सच्चा विश्वासी नास्तिक नहीं है। चर्च का सम्बन्ध आध्यात्मिक मनुष्य से है। आध्यात्मिक मनुष्य को बल द्वारा प्रबुद्ध नहीं किया जा सकता। इनके विपरीत राज्य का सम्बन्ध मनुष्य के बाहरी कार्यों से ही है। ये दोनों सस्याए स्वस्व और प्रयोजन की दृष्टि से अलग-अलग हैं और उनमें भेद रहना चाहिए। यदि पारोपे लोग उन लोगों से सहायता नहीं लेते जिन्हें उनकी शिक्षा से लाभ पहुंचता है, प्रत्युत शासन से सहायता की आशा रखते हैं, तो इसका स्वामाविक परिणाम भ्रष्टाचार होगा है। इसलिए, चर्च और राज्य दो पृथक् सस्याए हैं जिनके न तो सदस्य ही एक हैं और न प्रयोजन ही एक है। यह पृथक्ता सिद्धान्त और व्यवहार में उस पृथक्ता से निम्न की जिस्के लिए हुबेर ने प्रेसबिटेरियनो और कॅथोलिको की आलोचना की थी। मिल्टन का निष्कर्ष प्रायः वही था जो बीस वर्षों पूर्व रोगर विलियम्स (Roger Williams) का था। रागर विलियम्स मैसाचुसेट्स के धर्मतन्त्र के वाद-विवाद में इस निष्कर्ष पर पहुंचा था। राजतन्त्र की पुनर्स्थापना (Restoration) के समय यह आदर्श इतने में व्यावहारिक नहीं था।

मिल्टन के गणतन्त्रवाद के मूल में प्लेटो का एक अस्पष्ट सिद्धान्त भी छिपा हुआ था—गत्ता का वास्तविक औचित्य नैतिक और बौद्धिक उच्चता है। “प्रकृति चान्ती है कि बुद्धिमान व्यक्ति मूर्खों पर शासन करें।” इसलिए, आनुवंशिक शक्ति अस्वामाविक है। मिल्टन ने राजतन्त्र की पुनर्स्थापना के कुछ समय पहले ही १६६० में *The Ready and Easy Way to establish a Free Commonwealth* नामक एक पुस्तक लिखी थी। इस पुस्तक में उसने यह सन्देश प्रकट किया है कि वही ईसा मसीह ने तो “राजपद के ऊपर सज्जनता की छाप अंकित नहीं कर दी है।” जिस समय इस ग्रन्थ की रचना हुई थी, मिल्टन यह जरूर जानता होगा कि राजतन्त्र पुनः स्थापित होकर रहेगा। इसलिए, इस पुस्तक में राजतन्त्र के विरोध में एक अन्तिम निराशाजनक क्रन्दन ध्वनित होता है। मिल्टन को क्रान्ति से बड़ी-बड़ी आशाएँ थीं। राजतन्त्र की पुनर्स्थापना ने उन समस्त आशाओं को धूल धूसरित कर दिया।

“कोई राष्ट्र इतना साहसी और शूरवीर हो कि वह युद्धक्षेत्र में अपनी स्वतन्त्रता को अर्जित कर ले, लेकिन उसे एक बार अर्जित करने के बाद इतना हृदयहीन और बुद्धिहीन हो जाए कि यह न समझ सके कि उसका कैसे प्रयोग किया जाए, उसे कैसे महत्व दिया जाए, उसका क्या किया जाए अथवा मुद्दे कैसे आचरण किया जाए। युद्ध की सफलता और अत्याचार के अन्त के दम-वारह वर्षों बाद पुनः उसी जुए में अपनी गर्दन जोती जाए, जिसे इतने परिश्रम के बाद उतार फेंका गया था—यदि हमारे ऊपर यह दुर्भाग्य आ पड़ा, तो वह एक ऐसा दुर्भाग्य होगा जो अभी तक किसी भी स्वतन्त्र राष्ट्र के ऊपर न पड़ा हो।”<sup>1</sup>



मिल्टन को यह पुस्तिका रचनात्मक राजनीति के क्षेत्र में उसके मुख्य प्रयास को प्रबल कर देती है। उसके आदर्शों की यथार्थता के माध्यम से गति न बँट सकी। उसकी "तत्पर और गुणम पद्धति" पूरी तरह से अममक थी। उसकी योजना सिर्फ यह थी कि लोगों को अपने पदासन तथा स्वार्थ दूर कर के राष्ट्र के सर्वश्रेष्ठ व्यक्तियों को एक शासन परिषद् का सदस्य चुनना चाहिए। परिषद् के सदस्यों को परिषद् की सदस्यता आजीवन प्राप्त होनी चाहिए। पुस्तक 'सर्वश्रेष्ठ व्यक्तियों' के प्रति विद्वान और न्यायो और अन्यायी परिषद् को चुनने की निर्वाचकों की योग्यता में अविश्राम का अद्भुत मिश्रण है। मिल्टन ने यह मान लिया है कि जिस एक निर्वाचन को वह चाहता था, वह तो टूट रहेगा और शीघ्र सारे निर्वाचन जिन्हें वह नहीं चाहता था, खराब हो जायेंगे। मिल्टन का व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के प्रति अदम्य उत्साह था, लेकिन उसकी जनताधारण की बुद्धिमत्ता और सद्भावना के प्रति अरुचि थी। वह स्वभाव से ही अभिमान था और ससदा के प्रति उसे उतनी ही घृणा थी जितनी की राजाओं के प्रति। वह इस बात को नहीं समझ सकता कि यदि हम लोगों को शासन में भाग देने के लिए तैयार नहीं हैं, तो फिर व्यक्तिगत स्वतन्त्रता एक अव्यावहारिक आदर्श है। उन समस्त व्यक्तियों की तरह जो क्रान्ति के आरम्भिक चरणों को गम्यता का एक नवीन जन्म मानते हैं, वह उसके अन्तिम चरण की यथार्थताओं का सामना करने के लिए पूरी तरह तैयार नहीं था।

### फिल्मर और सिडनी

### (Filmer and Sidney)

एलगर्नन सिडनी का गणतन्त्रवाद सभी महत्त्वपूर्ण दृष्टियों से मिल्टन के गणतन्त्रवाद से साम्य रखता था। इंग्लैण्ड में १६६० में राजतन्त्र की पुन प्रतिष्ठा हो गई। इसके बाद बहा राजनीति की चर्चा बन्द सी हो गई। पिछले दो दशकों में बहा राजनीति के दो गौरव ग्रन्थों हॉब्स के लेनिषायन और हैरिंगटन के श्रेष्ठोना के अतिरिक्त कई विवादास्पद पुस्तिकाएँ लिखी गई थी। इस साहित्य में राजनीतिक दर्शन और इतिहास के प्रायः प्रत्येक पक्ष का विवेचन हो गया था। जब चार्ल्स द्वितीय की मृत्यु आसन्न प्रतीत होने लगी, तब कॅबॉलिक उत्तराधिकार का प्रश्न पुन उत्पन्न हुआ। जेम्स का आनुवंशिक दावा बरा पुष्ट था और वह राजतन्त्र के सिद्धान्तों के अनुकूल था। लेकिन वह प्रोटेस्टैंटों को कुछ भाग देगा या नहीं, इसके प्रति अधिकांश अंग्रेजों के मन में संदेह था। जब इस प्रश्न ने उग्र रूप धारण किया, तब राजतन्त्रवादियों ने अपने पक्ष में सर राबर्ट फिल्मर के अद्भुत व्यक्तित्व को उपस्थित किया। फिल्मर की मृत्यु १६६३ में हो चुकी थी और अपने जीवन-काल में अपने राजतन्त्र के पक्ष में अनेक पुस्तिकाओं की रचना की थी। उसके जीवन-काल में उसकी रचनाओं की ओर कोई ध्यान नहीं दिया गया था, लेकिन १६७९ में इन रचनाओं को इकट्ठा करके छापा गया। १६८० में

उसकी सर्वश्रेष्ठ कृति *Patriarchal or the Natural Power of Kings* पहली बार प्रकाशित हुई। यह पुस्तक बड़ी प्रसिद्ध रही है, क्योंकि सिडनी और लॉक ने इसका विस्तार से खण्डन किया है। सिडनी के *Discourses Concerning Government* की रचना १६८०-१६८३ के बीच हुई थी लेकिन यह प्रथम १६८९ में छपा। सिडनी का १६८३ में एक पत्र के तिलसिले में प्राण दण्ड दे दिया गया। इस अभियोग में उसके *Discourses* के निबन्ध प्रस्तुत किए गए थे। सिडनी के दोषारोप में कहा गया था कि उसने राजा के विरोध में अनेक अपवादों का प्रयोग किया है। उसे विधि के अधीन जनता के प्रति उत्तरदायी बताया है, और कहा है कि एक शूठे, पड़्यत्रवारी और देशद्रोही व्यक्ति के रूप में उसे अपदस्य किया जा सकता है।

फिल्मर की 'दिट्रियाई' में सबसे महत्वपूर्ण बात यह थी कि उसका प्रकाशन पहली बार १६८० में हुआ था। आनुवंशिक अधिकार के दावे को एक ऐसी पुस्तक के रूप में प्रस्तुत किया गया जो प्रायः ३० वर्षों तक एक अज्ञात पांडुलिपि के रूप में पड़ी रही थी और जिसमें अनेक मूर्खतापूर्ण बातों का समावेश था—इससे यह साफ प्रकट होता है कि उत्तराधिकार के प्रश्न में कोई जान नहीं रही थी। फिल्मर की पुस्तक जब लिखी गई थी उस समय भी वह एक असंगति ही थी। इस पुस्तक में राजकीय शक्ति के दो सन्तुष्टों के खिलाफ शखनाद किया गया था। यह सन्तुष्ट थे—जैसुएट और काल्विनिस्ट। इन्होंने 'राजतन्त्र' को दो चोरो काल्विनिस्ट और जैसुएटों के बीच मूली पर चढ़ा दिया था। इसने 'राजतन्त्र' के सिद्धान्तों—देवी अधिकार और निष्क्रिय आज्ञा पालन का वर्तमान का प्रतिपादन किया, लेकिन फिल्मर ने यह भयंकर गलती की कि वह लड़ाई को राष्ट्र के देश में ही घसीट कर ले गया। धर्मशास्त्र की सत्ता पर विश्वास करने के स्थान पर उसने यह प्रमाणित करने की कोशिश की कि राजा की शक्ति स्वानाविक है। फिल्मर ने राजा की शक्ति की पिता की शक्ति के साथ तुलना की। संक्षेप में, आदम पहला राजा था और वर्तमान राजा उसके आज्ञा उत्तराधिकारी हैं या होने चाहिए। फिल्मर के आलोचक इस तर्क की असंगतता को ग्रहण करने से जरा भी नहीं चूके। चूंकि उत्तराधिकार नियम के अनुसार आजकल का एक शासक ही आदम का उत्तराधिकारी हो सकता है, और चूंकि यह किसी को नहीं मालूम कि वह कौन है इसलिए स्वानाविक निष्कर्ष यह निकलता है कि प्रत्येक राजा की शक्ति अवैध है। सिडनी और लॉक ने जिस सतत धर्म के साथ अपनी युक्ति का प्रतिपादन किया है उससे यह प्रकट हो जाता है कि एक मूर्खतापूर्ण निष्कर्ष भी ऐसा साधन है जिसकी कोई भी विवादा उपेक्षा नहीं कर सकता।

तथापि, फिल्मर के बारे में यह कहना सही होगा कि यदि वह जिसे हुए को ही न पीसता होता तो उसके विरोधी लाभ न उठा पाते। वे इस सिद्धान्त के बावजूद कि राजनीतिक शक्ति जनता में निहित है और सरकारों का निर्माण जनता की सहमति से ही होता है। फिल्मर ने यह बड़ी आसानी से सिद्ध कर दिया कि यदि इन वचनों को शब्दशः

ठीक माना जाए तो यह बिल्कुल बेहूदा है। जनता कौन है? यदि सम्पूर्ण जनता जन-संख्या है तो उसने कब समझोता बिया और यह किसी चीज के सम्बन्ध में अपनी सहमति कैसे दे सकती है और यदि हम साहित्यिक रूप से यह मान लें कि उसने सहमति दी है तो फिर गुटों की कोई सीमा कैसे रह सकती है? फिल्ड ने इन युक्तियों के प्रतिपादन में हॉब्स से बहुत कुछ ग्रहण किया था। हॉब्स को वह बड़े आदर की दृष्टि से देखता था। उसका कहना था कि जनता "बुद्धिहीन मीढ़" है। वह जनसंख्या की इतनी बड़ी इकाइया है। प्रतिनिधित्व, निर्वाचन और बहुमत का शासन जैसी सनल्पनाओं का केवल वैधानिक महत्त्व है। समुदाय का निर्माण करने के लिए एक प्रभु होना चाहिए। यदि फिल्ड आदम की राजकीय शक्ति के बारे में मूर्खतापूर्ण तर्क देकर अपने को बदनाम न कर लेता, तो यह एक अप्रतिहत आलोचक सिद्ध होता। इंग्लैंड के साविधानिक इतिहास पर उसका सिडनी और लॉक की भांति ही अधिकार था।<sup>1</sup> वह उन अधिकांश व्यक्तियों की भांति था जो अपने आलोचकों द्वारा जाने जाते हैं। उसे जितना मूर्ख बताया गया है, वह वास्तव में उतना मूर्ख नहीं था।

सिडनी का डिस्कॉसर्ज को प्रकाशित करने का विचार नहीं था। यद्यपि बाद में इस पुस्तक का बड़ा आदर हुआ, उदाहरण के लिए जेफरसन (Jefferson) इसका बड़ा आदर करता था, लेकिन वास्तव में यह कोई कारगर ग्रन्थ नहीं था। उसने फिल्ड का अनुसरण किया है और उसकी प्रत्येक आपत्ति को एक मापण का रूप दिया है। इस पद्धति में परिणामस्वरूप पुस्तक की सारी सुसम्बद्धता नष्ट हो गई है। यदि पुस्तक का आकार जितना है, उससे दसवां रहता, तो यह अवश्य ही एक प्रभावशाली पुस्तक सिद्ध होती। इस पुस्तक में कोई मौलिक विचार नहीं है। सिडनी ने फिल्ड के विरोध में केवल सामान्य तर्क ही दुहराए हैं। सब राष्ट्रों को अपना शासन आप करने का स्वामाविक अधिकार है, वे जैसा ठीक समझें अपने शासकों को चुन सकते हैं, शासन अपनी शक्ति जनता से प्राप्त करता है, उसका अस्तित्व उसकी सुरक्षा और भलाई के लिए होता है तथा यह इन साध्यों के लिए उत्तरदायी ठहराया जा सकता है। सिडनी का विचार था कि "इंग्लैंड में ससद् और जनता को राजाओं के बनाने की शक्ति है"। लेकिन, उसका यह भी विश्वास था कि ससद् की शक्ति प्रत्यायुक्त होती है तथा वह वापस भी ली जा सकती है। तथापि, सिडनी ने यह नहीं बताया है कि इस शक्ति को किस प्रकार वापस लिया जा सकता है।

विशेष ब्रैन्ट के अनुसार सिडनी गणतन्त्रात्मक सिद्धान्तों के खलाफ था। सम्भवतः, गणराज्य के दिनों में उसका यही दृष्टिकोण रहा हो। लेकिन, डिस्कॉसर्ज में ऐसी कोई चीज नहीं है जो साविधानिक राजतन्त्र के विरुद्ध पड़ती हो। उसका यह विश्वास था कि निर्वाचित प्रतिनिधि शासक के कृपापात्रों की अपेक्षा कम भ्रष्ट होते हैं। उसके कई

1 उसके *Freeholders Grand Inquest touching our Sovereign Lord the King and his Parliament* नामक ग्रन्थ को देखिए।

विचार मिल्टन से मिलते-जुलते थे। मिल्टन की भांति वह भी कुलीनतन्त्रात्मक गणराज्य का प्रसक्त था और उसका विचार था कि निर्वाचन शासन करने के लिये सर्वश्रेष्ठ व्यक्तियों को चुनने का साधन है। मिल्टन की भांति गणराज्य के प्रति उसके मन में भी आस्था थी और वह उसे एक ऐसी सिद्धि मानता था जिसके फलस्वरूप कुछ समय के लिए इंग्लैण्ड में यूनान और रोम की सी स्वतन्त्रता स्थापित हो गयी थी। सम्भवतः, १६८० में स्टुअर्ट राजतन्त्र की पुनः स्थापना के २० वर्ष पश्चात् सिडनी क्रॉमवेल के छद्म अधिनायकत्व को मिल्टन की अपेक्षा अधिक आदर्श रूप में समझ सकता था। गणतन्त्रवादी होने के नाते उसका यह विचार था कि "महामहिम सम्राट् की पुनः प्रतिष्ठा के पश्चात् राजतन्त्र फ्रांस से व्यवस्थित रिस्वनसोरी और पड़्यत्रवारिता ले आया है।" उसने लिखा है कि मनुष्यों को इस बात की परीक्षा करनी चाहिए कि

"क्या व्यभिचारियों, वेदयात्रों, चोरों, मूर्खों, कामचोरों और इस प्रकार के अन्य दुष्टों के पास, जो स्वभावतः भाड़े के टट्टू हाते हैं, व्हाइटहाल, बर्साय, वेटिकन और एस्कुपेरियल में बेनिस्, एम्सटर्डम और स्विट्जरलैण्ड की अपेक्षा अधिक शक्ति प्राप्त नहीं है? क्या हाइड, एलिंगटन, डेन्वी, उनकी क्लोवेलैण्ड और पोर्टस्माउथ, सडरलैण्ड, जेविन्स अथवा चिफिन्च की ज्ञान शक्ति उस अवस्था में जब कि ससद् और जनता मताधिकार के द्वारा उनके ऐश्वर्य को समाप्त कर देती, इतनी अधिक हो सकती थी?"

सत्रहवीं शताब्दी में इंग्लैण्ड के गणतन्त्रवाद का क्या महत्त्व था, इसे सक्षिप्त रूप में बताना आसान नहीं है। इसमें सिद्धान्तवादिता का बहुत आग्रह था। इसमें राजतन्त्र को समाप्त करना वास्तविक प्रश्न नहीं था। राजतन्त्र को कुछ समय के लिए केवल परिस्थितियों का ही समाप्त किया गया था। लेकिन, गणतन्त्र का क्रॉमवेल की अधिनायकता के साथ सम्बन्ध रहा था, इसलिए वह शीघ्र ही बदनाम भी हो गया। मिल्टन और सिडनी की रचनाओं में उसके आदर्श रूप का ही चित्रण हुआ था। लेकिन, उनकी रचनाओं में लेबलर्स के दर्शन की भी शक्तिमत्ता नहीं थी। सत्रहवीं शताब्दी में गणतन्त्रवाद मुख्यतः एक कुलीनतन्त्रात्मक सिद्धान्त था। उसमें, जैसा कि लेबलर्स के राजनीतिक कार्यक्रम में सुझाव दिया गया था, मानव के अधिकारों की सामान्य उन्धोपणा नहीं की गयी थी। मिल्टन और सिडनी के लिए जनता एक समुदाय थी जिसका नेतृत्व प्रबुद्ध लोग ही कर सकते थे। जनता का अभिप्राय ऐसे समान व्यक्तियों का जिनके पास अपने अन्तरंग अधिकार हों, समुदाय नहीं था। भाति के फलस्वरूप शक्ति कुलीनों के हाथ में आ गई थी। यह व्यवस्था लोकतन्त्रात्मक होने की अपेक्षा कुलीनतन्त्रात्मक ही अधिक थी। इस व्यवस्था का गणतन्त्रवाद से कोई सम्बन्ध न था। जब राजतन्त्र ससद् पर निर्भर हो गया, तो कुलीनों की राजा के साथ मुलह हो गई। इसलिए, सत्रहवीं शताब्दी में गणतन्त्रवाद कोई मुख्य प्रश्न नहीं रहा। हैरिंगटन का आधिक

विरलेपण सिद्धान्तवादो नही था, लेकिन उसका उसके गणतन्त्रवाद से कोई युक्तिमग्न सम्बन्ध नही था। यदि वह गणराज्य के दिना म न लिखता, तो वह अपने दशन की भासानी से साविधानिक राजतन्त्र के अनुरूप ढाल सक्ता था।

## Selected Bibliography

*Milton and the Puritan Dilemma 1641-1660* By Arthur Barker Toronto, 1942

"Harrington and his Influence upon American Political Institutions and Political Thought" By T. Dwight In *Political Science Quarterly*, Vol II (1887), p. 1

*The Life and Times of the Hon. Algernon Sydney* By A. C. Ewald, 2 Vols London 1873

*The Classical Republicans* By Zera S. Frank Northwestern University Studies in the Humanities Evanston 1943

*Political Thought in England from Bacon to Halifax* By G. P. Gooch Second edition Cambridge 1927 London 1914, Ch. V

*English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*, By G. P. Gooch Second edition Cambridge, 1927

*Milton and Wordsworth Poets and Prophets* By Sir Herbert Grierson Cambridge, 1937

*The Rise of Puritanism* By William Haller New York, 1938

*The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries* Ed. F. J. C. Hearnshaw London 1920 Ch. VIII

*The Social and Political Ideas of some English Thinkers of the Augustan Age, A. D. 1650-1750* Ed. F. J. C. Hearnshaw London 1928 Ch. II

"A Historical Sketch of Liberty and Equality as Ideals of English Political Philosophy" By F. W. Maitland In *Collected*

*Papers* (Cambridge, 1911), Vol. I, p. I.

*Milton's Contemporary Reputation*, By W. R. Parker.  
Columbus, 1940.

*Milton in the Puritan Revolution*. By Don. M. Wolfe.  
New York, 1941

---

## हैलीफैक्स और लॉक

(Halifax and Locke)

सत्रहवीं शताब्दी में इंग्लैण्ड की राजनीति के नाटक का अन्तिम अंक १६८८ की रक्तहीन प्राप्ति थी। यह प्राप्ति अज्ञान का ही दूर्ध्व थी। जेम्स द्वितीय ने इंग्लैण्ड में कैथोलिक धर्म का प्रचार करने की कोशिश की। इससे इंग्लैण्ड के प्रॉटेस्टेंट दण्ड हो गए। इंग्लैण्ड की अविभाज्य जनता प्रॉटेस्टेंट थी और जेम्स द्वितीय के साथ अपने अल्प-बालीन अनुभव के बाद उसे यह निश्चय करते देर न लगी कि इंग्लैण्ड में प्रॉटेस्टेंट धर्म की उच्चता आवश्यक है। 'गौरवपूर्ण प्राप्ति' बड़ी सुगमता से और तीव्रता से संपाप्त हो गयी थी। इस प्राप्ति के निष्पादन में जेम्स की मूर्खता का काफी हाथ रहा था। इस प्राप्ति ने प्रॉटेस्टेंट धर्म के प्रश्न को तो गुलझाया ही, और भी बहुत सी बातों का निर्णय कर दिया। इसने गणतन्त्रवाद के मूल को हमारा के लिए दूर मगा दिया। अब किसी भी महत्त्वपूर्ण व्यक्ति ने गणराज्य के अनुभव को दुबारा दुहराने की चर्चा नहीं की। इंग्लैण्ड को ससद् द्वारा नियंत्रित राजतन्त्र होना था और यहाँ कुछ उस पद्धति पर जैसी कि गृहयुद्ध के परिणामों ने निदिष्ट कर दी थी। विलियम और मैरी के उत्तराधिकार का प्रश्न निरट हो जाने पर इस बात में कोई सन्देह नहीं रहा कि यदि राजमुकुट को अपने जीवन की रक्षा करनी थी, तो उसे ससद् के इनाम पर चलना था। इस प्रकार, इंग्लैण्ड के शासन का कुछ ऐसा रूप तय हो गया जो आगे के सौ वर्षों तक यथावत् चलता रहा। १६५० में प्रतिनिधित्व विषयक सुधार आवश्यक पढ़ने लगे थे, लेकिन नया शासन इन सुधारों के बिना भी अपना काम चलाने में सफल हुआ। वास्तव में यह वर्ग-शासन का विवृत रूप था। अठारहवीं शताब्दी में इस शासन में वर्ग-शासन की कुछ निहृत्तम बुराइयाँ पैदा हो गईं। फिर भी, यह प्रतिनिधित्व शासन था और यूरोप के किसी भी शासन की तुलना में इसे उदारतावादी कहा जा सकता है। इस व्यवस्था के सिद्धान्तों का निरूपण अपनी पीढ़ी के दो सबसे प्रबुद्ध अंग्रेजों, राजनेता जॉर्ज सेवार्डल, फर्स्ट मार्किविस ऑफ हैलीफैक्स और दार्शनिक जॉन लॉक ने किया।

यद्यपि कैथोलिक राजवंश की धमकी ने प्राप्ति को पैदा किया था, लेकिन व्यवस्था ने धर्म और राजनीति के सम्बन्धों के एक अध्याय को पूरा कर दिया। प्रॉटेस्टेंट

रिफॉर्मेशन के समय से धर्म और राजनीति अन्निद्र रहे थे। अब वे एक-दूसरे से अलग-अलग हो गये। चर्चों के बीच स्थायी शांति का एकमात्र व्यावहारिक आधार सहिष्णुता अधिनियम (Toleration Act) था। यद्यपि परोक्षा अधिनियम (Test Act) इंग्लैंड के विधान को एक विचित्रता के रूप में कायम रहा, फिर भी कैंथो लिचो और जिंसेटरो के साथ जो अन्याय किया जाता था, वह धार्मिक उत्पीड़न से बहुत भिन्न था। हूलीफेक्स और लॉक के राजनीतिक चिन्तन में धार्मिक प्रश्नों को बहुत कम महत्त्व दिया गया है। लॉक ने अपनी जवानी में यह आशा की थी कि इंग्लैंड का चर्च सार्वभौमिकता की नीति अपनावेगा। जब उसकी यह आशा फलीभूत नहीं हुई, तो उसने सार्वभौम सहिष्णुता और चर्च तथा राज्य के व्यावहारिक पृथक्करण का सिद्धान्त अपनाया। इंग्लैंड में शांति के द्वारा यह आदर्श काफी हद तक प्राप्त कर लिया गया। धीरे-धीरे धर्म और राजनीति की प्राचीन समस्या का यही समाधान सर्वप्रथम स्वीकृत हो गया। लॉक और हूलीफेक्स दोनों का दृष्टिकोण इतना अधिक धर्मनिरपेक्ष था, कि पचास वर्ष पूर्व इसकी कल्पना नहीं की जा सकती थी। इन विचारकों की हॉब्स के साथ भी तुलना हृदयग्राही है। यद्यपि हॉब्स भी पुरो तरह से धर्मनिरपेक्ष व्यक्ति था, फिर भी उसने 'लेविथियन' का आधा हिस्सा राज्य और चर्च की समस्या पर विचार करने में लगा दिया है। लॉक का व्यक्तिगत जीवन आदर्श प्युरिटन का जीवन था। उसने धर्म और राजनीति के प्रश्न पर केवल वही तक विचार किया, जहां तक यह प्रश्न उसकी सहिष्णुता विषयक युक्ति से सम्बन्ध रखता था। इस दृष्टि से हूलीफेक्स और लॉक दोनों सत्रहवीं शताब्दी के नहीं, प्रत्युत् अठारहवीं शताब्दी के व्यक्ति थे। धार्मिक विवाद का सामना करने के लिए उनका सब से शक्तिशाली हथियार था उदासीनता। लॉक व्यक्तिगत जीवन में बड़ा धर्मप्राण और नीतिवान् व्यक्ति होते हुए भी विवेकयुक्त तथा स्वविरोधी था।

हूलीफेक्स और लॉक की राजनीतिक विचारधाराओं में भी यही विशेषताएँ दृष्टिगत होती हैं। दोनों में व्यावहारिक बुद्धि का तर्क की अपेक्षा वहीं अधिक महत्त्व है। दोनों ही सजग थे, इस बात के लिए तैयार थे कि जहां परिस्थितियाँ अनुमति दें, वहां स्थिवादो रहा जाये। दोनों ही बड़े व्यवहारपटु और समन्वयशील थे। वे बीती हुई बात के बारे में ज्यादा तर्क-वितर्क करना पसन्द नहीं करते थे। उन्हें उस बात को स्वीकार करना और उसका अधिकतम उपयोग करना ज्यादा प्रिय था। सत्रहवीं शताब्दी में हूलीफेक्स ने इस मानसिक दृष्टिकोण के प्रचार में सब से बड़ कर योग दिया। उसे लम्बी-चौड़ी बातों से चिड़ थी और निष्ट-हास प्रिय था। अपनी व्यंग्योक्तियों और सजगतापूर्ण चिन्तन के प्रति उदासीनता के कारण वह किसी भावात्मक सिद्धान्त का निर्माण नहीं कर सका। लेकिन, वह बड़ा प्रबुद्ध व्यक्ति था और उसकी अन्तर्दृष्टि बड़ी पैनी थी। वह एक अनुभववादी और सन्देहशूल व्यक्ति था। लॉक जैसे दार्शनिक के लिए सामान्यीकरण (generalization) के प्रति यह अविश्वास समझ नहीं था। लॉक भी अनुभववादी था। लेकिन, उसकी दार्शनिक तर्कबुद्धिवाद में वास्तवा थी।



माय ही उसका न्याय और अन्याय के स्वन स्पष्ट सिद्धान्तों में भी विश्वास था। दुर्भाग्यवशात्, विरोधी दार्शनिक दृष्टिकोणों में केवल व्यवहार-वृद्धि के आधार पर ही सम्बन्ध स्थापित नहीं किया जा सकता। इसके परिणामस्वरूप हमें लॉर के दर्शन में अनेक समझौता के दर्शन होने हैं और उसके प्रथम सिद्धान्त अस्पष्ट रह जाते हैं। यह सही है कि उसके समझौता ने प्रायः आधुनिक सताब्दी तक हर विचार को मनुष्य किया और उसने अपनी व्यवहार-वृद्धि के आधार पर अनेकों व्यवस्था के मूल नैतिक आदर्श अर्थात् ध्वनिगत अविचारों के आदर्श को अच्छी तरह से समझ लिया था। फिर भी उसने समझौता के आदर्श की तथा अठारहवीं शताब्दी के इंग्लैण्ड में इन आदर्श की सिद्धि को अनेक दृष्टियों को बाकी छोड़ा लिया था। परिणामतः, बाद के राजनीतिक दर्शन का लॉर के साथ बड़ा जटिल सा सम्बन्ध रहा था।

### हैलीफेक्स

#### (Halifax)

'हैलीफेक्स' के जिज्ञासु और दावाशील मन को जिम बाल ने सब से अधिक प्रभावित किया था, वह यह था कि कुछ सामान्य सिद्धान्त ही ऐसे होते हैं जो शासन के सम्बन्ध में लागू हो सकते हैं। शासन सामान्यतः एक स्थूल धनु है जिममें कार्यवाहक तत्वों तथा समझौता को प्रधानता होती है। उसमें शायद ही कोई बात ऐसी होती है जो छल-प्रभवपूर्ण न हो। सिद्धान्तों की उच्च घोषणा व्यक्तिगत अथवा दलगत स्वार्थों पर परदा डालने का यहाँला होती है। "मूलमूल सिद्धान्तों" के बारे में हैलीफेक्स ने लिखा है कि वह -

"एक ऐसी कौल है जिसे हर कोई उस चीज को ठोकने के काम में लाएगा जो उसके लिए हितकर है। इसका कारण यह है कि हर आदमी उस सिद्धान्त को

1. हैलीफेक्स की रचनाओं का सम्पादन वाल्टर रैले ने किया है। (आक्सफोर्ड, १९१२)। एच० सी० फॉक्सक्रॉफ्ट ने भी उसकी रचनाओं को प्रकाशित किया है। देखिए *Life and Letters of Sir George Savile, Bart., First Marquis of Halifax* 2 Vol (सम्पदन १८९८) उसके सबसे महत्वपूर्ण निबन्ध निम्नलिखित हैं "The Character of a Trimmer" जो १६८५ में लिखा गया था और सब से पहले १६८८ में छपा था, "A Rough Draught of a New Model at Sea" यह १६९४ में छपा था लेकिन इसका आधार काफी पहले लिखा गया एक निबन्ध था और "The Anatomy of an Equivalent" (१६८८)। ये सब सामयिक निबन्ध थे।

अचल मानेगा जिससे उसका प्रयोजन उस समय सब से अधिक सिद्ध होता हो" <sup>1</sup>

"मूल मूल सिद्धान्त एव" ऐसा शब्द है जिसका जनसाधारण उसी प्रकार प्रयोग करते हैं जैसे कि पादरी पवित्र शब्द का। इसके द्वारा वे जिस चीज को चाहते हैं, पुस्ता रखते हैं जिससे कि और कोई उसे न छू सके।"<sup>2</sup>

इससे ज्यादा निश्चित बात और कोई नहीं है कि प्रत्येक मानवी सस्या में और उसके साथ ही शासन के तथाकथित मूलमूल सिद्धान्तों में परिवर्तन होता है। राजाओं का देवी अधिकार, सम्पत्ति अथवा व्यक्तियों के अमित अधिकार तथा वे विधियाँ जिन्हें रद्द या संशोधित न किया जा सके—ये सब भविष्य की बाधने की चेष्टाएँ हैं। वे न तो सफल हो सकती हैं और न उन्हें होना चाहिए। हैलीफेक्स का कहना है कि विधियों और सविधानों की रचना एक बार नहीं, बल्कि सैकड़ों बार होती है। उनका अपने आप में कोई अर्थ नहीं होता। अन्त में उनका अर्थ वही निकलता है जो उनके व्याख्याता अथवा प्रशासक अथवा निष्पादक तय कर देते हैं। कोक का हवाला देते हुए उसने लिखा है कि सामान्य विधि "बादलों में घूमती है"। हा, उस समय की बात दूसरी है जब न्यायालय अथवा अधिशासक उसका प्रयोग करते हैं। अन्तिम विश्लेषण में विधि और शासन उन लोगों की बुद्धिमत्ता तथा सद्भावना पर निर्भर है जो उनका संचालन करते हैं। अमूर्त भावों का कुछ महत्त्व होता है, लेकिन मूर्त स्वर्यों और शक्तियों का वहीं अधिक मूल्य होता है। हैलीफेक्स का विचार था कि शासन मुख्य रूप से एक शासक वर्ग का कार्य है, लेकिन यह वर्ग बुद्धिमान् तथा सार्वजनिक भावना से परिपूर्ण होना चाहिए। इस वर्ग के मुख्य गुण यह हैं कि वह शक्ति और स्वतन्त्रता में समझौता स्थापित कर सके, सड़क बाल का सामना करने के लिए अपना विस्तार कर सके, अपने को बदलती हुई परिस्थितियों के अनुरूप ढाल सके, उसमें इतनी शक्ति हो कि वह शान्ति स्थापित कर सके लेकिन इतनी उदारता भी हो कि दमन से बचा रहे।

शासन के कार्यकर्ताओं पर इतना जोर देने के बावजूद हैलीफेक्स यह समझता था कि शासन अपनी मनमानी नहीं कर सकता। शासन के पीछे राष्ट्र है। राष्ट्र शासन का निर्माण करता है, शासन राष्ट्र का निर्माण नहीं करता। जो जनता अपने राजा से हाथ धो बैठती है, वह फिर भी जनता बनी रहती है, लेकिन जो राजा अपनी जनता से हाथ धो बैठता है, वह राजा नहीं रहता। प्रत्येक राष्ट्र में एक ऐसी सर्वोच्च शक्ति होनी है जो जितनी बार लोकहित के विचार से आवश्यक होता है, सविधान को बदल देती है। हैलीफेक्स राष्ट्रीय जीवन अथवा आत्मरक्षा के ऐसे सिद्धान्त को परिभाषा अथवा व्याख्या करने में असमर्थ है। हा, यही वस्तु राजनीति के लिए कुछ हद तक मूलमूल हो सकती है।

1 Foxcroft, Vol II, p 492

2 Ibid. p 497

“राज्य का एक प्राकृतिक विवेक होता है। उसकी व्याख्या नहीं की जा सकती। यह मानव जाति के सामान्य हित पर आधारित होता है। यह हित अमर होता है और समस्त परिवर्तनों तथा शक्तियों से वावजूद राष्ट्र को रक्षा कर सकता है जब कि विधि के अक्षर समस्त उसका नाश कर सकते हैं।”

राष्ट्र की आत्म विकास की यह अन्तर्निहित शक्ति न तो नष्ट की जा सकती है और न इसे नष्ट करना चाहिए। शासन की वास्तविक शक्ति उसकी आन्तरिक प्रेरणा पर निर्भर है। इसके बिना न तो सविधान ही दोष काल तक चल सकते हैं और न बल का ही कोई उपयोग ही सकता है। प्रतिनिधिक सत्या राष्ट्र की महत्त्वाकांक्षाओं को मुक्त करने की सबसे अधिक व्यावहारिक पद्धति है। लेकिन, हैंलीफोक्स इसे केवल एक पद्धति ही मानता था। व्यावहारिक प्रयोजनों के लिए नेतृत्व की एक ऐसी शक्ति भी होनी चाहिए जिसकी व्याख्या न की जा सकती हो लेकिन जो महान् अवसरों पर परा-शक्ति के रूप में प्रकट हो तथा “राष्ट्र को विनाश से बचा सके”।

हैंलीफोक्स ने इसी कार्यसाधकता और राष्ट्रीय इतिहास के आधार पर इंग्लैण्ड के संकट का मूल्यांकन किया था। उसने अपने ग्रन्थ *New Model At Sea* में तीन सम्भावनाओं की कल्पना की है। एक सम्भावना निरकुश राजतन्त्र की है। फ्रांस इसका उदाहरण था। राजतन्त्र में एकता रहती है और कार्य शीघ्रता से निष्पादित होता है। लेकिन, इससे “स्वतन्त्रता की वह योग्य अवस्था” समाप्त हो जाती है जिसमें मनुष्यों को रहना चाहिए। कुछ भी हो, इंग्लैण्ड में निरकुश राजतन्त्र की स्थापना असम्भव है। इसका कारण कुछ तो इंग्लैण्ड की परम्परा है और कुछ उसकी वाणिज्य पद्धति है जो स्वतन्त्रता की सृष्टि है। इंग्लैण्ड की महानता उसकी वाणिज्य-पद्धति पर ही निर्भर है। दूसरी सम्भावना जो सैद्धान्तिक रूप से राजतन्त्र से बेहतर हो सकती है, गणराज्य की है। लेकिन, इसके ऊपर अकल्प्य आक्षेप यह है कि अपेक्ष इसे पसन्द नहीं करते। यह सही है कि राजतन्त्र “घटो और घड़ियालो” की बीज है लेकिन यह एक तथ्य है कि इंग्लैण्ड ने गणराज्य का एक परीक्षण किया था लेकिन उसको परिणति सैनिक अधिनायकवाद में हुई। अब केवल एक ही सम्भावना रहती है और वह ‘मिश्रित राजतन्त्र’ की सम्भावना है। मिश्रित राजतन्त्र सांविधानिक शासन होता है जो राजा तथा संसद् के बीच विभाजित रहता है। हैंलीफोक्स इस चुनाव से सन्तुष्ट था क्योंकि उसके विचार से इस प्रकार का शासन शक्ति और स्वतन्त्रता के बीच सर्वश्रेष्ठ सन्तुलन स्थापित करता है। वह निरकुश राजतन्त्र और गणराज्य के बीच का मार्ग है।

“हम एक से अत्यधिक हानि पहुचाने की शक्ति ले लेते हैं लेकिन उसके पास इतनी शक्ति छोड़ देते हैं कि वह हमारे ऊपर शासन कर सके और हमारी रक्षा कर सके। हम दूसरे से अव्यवस्था, समता, शत्रुता और उच्च खलता ले लेते हैं लेकिन

इस प्रकार की स्वतन्त्रता को बनाए रखते हैं जिसका मनुष्य को निष्ठा के साथ निर्भर हो सके।”<sup>1</sup>

संसदें कष्टप्रद हो सकती हैं, लेकिन वे बुद्धिमान् प्रशासन को महान् शक्ति प्रदान करती हैं।

लेकिन, हेलीफेक्स दो दृष्टियों से नए शासन की व्यवस्था को नहीं समझ सका। वह यह नहीं समझ सका कि मंत्री संसद् के ऊपर निर्भर और उत्तरे प्रति उत्तरदायी रहने चाहिए। वे संसद् की व्यक्तिगत रुचि-अरुचि के अनुसार निर्वाचित नहीं होंगे। सम्भवतः, इस बात को उस समय तक कोई नहीं समझ सकता था जब तक कि संसद् के इतिहास ने इसे स्पष्ट नहीं कर दिया। हेलीफेक्स इस तरह का साक्ष्य उपलब्ध होने से पूर्व ही बालबलित हो गया था। इनीलिए, वह यह भी नहीं समझ सका कि राजनीतिक दल संसदीय शासन के अनिवार्य अंग हो गए हैं। वह दलों का विरोधी था। इसका कारण उसका अपना अनुभव था। राजतन्त्र की पुनः स्थापना के परवान् के कबल स्थापित हुए थे, उन्होंने अपना काम ठीक से नहीं किया था। प्रातिकाल के दुष्प्रहरी गुटों ने भी स्थिति को बिगाड़ा ही था। हेलीफेक्स की तुनुवमिजाजी भी उनके दल विषयक दृष्टिकोण के लिए उत्तरदायी थी। उसके लिए ऐसी किसी चीज के साथ सहयोग करना मुश्किल था जिस पर वह अपना नियंत्रण न रख पाता। उनका विश्वास था कि दल संप राष्ट्र के विरुद्ध पक्षपात होता है। दल के अनुशासन का व्यक्तित्व-स्वातन्त्र्य के साथ मेल नहीं बैठ सकता। राजनीतिक दलों का यह दिन मूल्यावन १७७० में बर्क के प्रोजेक्ट डिस्कटेस पुस्तक के प्रकाशित होने तक कायम रहा।

हेलीफेक्स की राजनीतिक अन्तर्दृष्टि अपने युग के अन्य किसी भी राजमनत्र की अपेक्षा वहीं अधिक पैनी थी। सम्भवतः, अधिकांश इतिहासकार मैकाले के इस कथन से सहमत होंगे कि “सार्वजनिक भावनाओं में बार-बार उग्र क्रान्ति करने के बाद अपने युग के महान् प्रश्नों के सम्बन्ध में उत्तरे वही दृष्टिकोण अपनाया जिसे जन्तिम रूप से इतिहास ने स्वीकार किया।” उसका कोई राजनीतिक सिद्धान्त नहीं था। उसने यह कहा भी है कि कोई राजनीतिक सिद्धान्त सम्भव नहीं है। उसके लिए यह सम्भव भी नहीं था कि वह निरपेक्ष अधिकारों अथवा दायित्वों के सन्दर्भ में किसी सिद्धान्त का निरूपण करता। सत्रहवीं शताब्दी की विशेषज्ञ यह थी कि उत्तरे अतियोग की प्रधानता थी और मध्यम मार्ग के लिए अवकाश नहीं था। हेलीफेक्स अतियोग से बचकर मध्यम मार्ग का कायल था। हेलीफेक्स की समझौते की इस प्रवृत्ति में, हर नीति को कार्य-साधकता की बमौटी पर परखने की इन चेष्टा में, अठारहवीं शताब्दी का रहस्य छिपा हुआ था। उसने ‘मूल सिद्धान्तों’ पर आक्षेप किया और लॉक

ने अतरंग विचारों पर। यही वह पृष्ठभूमि बनी जिसके आधार पर आगे चल कर स्पूम ने प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त की अनुभूतिपरक आलोचना की। हैल्लोफेक्स ने इस बात पर बार बार जोर दिया कि राजनीतिक सामंजस्य की प्रक्रिया में कार्य साधकता का तत्त्व हमेशा मौजूद रहता है। यह उस नैतिक और राजनीतिक उपयोगितावाद की जो सम्पूर्ण अठारहवीं शताब्दी में इंग्लैण्ड का एकमात्र संप्राण सामाजिक दर्शन था और जो बैयन तथा मिलट्रय के दार्शनिक उपरतावाद में अपनी पराकाष्ठा को पहुँचा, पीठिका बनी। यदि लोग हैल्लोफेक्स को दार्शनिक कहते, तो मायदा वह खुश न होता। लेकिन, उसने एक ऐसी मनोकृति का परिचय दिया जो दर्शन का अमिन्न अंग बन गई।

### लॉक व्यक्ति और समुदाय

#### (Locke The Individual and the Community)

जॉन लॉक के राजनीतिक दर्शन पर सामयिकता की छाप है। उसका राजनीतिक दर्शन १६९० में प्रकाशित दो निबन्धा में निहित था। ये निबन्ध ज्ञानि का औचित्य प्रतिपादित करने के विचार से लिखे गये थे।<sup>1</sup> इनमें से पहले निबन्ध में फिलमर का खडन किया गया था और उसका कोई स्थायी महत्त्व नहीं था। दूसरा निबन्ध केवल सामयिक रचना नहीं थी। उसका मूल भूतकाल में, गृह युद्ध के पूर्व तक पहुँचा हुआ था। महत्त्व की दृष्टि से वह हुकर की *Ecclesiastical Polity* पुस्तक से साम्य रखता था। रिफॉर्मेशन की समाप्ति पर और ससद् तथा राजा के विद्रोह के शुरू होने से पहले इंग्लैण्ड में राजनीतिक दर्शन की जो अवस्था थी, हुकर की पुस्तक में उसका निरूपण कर दिया गया था। हुकर के माध्यम से लॉक मध्ययुगीन राजनीतिक दर्शन की सुदीर्घ परम्परा से, सेंट थॉमस से जा मिला था। इस परम्परा के मुख्य तत्त्व ये— शासन पर नैतिक प्रतिबन्ध लगाने चाहिए, शासकों को अपने शासित समुदायों के प्रति उत्तरदायी रहना चाहिए, शासन को विधि की अधीनता में रहना चाहिए। लॉक किसी तरह से पुराना नहीं था। उसने न तो बहुत अध्ययन ही किया था और न वह तर्क

1 *Two Treatises of Government*। उसका *Letter Concerning Toleration* १६८९ में प्रकाशित हुआ था। *Second Letter* १६९० में और *Third Letter* १६९२ में प्रकाशित हुआ था। लेकिन, लॉक ने सहिष्णुता के सम्बन्ध में १६६७ में लिखा था। देखिए एच० आर० फॉक्स बॉर्ने द्वारा लिखित *Life of John Locke*, Vol I, p. 174.

का ही पड़ित था। वह तो व्यवहार-बुद्धि का घनी था। अपनी इस व्यवहार-बुद्धि के आधार पर उसने दर्शन, राजनीति, आचार और शिक्षा के क्षेत्र में कुछ ऐसे विद्वानों का समावेश किया था जिन्हें मूलकाल के अनुभव ने उसकी पीढ़ी के अधिक प्रबुद्ध मस्तिष्कों में उत्पन्न कर दिया था। उसने इन विद्वानों को सरल, गम्भीर और हृदय-ग्राही भाषा दी तथा उन्हें अठारहवीं शताब्दी में पहुँचा दिया। यहाँ उनके आचार पर इंग्लैण्ड के और महाद्वीप के बाद के राजनीतिक दर्शन का निर्माण हुआ। लॉक न हुकर के माध्यम से जिस मध्ययुगीन परम्परा को प्राप्त किया था, वह १६८८ की प्रति के सांविधानिक विचारों की एक अनिवार्य अंश थी। गृह-युद्ध के वर्षों ने इस परम्परा का नष्ट नहीं किया था, सिर्फ बदल दिया था। इसलिए, लॉक की समस्या यह नहीं थी कि वह हुकर के विचारों का ऐतिहासिक दृष्टि से पुनराख्यान करे। उसकी समस्या यह थी कि वह हुकर के विचारों के स्थायी तत्त्वों को ग्रहण करे और बीच की शताब्दी के घटनाक्रम का ध्यान में रखते हुए उसका पुनर्कथन कर दे।

बीच की शताब्दी में सबसे महत्त्वपूर्ण व्यक्ति थॉमस हॉब्स हुआ था। वही एक ऐसा व्यक्ति था जिसने एक सुनगत राजनीतिक दर्शन का निर्माण किया था। हॉब्स ने निरंकुश राजतन्त्र का प्रतिपादन किया था। लॉक अपने सांविधानिक शासन के सिद्धान्त का तभी प्रतिपादन कर सकता था, जबकि वह हॉब्स का खंडन कर देता। हॉब्स ने 'आफ मित्रिल गवर्नमेंट' की दूसरी 'ट्रिट्वाइज' में हुकर के आधार पर लॉक का खंडन ही किया है। यह अत्यन्त दुर्भाग्यपूर्ण है कि लॉक ने अपने उत्तरदायित्व को पूरी तरह से नहीं समझा। यदि वह अपने उत्तरदायित्व को पूरी तरह से समझ लेता, तो वह समाज और शासन के सिद्धान्तों में गहराई से प्रवेश करता। इससे उसके दर्शन का बहुत सा भ्रम दूर हो जाता। उसका सिद्धान्त ऊपर से देखने में तो सरल लगता है, लेकिन उसके अन्दर अनेक दोष हैं। तात्कालिक प्रभाव की दृष्टि से यह ज्यादा हितकारी था कि वह गरीब फिल्मर का खंडन करता। फिल्मर में ग्राम बात यह थी कि वह मूर्ख था और वह जितना वास्तव में मूर्ख था, उसने ज्यादा मूर्ख मानूँ पड़ता था। लॉक फिल्मर की मूर्खता और उसके ठोस तर्कों में कोई भेद नहीं कर सका। फिल्मर ने अपने ठोस तर्कों अधिकतर हॉब्स से ग्रहण किए थे। लॉक के दर्शन के समस्त अंगा की सबसे बड़ी दुबलता यह है कि वह प्रथम सिद्धान्तों पर कर्नी नहीं पहुँचा। उसकी व्यवहार-बुद्धि ने उसे बहुत भी धायी दलीला से बचा लिया। लेकिन, अन्त में इसका अभिप्राय यह भी निबला कि उसने बहुत सी बातों को उपयुक्त विश्लेषण के बिना ही स्वयंनिर्दिष्ट गन लिया था। उसके दर्शन में ऐसी अनेक प्रस्थापनाएँ थी जो विश्लेषण की दृष्टि से असंगत सिद्ध हुईं।

लॉक के राजनीतिक दर्शन को संक्षेप रूप में इस प्रकार बताया जा सकता है। हुकर के माध्यम से मध्ययुग की जो परम्परा लॉक के पास पहुँची थी और १६८८ की व्यवस्था में जिन सांविधानिक विचारों को अपनाया गया था, उनके अनुसार शासन

विशेष रूप से राजा तथा राजा के साथ ही ससद् और अन्य प्रत्येक राजनीतिक अभि-  
करण—जनता अथवा समुदाय के प्रति उत्तरदायी होता है। उसकी शक्ति कुछ तो  
नैतिक विधि के द्वारा सीमित होती है और कुछ देश के इतिहास में निहित सांविधानिक  
परम्पराओं और अभिममयो द्वारा। शासन के बिना काम नहीं चल सकता। इसलिए,  
शासन का अधिकार आवश्यक है। लेकिन, यह अधिकार इस अर्थ में जनता से लिया  
गया है कि वह राष्ट्र के कल्याण के लिए होता है। यह तर्क समुदाय को एक नैतिक  
सत्ता अथवा सामाजिक व्यवस्था के रूप में ग्रहण करता है। इस युग में यह सिद्धान्त  
मुश्किल भी नहीं था। इस युग में समाज लोकाचार के द्वारा नियंत्रित होता था। मध्य-  
युगीन अरस्तूवाद का यह एक मान्य सिद्धान्त था। इस सिद्धान्त ने हुकर को भी प्रेरणा  
दी थी। हॉम्स के विश्लेषण का मुख्य उद्देश्य यह प्रगट करना था कि साम्प्रतिक समुदाय  
विशुद्ध कल्पना है। उसका अस्तित्व केवल उसके सदस्यों के सहयोग पर ही निर्भर है।  
यह सहयोग केवल इस कारण है कि उनके सदस्यों को कुछ लाभ होता है। यह समुदाय  
का रूप उसी समय धारण करता है जबकि कोई व्यक्ति प्रमुखता का प्रयोग कर  
सकता हो। इस विश्लेषण के आधार पर ही हॉम्स ने अपना यह निष्कर्ष निकाला था कि  
शासन का चाहे कैसा ही रूप क्यों न हो, उसमें अचीनता अपरिहार्य होती है। सविद्या,  
प्रतिनिधित्व और उत्तरदायित्व जैसे विचार उस समय तक बिल्कुल विरर्यक होते हैं  
जब तक कि उनकी पीठ पर कोई प्रमुखता न हो। इसलिए, वे राज्य के अन्तर्गत ही  
वैध हैं, राज्य के लिए नहीं।

इन दोनों दृष्टिकोणों में आधारभूत अन्तर है। पहले दृष्टिकोण में कार्य पर  
जोर दिया गया है। इसमें व्यक्तियों तथा सत्ताओं दोनों के बारे में यह कल्पना  
की गई है कि वे सामाजिक दृष्टि से उपयोगी कार्य करते हैं। शासन सब की  
मलाई के विचार से उनका नियमन करता है। वे विधि की सीमाओं में रहते हुए  
कार्य करते हैं और इन्हीं आधारों पर एक समूह समुदाय का रूप धारण करता है।  
दूसरे दृष्टिकोण को व्यक्तिगत आत्मतुष्टि की सन्दावली में व्यक्त किया गया है।  
इस दृष्टिकोण के अनुसार सभाज स्वार्थी व्यक्तियों का एक संगठन है। यह व्यक्ति  
अपने समान ही स्वार्थी अन्य व्यक्तियों से अपनी रक्षा करने के लिए विधि तथा शासन  
का धारण चाहते हैं। वे अपना ऐसा अधिक-से-अधिक भोग चाहते हैं जो सार्व-  
जनिक शक्ति से संगत हो। यदि लॉक इनमें से किसी एक दृष्टिकोण को पूरी  
तरह से अपना लेता और दूसरे को अस्वीकार कर देता तो उसके दर्शन में  
अधिक संगति रहती।

लॉक ने जिन परिस्थितियों में लिखा था, उनमें दोनों दृष्टिकोणों को अपनाने  
की आवश्यकता थी। इसके लिए यह जरूरी था कि सिद्धान्तों की परीक्षा तथा संश्लेषण  
में उच्चतम शक्ति का परिचय दिया जाए। यह कार्य लॉक को शक्तियों से परे था।  
उसने शक्ति का सम्बन्ध हुकर द्वारा निर्दिष्ट पद्धति के अनुसार किया। इस पद्धति का

कुछ हद तक प्रयोग हेलीफेक्स ने भी किया था। इस पद्धति के अनुसार यह मान लिया जाता है कि अप्रेज जनता एक विशिष्ट सामाजिक समुदाय का निर्माण करती है। यह सामाजिक समुदाय अपने राजनीतिक विकास के कारण शासन के क्षेत्र में निरन्तर हो कुछ-न कुछ परिवर्तन चाहता है। वह कुछ ऐसे नैतिक मानकों को भी निर्धारित करता है जिनका उसके शासकों को पालन करना चाहिए। लॉक ने अपने सामाजिक दर्शन में हॉब्स की बहुत सी स्थापनाओं को भी स्थान दिया, इसके भी कुछ अत्यन्त आवश्यक कारण थे। हॉब्स के अहवादी मनोविज्ञान को ग्रहण किया जाता था नहीं, लॉक के दिनों में व्यक्तिगत स्वार्थों पर आधारित समाज-दर्शन एक पूर्वनिश्चित निष्कर्ष था। प्राकृतिक विधि का सिद्धान्त इसी दिशा की ओर उन्मुख था। इस प्रवृत्ति के प्रति लॉक का योगदान भी कम महत्वपूर्ण नहीं है। लॉक ने प्राकृतिक विधि की व्याख्या इस रूप में की कि वह प्रत्येक व्यक्ति में निहित कुछ अलग और अनेक अधिकारों का दाना है। इन अधिकारों में व्यक्तिगत सम्पत्ति का अधिकार एक आदर्श अधिकार है। फलतः, ध्वनितार्थ की दृष्टि से उसका सिद्धान्त भी इतना ही अहवादी था जितना कि हॉब्स का। शासन और समाज दोनों का उद्देश्य व्यक्ति के अधिकारों की रक्षा करना है। इन अधिकारों की अलङ्घना दोनों की सत्ता के ऊपर एक सीमा है। इसलिए, लॉक के सिद्धान्त के एक भाग में तो व्यक्ति और उसके अधिकारों की प्रधानता है तथा दूसरे भाग में समाज की। इस बात की उपर्युक्त व्याख्या नहीं मिलती कि दोनों निरपेक्ष कैसे हो सकते हैं।

### सम्पत्ति का प्राकृतिक अधिकार

#### (The Natural Right to Property)

लॉक ने हॉब्स द्वारा चित्रित प्राकृतिक अवस्था की विरोध रूप से आलोचना की है। हॉब्स के अनुसार प्राकृतिक अवस्था में एक मनुष्य दूसरे मनुष्य से लड़ता रहता था। इसके विपरीत लॉक का विचार था कि प्राकृतिक अवस्था "शान्ति, सद्भावना, पारस्परिक सहायता और रक्षा की अवस्था है"। इस अवस्था के समर्पण में यह कहा जाता है कि प्राकृतिक विधि मानवी अधिकारों और कर्तव्यों की पूरी तरह से व्यवस्था करती है। प्राकृतिक अवस्था का एकमात्र दोष यह है कि इसमें मजिस्ट्रेटों, लिखित विधि और नियत दण्डों की कोई व्यवस्था नहीं है जिससे कि अधिकार सम्बन्धी नियमों को मान्यता दी जा सके। जो चीज सही है या जो चीज गलत है, वह हमेशा ही ऐसी रहती है। भावात्मक या सकारात्मक विधि आचरण के विभिन्न प्रकारों में किसी नैतिक गुणवत्ता का समावेश नहीं करती। वह उन्हें कार्यरूप में परिणत करने का साधन मात्र प्रस्तुत करती है। प्राकृतिक अवस्था में प्रत्येक मनुष्य अपने स्वत्व की जिस प्रकार भी हो सकता है, रक्षा करता है। इस अवस्था में उसे अधिकार होता है कि वह अपनी चीजों की



यो रखा करे और उतारा वस्तुव्य होता है कि यह हमारे की चीज या सम्मान करे। उतारा यह अधिकार और वस्तुव्य इनका ही पूर्ण होना है जैसा कि किसी शासन के अन्तर्गत। बाँसत ने लॉक से सान्निध्य पूर्ण इसी आधार को ग्रहण किया था। लॉक विधि और धाचारों के सम्बन्ध के बारे में केवल हठार की और हठार के माध्यम से मध्यवर्गीन परम्परा की ही आवृत्ति कर रहा था। यदि प्राकृतिक अवस्था को मरुतना का अलग हटा दिया जाए, तो इगका केवल एत ही अभिप्राय होगा—नैतिक नियम मात्रात्मक विधि के नियमों की अपेक्षा अधिक व्यापक होते हैं और वे विधिगम्यत होते हैं चाहे सरकारें उनका पालन करें या न करें। नैतिकता को यह बल बढ़ा से प्राप्त होना है—यह प्रदन बना रहता है। वह देवी इच्छा पर आधारित हो सकती है, या यह सर्वव्युक्त रीति से अपने आप स्पष्ट हो सकती है या वह इस तथ्य पर आधारित हो सकती है कि सामाज्य शासन की अपेक्षा मानव प्रकृति में अधिक गहरा पुसा हुआ है और इसलिए यह ऐसे मानकों को निर्धारित करता है जिनकी सरकारें भी अपेक्षा नहीं कर सकती। लेकिन, लॉक ने हॉब्स के विरोध में यह स्थापना प्रस्तुत की कि नैतिक अधिकार और वस्तुव्य सहज सिद्ध होने हैं, नैतिकता विधि का निर्माण करती है, विधि नैतिकता का नहीं। जो चीजें स्वामाधिक रूप से सही होती हैं, सरकारों को उन्हें बाधान्वित करना पड़ता है। इस बारे में वे मानून बाद में ही बनाती है।

स्पष्ट है कि लॉक का सम्पूर्ण सिद्धान्त इस तथ्य पर आधारित था कि यह प्राकृतिक विधि की ठीक ठीक व्याख्या करता। लॉक की पारस्परिक सहायता की प्राक्-राजनीतिक अवस्था इसी प्राकृतिक विधि पर आधारित थी और इसी प्राकृतिक विधि से राजनीतिक समाज का जन्म हुआ था। लॉक के लिए कम-से-कम यह प्रमाणित करना आवश्यक था कि प्रशासन अथवा प्रवर्तन के बिना भी वह बिस प्रयत्न अन्वयनकारी थी। लॉक ने इस सब का सावधानी से मही विरलेपण नहीं किया है। उसने अरस्तू की देता देखी पंतून शक्ति को राजनीतिक शक्ति से पुष्य माना है। उतारा यह प्रयत्न फिलमर के विरोध में था। घृति परिवार के सम्बन्ध में विचार करते समय सम्पत्ति के सम्बन्ध में विचार करना परम्परागत-या था, अत लॉक ने प्राकृतिक विधि के सम्बन्ध में विचार करते समय व्यक्तिगत सम्पत्ति के उद्भव पर भी विचार किया है। हमारे लिए प्राकृतिक विधि की र्थता के सामान्य प्रश्न पर विचार करने से पहले लॉक के व्यक्तिगत सम्पत्ति सम्बन्धी सिद्धान्त पर विचार करना ज्यादा अच्छा होगा क्योंकि लॉक के विचार से अन्य सम्स्त प्राकृतिक अधिकार व्यक्तिगत सम्पत्ति में अधिकार से ही सादृश्य रखते हैं।

लॉक का विचार था कि प्राकृतिक अवस्था में सम्पत्ति इस अर्थ में साक्षी थी कि प्रत्येक व्यक्ति प्रकृति से अपने जीवन-निर्वाह की सामग्री प्राप्त करता था। महा भी वह शूद्र गूत के विचारों को ला रहा था। मध्यवर्ग में यह विचार असामान्य नहीं था कि सामान्य स्वाभितव्य व्यक्तिगत स्वाभितव्य की अपेक्षा अधिक पूर्ण और इसलिए अधिक स्वाभितव्य होता है। व्यक्तिगत सम्पत्ति तो मनुष्य के पतन का, उसने पाप का चिन्ह है।

रोम की विधि में इससे बिल्कुल भिन्न सिद्धान्त पाया जाता था। यह सिद्धान्त यह था कि व्यक्तिगत सम्पत्ति का जन्म उसी समय हुआ जबकि लोगों ने वस्तुओं पर अनधिकार पब्जा करना आरम्भ पर दिया। इसके पूर्व सब लाग चीजों का मिल-जुल कर इस्तेमाल करते थे यद्यपि उस समय भी सामुदायिक स्वामित्व नहीं था। लॉक ने इन दोनों सिद्धान्तों से भिन्न सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। उसने कहा कि जिस चीज को मनुष्य ने अपने शारीरिक श्रम द्वारा प्राप्त किया है, उस पर उसका प्राकृतिक अधिकार है। उदाहरण के लिए यदि वह किसी जमीन पर चहारदिवारी बनाता है या उसे जोतता है, तो वह उसकी हो जाती है। उस समय अमेरिका जैसे नए उपनिवेशों में यही हो रहा था। लॉक पर वहाँ के उदाहरण का प्रभाव पड़ा था। इसके साथ ही लॉक यह भी मानता था कि व्यक्तिगत कृषि अर्थ व्यवस्था में आदिम काल की सामूहिक वास्तु की अपेक्षा उत्पादन ज्यादा अच्छा होता है। लॉक का विरवास था कि अधिक उत्पादन होने से सम्पूर्ण समुदाय का जीवन स्तर उन्नत हो जाएगा। अठारहवीं शताब्दी में जमीन के चारों ओर चहारदिवारी खड़ी करने से उसकी उपज वास्तव में बढ़ जाती थी लेकिन पूँजीवादी जमींदार ने अपनी स्थिति का लाभ उठा कर सारे लाभ खुद ही हड़प लिये। लॉक के सिद्धान्त का मूल चाहे कुछ भी रहा हो, उसका तर्क यह था कि व्यक्तिगत सम्पत्ति का अधिकार इसलिए उत्पन्न होता है क्योंकि जब व्यक्ति परिश्रम करता है, तब वह अपने परिश्रम से अर्जित पदार्थ में अपने व्यक्तित्व का आरोपण कर देता है। अपनी सान्तरिक शक्ति का विस्तार करके वह उन्हें अपने व्यक्तित्व का ही एक अंग बना लेता है। सामान्यतः उनकी उपयोगिता इस बात पर निर्भर रहती है कि उनके सम्बन्ध में कितना परिश्रम किया गया है। इस प्रकार लॉक के सिद्धान्त ने परवर्ती शास्त्रीय और समाजवादी अर्थ-व्यवस्थाओं के श्रम सम्बन्धी मूल्य सिद्धान्तों (labour theories of value) का पथ प्रशस्त किया।

लॉक ने व्यक्तिगत सम्पत्ति की उत्पत्ति का जो सिद्धान्त दिया है, उससे यह स्पष्ट है कि मनुष्य का सम्पत्ति सम्बन्धी अधिकार आदिम समाज से पहले का है। लॉक ने इस आदिम समाज को प्राकृतिक अवस्था का नाम दिया है। उसने कहा भी है "सम्पत्ति समस्त साधारण जनो के स्पष्ट समझौते के बिना भी रहती है।" यह एक ऐसा अधिकार है जो प्रत्येक व्यक्ति अपने व्यक्तित्व के अन्तर्गत भाग के रूप में लेकर समाज में आता है। इस प्रकार, समाज अधिकार की सृष्टि नहीं करता और वह कुछ सीमाओं को छोड़ कर उसका विनियमन भी नहीं कर सकता। इसका कारण यह है कि समाज और शासन दोनों का उद्देश्य सम्पत्ति के पूर्ववर्ती अधिकार की रक्षा करना है। यद्यपि लॉक ने सम्पत्ति विषयक विवरण प्रसंगवश ही दिया है, तथापि इसका उसके सम्पूर्ण सामाजिक दर्शन पर गहन प्रभाव पड़ा है। उसने न तो यह कभी कहा और न उसका यह विरवास ही था

नि सम्पत्ति के अतिरिक्त अन्य कोई प्राकृतिक अधिकार नहीं है। प्राकृतिक अधिकारों को प्रवृत्त करने के लिए उसने "जीवन, स्वतन्त्रता और सम्पदा" शब्दावली का प्रयोग किया है। लॉन जहाँ कहीं किसी अधिकार के सम्बन्ध में कुछ कहना चाहता है वह सम्पत्ति शब्द का प्रयोग करता है। पुनः सम्पत्ति ही एवमात्र ऐसा अधिकार है जिसकी उसने विस्तार से परीक्षा की है अतः स्पष्ट है कि इस अधिकार को उसने अत्यन्त महत्वपूर्ण माना है। चाहे कुछ भी स्थिति हो उसने समस्त प्राकृतिक अधिकारों को सम्पत्ति के समान ही माना है। दत्तवा अभिप्राय यह है कि उसने प्राकृतिक अधिकारों को व्यक्ति या जन्मसिद्ध अधिकार माना है। अतः ये अधिकार समाज तथा शासन के प्रति व्यक्तियों के अनुरूप ही दायें हैं। इन दावों को कभी निराकृत नहीं किया जा सकता क्योंकि समाज का उद्देश्य ही उनकी रक्षा करना है। समाज उन पर उतना ही नियंत्रण रख सकता है जितना उनकी रक्षा के लिए आवश्यक है। दूसरे दायों में एव व्यक्ति के "जीवन, स्वतन्त्रता और सम्पदा" पर उसी सीमा तक नियंत्रण स्थापित किया जा सकता है जिस सीमा तक कि इस कार्य से दूसरे व्यक्तियों के ऐसे ही अधिकारों की रक्षा करने में सहायता प्राप्त होती है।

### दार्शनिक अस्पष्टताएँ

#### (Philosophical Ambiguities)

सामाजिक तथा राजनीतिक अस्पष्टताओं की दृष्टि से यह सिद्धान्त ह्यूम्स के सिद्धान्त की भाँति ही अहंवादी था। यह सही है कि लॉन ने प्राकृतिक अवस्था का एक मित्र बिना प्रस्तुत किया। सब व्यक्तियों की सब व्यक्तियों के खिलाफ लड़ाई अतिरिक्त चीज मान्य पड़ती है। लेकिन, ह्यूम्स की भाँति ही लॉन ने यह कहा है कि समाज सम्पत्ति की तथ्या उन अन्य व्यक्तिगत अधिकारों की रक्षा करता है जिनका उसने निर्माण नहीं किया है। फलतः, लॉन के मानस सिद्धान्त के आधार पर अठारहवीं शताब्दी में जिस मनोविज्ञान का विकास हुआ, वह मास्की व्यवहार को व्याख्या करने में मूलतः अहंवादी था। यह ह्यूम्स के समान आत्म रक्षा के आधार पर नहीं, प्रत्यक्ष गुण और दुःख के आधार पर चलता था। लेकिन, इससे स्थिति में कोई सुधार नहीं हुआ था क्योंकि गुण और दुःख की गणना भी सुरक्षा की गणना की भाँति ही आत्म-वेन्द्रित थी। ह्यूम्स का बेहतर तर्क लॉन की बेहतर भावना की अपेक्षा अधिक गहरा था। एव अद्भुत और योजनाहीन सहयोग के द्वारा दोना ने एव ऐसे सामाजिक सिद्धान्त का विकास किया जिसमें व्यक्ति के स्वार्थ को प्रधान स्थान दिया गया था और समाज के हित को शीघ्र। लेकिन, सम्भवतः लॉन का प्रभाव ज्यादा दूर तक गया। उसने प्राकृतिक विधि के प्राचीन सिद्धान्त को, उसने समस्त भावनात्मक निष्कर्षों और धार्मिक आध्यताओं को, यों ही छोड़ दिया लेकिन उसने इसमें अर्थ को अनजाने में ही बदल दिया। हुकर

ने इस शब्द का जिस अर्थ में प्रयोग किया था, लॉक ने उसका उत्तरे बिल्कुल निम्न रूप में प्रयोग किया। लॉक ने समाज के समान हित के सम्बन्ध में कोई व्यवस्था नहीं की, उसने कुछ अतरंग, अखंड व्यक्तिगत अधिकारों की सृष्टि की जो समाज की शक्ति पर नियंत्रण लगाते हैं और समाज को व्यक्तियों को स्वतन्त्रता तथा सम्पत्ति में हस्तक्षेप करने से रोकते हैं। अन्य उदारवादियों की भाँति लॉक का भी विचार था कि दोनों चीजों का समान हित की रक्षा और व्यक्तिगत अधिकारों की रक्षा का एक ही अर्थ है। उस समय के राजनैतिक और औद्योगिक क्षेत्र में यह काफी हद तक सही था। लेकिन, इसका कोई तर्कमूलक आधार नहीं था। इनके मूल में सिर्फ यह अस्पष्ट धारणा थी कि प्राकृतिक सामग्रियों में "बुराई का अन्तिम लक्ष्य अच्छाई है"। प्रकृति के प्रति इस भावात्मक विश्वास को न तो विज्ञान का ही समर्थन प्राप्त था और न दर्शन का ही। छिन्न, अठारहवीं शताब्दी के राजनैतिक और आर्थिक दर्शन में यह व्यापक रूप से प्रचलित रहा।

यह समझ में नहीं आता कि लॉक प्राकृतिक अधिकारों सम्बन्धी अपने सिद्धान्त का क्या दार्शनिक औचित्य समझता था, अथवा दूसरे शब्दों में वह अपने राजनैतिक सिद्धान्त को अपने दार्शनिक दृष्टिकोण के साथ किस प्रकार सम्बन्धित करना चाहता था। विधाता न समस्त व्यक्तियों की, चाहे उनके सामाजिक और राजनैतिक सम्बन्ध कैसे भी क्यों न हों, जीवन, स्वतन्त्रता और सम्पदा के अधिकार प्रदान किए हैं, यह एक ऐसी प्रस्थापना नहीं है जिसके लिए कोई अनुभूतिपरक प्रमाण दिया जा सकता है। इस प्रस्थापना को प्रमाणित करने का कोई उपाय नहीं है। जैकरत्तन की शब्दावली में यह प्रस्थापना तो स्वतः स्पष्ट है। यह एक ऐसा सूत्र है जिसके आधार पर सामाजिक और नैतिक प्रमेयों को त्रिबाला जा सकता है लेकिन जो धुर किनी भी नैतिक सिद्धान्त की अपेक्षा बड़ी अधिक स्पष्ट है। सम्भवतः, लॉक का भी यही विचार था। सत्रहवीं शताब्दी में प्रोशिपत के परवान् नैतिक तथा वैधिक विज्ञान में प्राकृतिक विधि की व्याप्ति के सूत्रों की भाँति माना जाने लगा था। यदि कुछ नैतिक मूल्यों को स्वतः स्पष्ट माना जाता है, तब भी यह स्पष्ट नहीं है कि उन्हें अतरंग व्यक्तिगत अधिकार कैसे मान लिया जाये। सम्भवतः, लॉक ने इस प्रश्न का कभी सामना नहीं किया। सम्भवतः, इसका कारण यह है कि उसे यह न भाङ्गम रहा हो कि प्राकृतिक अधिकारों सम्बन्धी उसका सिद्धान्त इस सिद्धान्त के प्राचीन रूपों से कितना निम्न था।

यदि वाइ के प्रश्न को अलग हटा दिया जाए, तो यह समझ में नहीं आता कि लॉक ने अपनी दार्शनिक स्थिति के कारण यह कैसे मान लिया कि नीतिशास्त्र अथवा अन्य किसी विषय में स्वतः स्पष्ट लगने वाली प्रस्थापना सही कैसे हो सकती है। "दोसे कंसर्निंग टु मैन नेचर" की पहली पुस्तक में लॉक ने यह सिद्ध किया है कि कोई भी विचार अतरंग नहीं होता अर्थात् मस्तिष्क का मूल अंग नहीं होता। फलतः, उसके लिए साक्ष्य के अतिरिक्त विश्वास की भी आवश्यकता होती है। व्यावहारिक दृष्टि से यह ऐसा ही बहना है कि स्वतःसाक्ष्य विश्वसनीय नहीं है। इनका कारण यह है कि प्रथा

अथवा आदर के कारण झूठी प्रशंसा भी सही पाठ्य पठ सकती है। लॉक का विश्वास था कि उमर अनर विभाग पर जो आज़े किया है, उससे आचारों, धर्म और विज्ञान के समस्त पक्षपात का समापन हो सकता है। उसका अपना विश्वास यह था कि विचार इन्द्रिय-मातृक है। यह इसे ज्ञान का एक ऐसा आधार मानता था जो अक्षरगता की सही बसोटी स भित था।

सच्चाई यह है कि लॉक इस बात को नहीं समझ सका कि यदि उसके अनुभववाद का तर्क-संगत दृष्टि से विकास किया जाए, तो वह उसे वहाँ तक ले जाएगा। उसकी ज्ञान विषयक सबल्यता पर गणित का बड़ा प्रभाव पड़ा था। उसके समय में लोग गणित का प्रति आदरभाव भी बहुत था। उसने बताया कि विचार अनुभव के आधार पर उत्पन्न होते हैं। तथापि, उसने सम्पूर्ण अनुभूतिजन्य ज्ञान की निश्चितता को अस्वीकार किया। तथापि, उसने यह नहीं माना कि इन्द्रियों का भौतिक अस्तित्व से कोई सम्बन्ध होता है। नीति शास्त्र में उसने अपने इस विश्वास को कायम रखा—इस विश्वास पर उसने आचरण कभी नहीं किया था—कि ज्यामिति के सादृश्य पर आचारों के एक प्रदर्शनात्मक विज्ञान का निर्माण किया जा सकता है। उसके राजनीतिक सिद्धान्त में, कम से कम उसके नैतिक आधार में यह विश्वास कायम रखा था। इस प्रकार, लॉक का कुल दर्शन मस्तिष्क के सादृश्य के आधार पर था। उसकी वर्णनात्मक पद्धति अनुभव पर आधारित थी और वैज्ञानिक पद्धति स मिलती-जुलती थी। राजनीति विज्ञान में लॉक ने जिस प्रक्रिया को अपनाया, वह तर्क बुद्धिवाद पर आधारित थी। इस पृष्ठभूमि का लॉक के सामाजिक दर्शन पर यह प्रभाव पड़ा कि यह बहुत सहिष्णु हो गया, उसमें धार्मिक सहिष्णुता पर बल दिया गया और सम्पत्तिगत अधिकारों की रक्षा करने के सिद्धांतों में उसमें कट्टरता का दृष्टिकोण अपनाया गया।

गुद्ध दर्शन की दृष्टि से लॉक अनुभववाद (empiricism) के पक्ष में था। इसका अभिप्राय यह था कि वह एक ऐसे मनोविज्ञान का समर्थक था जिसमें मानवों ज्ञान तथा आचरण की इन्द्रियों के आधार पर व्याख्या की जाती है और जिसमें आचरण के नियम अनुभव के आधार पर निर्धारित किए जाते हैं। स्पष्ट था कि प्राकृतिक अधिकारों को इस प्रकार से पुष्ट नहीं किया जा सकता था। जब लॉक ने अंतरंग अधिकारों का खंडन कर दिया था, तब इन अधिकारों को स्वयंसिद्ध सूत्रों के रूप में भी ग्रहण नहीं किया जा सकता था। प्राकृतिक अधिकारों का अभिप्राय यह था कि मनुष्य को प्रकृति की ओर से कुछ अधिकार मिले हैं, ये अधिकार उसके अनर अधिकार हैं, चाहे उसके सामाजिक सम्बन्ध कैसे भी हों। लॉक के सामाजिक दर्शन का परिणाम यह हुआ कि अठारहवीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में उसके उत्तराधिकारियों ने मुख और दुःख को शब्दावली में आचरण के सिद्धान्त का तीव्र गति से विकास किया। उन्होंने यह कार्य लॉक के ग्रन्थ 'एन कंसर्निंग ह्यूमन अंडरस्टैंडिंग' के आधार पर किया था। इन विचारकों के अनुसार सुख आकर्षण का कार्य करता है और दुःख विकर्षण का। यदि दुःख को

नवारात्मक भावाएँ मान कर निकाल दिया जाए, तो सुख की भावाओं का अधिकतम शुद्ध योग आचरण का सामाजिक दृष्टि से महत्त्वपूर्ण साध्य बन सकता है। सुहृद्-दुहृद् में यह बौद्धिक मनोविज्ञान का प्रश्न था जो धार्मिक नीति शास्त्र से जुड़ा हुआ था। बाद में यह सिद्धान्त फ्रेंच माध्यम से वैषम्य और दारानिक उग्रतावादियों (Philosophical Radicals) के हाथों में पहुँच गया। ह्यूम ने यह ठीक ही चिन्तित किया है कि उन्होंने लोक के प्राकृतिक अधिकारों, और प्राकृतिक अवस्था तथा सदिश सम्बन्धी बल्पनाओं का निराकरण कर दिया। लेकिन, आचरण और नैतिक, राजनीतिक तथा आर्थिक मूल्य की मनोवैज्ञानिक व्याख्याओं ने उसने अहत्त्व पर बहुत जोर दिया। उसने व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का अधिकतम सार्वजनिक हित के साथ सगत माना। लॉक तथा जॉन स्टुअर्ट मिल के बीच में समस्त सामाजिक दर्शन का व्यक्तिवाद तर्क पर बन निर्भर था। वह, जो वर्ग उसका प्रतिपादन करता था, उसके हितों की सगति पर अधिक निर्भर था।

## सविदा

### (The Contract)

जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, लॉक ने अपने दर्शन में सब से पहले प्राकृतिक अवस्था का वर्णन किया है। इस अवस्था का उसने शान्ति और पारस्परिक सहायता की अवस्था बताया है। उसने प्राकृतिक अधिकारों को भी सम्पत्ति के सादृश्य पर समाज से पहले का बताया है। इसने बाद वह नागरिक समाज के उद्भव का वर्णन करता है। यह समाज अपने सदस्यों की सहमति पर आधारित है। उसके सिद्धान्त के इस अंश में दुर्बलताएँ थीं। इसका कारण यह था कि उसने कुछ तो ठीक से ग्रहण किया था और कुछ हॉब्स से तथा इन दोनों विचारकों में एक-दूसरे से मतभेद था। लॉक ने नागरिक सत्ता की परिभाषा इस प्रकार की थी "यह संपत्ति की रक्षा और उसका विनियमन करने के लिए दण्ड सहित कानूनो के बनाने का और इन कानूनो के निष्पादन में सार्वजनिक हित के लिए समुदाय की शक्ति के प्रयोग करने का अधिकार है।"<sup>1</sup> इस प्रकार की शक्ति केवल सहमति के द्वारा ही उत्पन्न हो सकती है। यह शक्ति गमित रूप से दी जा सकती है लेकिन यह प्रत्येक व्यक्ति अपने लिए ही दे सकता है। नागरिक शक्ति के अधिकार का आधार प्रत्येक व्यक्ति का अपनी और अपनी सम्पत्ति की रक्षा करने का व्यक्तिगत अधिकार है। शासन सम्पत्ति की रक्षा करने के लिए जिस विधायी और कार्यकारी शक्ति का प्रयोग करता है, यह वही शक्ति है जिसे व्यक्ति ने समुदाय को अथवा जनता को सौंप दिया है। इस शक्ति को हस्तांतरित करने का कारण यह है कि यह प्राकृतिक

अधिकारों की रक्षा करने का बेहतर उपाय है। यह मूल समझौता है। इसके द्वारा मनुष्य समुदाय का या राजनीतिक समाज का निर्माण करते हैं। यह समझौता व्यक्तियों का आपस में होता है।<sup>1</sup>

इस सिद्धान्त की बख्ताई यह है कि लॉक ने इस बात को बही स्पष्ट नहीं किया है कि उसका 'मूल समझौते' से क्या अभिप्राय है। यह समाज है या सिर्फ शासन ? उसने दूसरी 'ट्रिटाइज' में यह स्पष्ट किया है कि ये दोनों अलग अलग चीजें हैं। वह 'राजनीतिक' क्रांति जो शासन का विघटन कर देती है, शासन द्वारा शासित समुदाय का विघटन नहीं करती। अपरच, व्यक्ति अपना प्राकृतिक अधिकार समुदाय को या जनता को सौंप देता है। यदि समुदाय अथवा जनता सक्रिय वा अनुदान ग्रहण करती है, तो यह आवश्यक है कि वह कोई सत्ता हो। दूसरी ओर, लॉक के सिद्धान्त के अनुसार अधिकार व्यक्ति को ही दिया जा सकता है जब तक कि वह उसे त्याग न दे। लेकिन, व्यक्ति अपने अधिकार को एक शर्त के ऊपर छोड़ता है। शर्त यह है कि समाज और शासन की व्यक्ति को स्वतन्त्रता और सम्पत्ति की रक्षा करनी चाहिए।<sup>2</sup> इस समस्या का समाधान करने के लिए एल्थिसियस और पुफेनडोर्फ जैसे महाद्वीपीय लेखकों ने दो सविदाओं की कल्पना की थी। एक सविदा तो व्यक्तियों में आपस में हुआ था जिसके परिणामस्वरूप समुदाय का जन्म हुआ। दूसरा, सविदा समुदाय और शासन में हुआ। लॉक ने भी कुछ-कुछ पक्षी दृष्टिकोण ग्रहण किया है मद्यपि उसने इस दृष्टिकोण का निरूपण बही नहीं किया है। दो सविदाओं से कोई स्पष्टीकरण नहीं होता क्योंकि एक ही सत्त्वना को दो अवस्थाओं में लागू करना उचित नहीं है। लेकिन, इससे सिद्धान्त को औपचारिक स्पष्टता प्राप्त होती है। लॉक औपचारिक स्पष्टता को कोई महत्त्व नहीं देता था। इसलिए, उसने दो दृष्टिकोणों के समन्वय से ही सन्तोष कर लिया। उसने द्वार से जो पुराना सिद्धान्त प्राप्त किया था, उसके अनुसार समुदाय के शासक उसके प्रति नैतिक रूप से उत्तरदायी होते हैं। उसने क्रांति के समर्पण में इसी तर्क का कि इंग्लैण्ड के शासन को इंग्लैण्ड की जनता की आवश्यकताओं को पूरा करना चाहिए, प्रयोग किया। नए सिद्धान्त का सब से स्पष्ट निरूपण हॉब्स ने किया था। इस सिद्धान्त में केवल व्यक्तियों और उनके व्यक्तिगत स्वार्थों का ही उल्लेख किया गया था। लॉक ने इस सिद्धान्त को भी ग्रहण किया और उसने जीवन, स्वतन्त्रता तथा सम्पदा की रक्षा करने के लिए समाज तथा शासन दोनों को उत्तरदायी ठहराया।

लॉक के सिद्धान्त के इन दोनों पहलुओं में एकता है। इस एकता का आधार यह है कि जो कार्य समुदाय के सदस्यों के बहुमत से होता है, वह समुदाय का ही कार्य माना जाता है। जब प्रत्येक व्यक्ति दूसरों की सहमति से राजनीतिक समाज का निर्माण

1. *Ibid* sect, 99.

2. *Ibid*, sect 131

करने के लिए तैयार होना है, तब वह इस बात के लिए बाध्य हो जाता है कि वह राज्य के निर्णय को शिरोधार्य करे। इस सम्बन्ध में पुफेनडोर्फे ने यह टोक ही कहा था कि सामाजिक सविज्ञान की सत्यता की पुष्ट करने के लिए संवैधानिकता की पत्थर का प्रयोग किया जाना चाहिए। बहुमत का सम्पूर्ण सत्कार का समझौता माना जा सकता है।

“कोई भी समुदाय अपना कार्य अपने सदस्यों की सहमति द्वारा ही कर सकता है। चूंकि, यह समुदाय एक इकाई होता है, अतः समग्र समुदाय की एक निर्दिष्ट नीति होना आवश्यक है। इकाई उत्ती दित्ता में अग्रसर ही सत्ता है जिस ओर सर्वाधिक झुकाव हो। इसी प्रकार समुदाय की जो वह नीति हो सकती है, जिसको उसके अधिकार सदस्यों का अनुमोदन प्राप्त हो।”

बहिर्देशी को सुलझाने के इस तरीके पर दानों पत्रों की ओर से आपत्ति की जा सकती है। यदि व्यक्ति के अधिकार वास्तव में आवश्यक हैं, तो उन्हें उन अधिकारों के वंचित नहीं किया जाना चाहिए—चाहे वंचित करने वाला एक अत्याचारी ही मन्त्र बहुमत हो। स्पष्ट है कि लोक को यह कभी नहीं सूझा कि बहुमत जो अत्याचारी है सत्ता है। यह मानने का भी कोई विशेष कारण नहीं है कि कोई व्यक्ति अपने दिव्य नियमों की इच्छा क्यों जपेता करे कि जो लोग उससे सहमत नहीं हैं, वे बहुमत में हैं। यदि ‘सत्ता’ अथवा ‘समुदाय’ एक इकाई है, तो यह समझ में नहीं आता कि उसके निर्णय बहुमत के आधार पर ही क्यों हो। लोक प्रभुत्वता के पुराने सिद्धान्त—व्यवहार के लिए मारसिलिओ का प्रभुत्वता विषयक सिद्धान्त लिया जा सकता है—के अनुसार समुदाय के ‘प्रभावी अंग’ को गुणवत्ता और परिमाण दोनों की दृष्टि से महत्त्व दिया जा सकता है। सामान्य रूप से यह कहा जा सकता है कि बहुमत-शासन के सिद्धान्त में ऐसी कोई वैधता नहीं है जैसी कि लोक ने मानी थी।

## समाज और शासन

### (Society and Government)

सब मिला कर लोक ने शासन की स्थापना को नागरिक समाज का निर्माण करने वाले मूल सिद्धांत से कम महत्त्व की पटना माना था। पहा एक बार बहुमत शासन का निर्माण करने के लिए तैयार हो जाता है समुदाय की सम्पूर्ण शक्ति स्वभावतः बहुमत के साथ हो जाती है। शासन का स्वरूप इस बात पर निर्भर है कि बहुमत अथवा



समुदाय अपनी शक्ति का विस प्रचार प्रयोग करना चाहता है। बहुमत अथवा समुदाय इस सत्ता को अपने पास रख सकता है अथवा वह इसे किसी विधायी सत्ता को सौंप सकता है। इंग्लैण्ड की शक्ति के अनुभव के आधार पर लॉक ने यह मान लिया था कि शासन में विधायी शक्ति सभ से ऊँची होनी है। तथापि, वह यह भी मानता था कि कार्योक्त विधि निर्माण में भाग ले सकता है। लेकिन, दोनों शक्तियाँ सीमित होती हैं। विधायी शक्ति स्वेच्छाचारी नहीं हो सकती। स्वेच्छाचारी शक्ति तो उन लोगों के पास भी नहीं थी, जिन्होंने उसकी स्थापना की थी। वह मौखिक मनचाही आज्ञाधियों द्वारा शासन नहीं कर सकती। इसका कारण यह है कि शासन को स्थापना करने वाले व्यक्ति विधि और न्यायाधीशों से परिचित होते हैं। वह सहमति के बिना सम्पत्ति भी नहीं ले सकती। लॉक के अनुसार सहमति का अर्थ बहुमत का निर्णय है। वह अपनी विधायी शक्ति किसी दूसरे को भी नहीं सौंप सकती। यह शक्ति तो वही रहनी है जहाँ समुदाय ने उसे प्रतिष्ठित किया है। संक्षेप में, उसकी शक्ति अमानता की है। सर्वोच्च शक्ति जनता के पास रहती है। जब विधानमंडल जनता की इच्छा के खिलाफ चलता है, तब जनता इस शक्ति को वापस ले सकती है। कार्यपालिका की शक्ति और भी सीमित होती है—कुछ तो वह विधानमंडल के ऊपर निर्भर रहती है और कुछ उसके ऊपर विधि का नियंत्रण रहता है। स्वतन्त्रता की दृष्टि से यह आवश्यक है कि विधायी और कार्यकारी शक्ति एक ही हाथ में केन्द्रित न रहे। लॉक ने विधानमंडल और कार्यपालिका के सम्बन्धों का जो विवरण दिया है, वह राजा और ससद् के बाद विवाद के किसी न किसी पहलू को प्रकट करता है।

लेकिन, लॉक ने शासन के ऊपर जनता की शक्ति इतनी पूर्ण रूप से स्थापित नहीं की है जैसी कि बाद के अधिक लोकतन्त्रवादी सिद्धान्तों ने की। यद्यपि उसने विधानमंडल की शक्ति को एक अमानत बनाया है और यह कहा है कि समुदाय के नाम पर कार्य करने वाला बहुमत यह शक्ति विधानमंडल को सौंपता है, लेकिन उसने यह भी स्वीकार किया है कि जब तक शासन अपने कर्तव्यों का पालन करता रहता है, उस समय तक जनता अपनी शक्ति से वंचित रहती है। इस दृष्टि से उसका सिद्धान्त जैसा कि बाद में इसी ने कहा था बहुत कुछ स्वेच्छाचारी था। यदि शासन जनता का दुस्ती है, तो यह समझ में नहीं आता कि लॉक ने इस दुस्ती को पूरी तरह से कार्यन्वित करने का क्या प्रयास नहीं किया। जनता की विधायी शक्ति में केवल एक ही कार्य आता है और वह है सर्वोच्च विधानमंडल की स्थापना। (लेकिन, लॉक का विचार है कि इस अवस्था में भी लोकतन्त्र की कल्पना की जा सकती है)। यदि समुदाय अपनी शक्ति को हमेशा के लिए वापस लेना चाहे, तो वह उस समय तक ऐसा नहीं कर सकता जब तक कि शासन का विघटन न हो जाये। इसी जैसा लोकतन्त्रवादी इसे जनता की अपना शासन थाप करने की शक्ति पर अनुचित प्रतिबन्ध मानता था। लॉक के इस विचार में अनेक कारण थे। वह यज्ञ सावधान और गम्भीर व्यक्ति था। यद्यपि उसे एक शक्ति का समर्थन करना था, लेकिन वह उच्छृंखलता को बिल्कुल प्रोत्साहन नहीं देना चाहता था। इसके अतिरिक्त, वह

लोकनशात्मक शासन को, कम से कम इंग्लैण्ड में, एक बौद्धिक प्रश्न मानता था। इन कारणों से भी ज्यादा महत्वपूर्ण यह था कि उसके मन में हुकर की वह परम्परा जनी हुई थी जिसने कुक और सर थॉमस स्मिथ के विचारों को शासित किया था। इस परम्परा के अन्याय राजा तथा अन्य सामी अग्रा के साथ साथ समुदाय भी अपना शासन बनाने के अधिकार को कायम रख सकता था। राजा तथा शासी अग्रा का भी अलग एक स्थान था और उनके कुछ निहित स्वार्थ भी थे। लॉक के सिद्धान्त का यह पत्र अठारहवीं शताब्दी के विद्युत् उदारतावाद में कायम रहा था। विद्युत् उदारतावाद के अनुसार यद्यपि शासन सामान्य कल्याण के लिए उत्तरदायी था, लेकिन वह देश के विभिन्न महान् हिता, उदाहरण के लिए राजमुकुट, बुलीन, चर्च और जनसाधारण के हिता के बीच सन्तुलन स्थापित कर सकता था। एडमंड बर्क के लिए यह सिद्धान्त आधुनिक अनुदारतावाद क दर्शन की पीठिका बन गया। इंग्लैण्ड की क्रांति ने इंग्लैण्ड के शासन की परम्परा का नहीं तोटा था। इसी प्रकार, उसका दार्शनिक व्याख्याता लॉक भी क्रांतिकारियों में सबसे अधिक अनुदार था। अठारहवीं शताब्दी में फ्रांस में लॉक के विचारों का मिन इतिहास रहा था।

चूँकि लॉक का उद्देश्य १६८८ की क्रांति की नैतिक वैधता का समर्थन करना था, अतः उसने दूसरे नियम के उत्तर भाग में अत्याचारों शासन के प्रतिरोध के अधिकार का विवेचन किया। इस विवेचन का सबसे प्रभावशाली भाग वह है, जो उसने हुकर के सिद्धान्तों पर आधारित किया था। संक्षेप में, वह इस प्रकार है इंग्लैण्ड का समाज और इंग्लैण्ड का शासन दो मिन वस्तुएँ हैं। शासन समाज की मलाई के लिए है। जो शासन समाज को नुकसान पहुंचाना है उसे बदला जा सकता है। इस युक्ति की पुष्टि में लॉक ने क्रांति के अधिकार का विस्तृत विवेचन किया है। लॉक का कहना है कि यह अधिकार विजय के द्वारा भी प्राप्त किया जा सकता है। लॉक ने महा उचित और अनुचित युद्ध में भेद माना था। आक्रामक को कोई अधिकार नहीं मिलता। न्यायपूर्ण युद्ध में कोई विनाश अपन ऐसे अधिकारों की स्थापना नहीं कर सकता जो विद्वित लगा की सम्पत्ति और स्वाधीनता के विरुद्ध हो। यह तक हॉब्स के विरुद्ध तो है ही, शासन के ऐम प्रत्यक्ष सिद्धान्त के विरुद्ध है जिसके अनुसार शासन बल के सफल प्रयोग के द्वारा अपनी न्यायपूर्ण शक्ति प्राप्त करता है। लॉक के तर्कों का आधार प्रायः वही है जिसका बाद में ह्यू तो ने विनाश किया था। वह आजार यह है कि नैतिक औचित्य और बल दो मिन वस्तुएँ हैं। बल के आधार पर नैतिक औचित्य सिद्ध नहीं किया जा सकता। इसलिए, जो शासन बल से आरम्भ होता है वह उसी समय न्यायपूर्ण माना जा सकता है जबकि वह व्यक्तियों तथा समुदायों के अन्तर्निहित अधिकारों को मान्यता दे। दूसरे शब्दों में नैतिक व्यवस्था स्थायी और शाश्वत है और शासन नैतिक व्यवस्था में केवल तत्त्वमात्र है। इस अर्थ में लॉक के लिए प्राकृतिक विधि का प्रायः बर्ती अनिप्राय था, जो उसका सिसरो, सेनेका और सम्पूर्ण मध्ययुग के लिए था।

समाज से पृथक् शासन का उसी समय विघटन हुआ। सत्ता है जबकि मा तो विधायी शक्ति ने केन्द्र में परिवर्तन हो या सामान्य उप विरशास का उद्घरण करे जा लोगो ने उसमें विया हो। लॉक के सामने दो पन्नाएँ था और दाता हो इंग्लैंड के मिठके पचास वर्षों के इतिहास पर आधारित थी। लॉक यह मिठ करना चाहता था कि प्राति का वास्तविक उत्तरदायित्व राजा पर है। राजा ने अपने परमाधिकार को बसाने को और सपद् के बिना शासन करने की कोशिश का थी। यह उस सर्वोच्च विधायी शक्ति का विस्थापन था जा लोगों ने अपने प्रतिनिधियों में प्रतिष्ठित को था। उसे जॉन पार्लियामेंट के अंगिष्ठ व्यवहार का जो स्मरण था और इंग्लिण वह विधानमंडल को भी अनिश्चित नही छोडना चाहता था। प्रजाजना के जोश्रन स्वतंत्रता और सम्पति पर आक्रमण कला स्वतंत्र अवैध है, और जो विधानमंडल ऐसे अत्याप करता है वह अपनी शक्ति से हाथ धाँवेंटा है। इस अवस्था में शक्ति जनता के पास धारत आ जाती है और जनता नए सविधान द्वारा नए विधानमंडल की स्थापना करती है। इस प्रकार के समस्त तर्कों में लॉक ने विधिसंगत शब्द के प्रयोग द्वारा वाक्मी और शायद अनावश्यक भ्रम उत्पन्न कर दिया है। वह वायनालिता अथवा व्यवस्थापिका के अवैध कार्यों को बार-बार चर्चा करता है जबकि वह यह अच्छी तरह जानता है कि कोई वैधानिक उपचार नही है। इसी प्रकार वह अत्याचारी शासन के विधिसंगत प्रतिरोध को निरन्तर चर्चा करता है जबकि उत्तम वास्तविक अभिप्राय विधि बाह्य उपाया का आश्रय लेता है। यह दूसरी बात है कि में उपाय नैतिक दृष्टि से उचित हो सक्त है। स्पूक रूप से उसने विधिसंगत शब्द का प्रयोग न्यायपूर्ण के अर्थ में किया है। लॉक ने नैतिक रूप से उचित और वैधानिक रूप से व्यावहारिक के बीच कोई भेद नही माना है। यह प्रयोग इस परम्परा के आधार पर विवक्षित हुआ था कि प्राकृतिक सत्काराम्य और नैतिक विधिवा एव ही सन्तु है आर इसलिए कुछ ऐसा मूक विधिवा भी है जिनकी उच्चतम विधानमंडल तब रचना नहीं करते। इंग्लैंड में इस प्रकार के विधायी वैधानिक उस प्राति के साथ ही समाप्त हो गई थी, जिसका लॉक समझने का प्रयास कर रहा था। तथापि यह विश्वास बराबर बना रहा था कि सपद् के ऊपर कुछ नैतिक प्रतिबन्ध लग दूएँ हैं। अमरिका में सांविधानिक और सविधिवा तथा सामान्य विधि और जनमतसंग्रह के द्वारा निम्न अत्याचारण विधि के बीच कुछ भेद माना जाता है। समझने यह भेद लॉक के विचारों में अधिन निकट था।

लॉक के सिद्धान्त की जटिलता

(The Complexity of Locke's Theory)

लॉक के राजनीतिक दशक को सरल राज्यावली में व्यक्त करना कठिन है। इसका कारण यह है कि जब उसका विश्लेषण किया जाता है तो उसमें अनेक सांकेतिक

कठिनाइयाँ दिखाई देनी हैं। ऊपर से देखने पर यह दर्शन काफी आसान मालूम पड़ता है। अपनी इस सरलता के कारण यह काफी लोकप्रिय भी हो गया था। लेकिन, वास्तव में इसमें अनेक गुत्थियाँ हैं। इन गुत्थियों का प्रधान कारण यह है कि सत्रहवीं शताब्दी की राजनीति में लॉक ने अनेक प्रश्नों को देखा था और उसने इन सभी प्रश्नों का एक ही समाधान करने का प्रयास किया। लेकिन, उसका सिद्धान्त इतना तर्क-सम्मत नहीं था कि वह ऐसी जटिल विषय-वस्तु को समझा ले सकता। यद्यपि परिस्थितियों ने उसे शक्ति का समर्थक बना दिया था, लेकिन वह किसी भी प्रकार से आमूल परिवर्तनवादी नहीं था। बौद्धिक मनोवृत्ति ने वह सिद्धान्तवादी दार्शनिक नहीं था। सम्भवतः, इसका कारण यह हो सकता है कि उनकी प्रौढ़ अवस्था में गृह-युद्ध के परिणाम तो सामने आ गए थे, लेकिन उन्हें मान्यता नहीं मिली थी। उसने अपने सिद्धान्तों को अधिकतर उत्तराधिकार में प्राप्त किया था, लेकिन उसने उनकी पूरी परीक्षा कभी नहीं की। लेकिन, वह वास्तविकताओं के प्रति सचेतनशील था और उसने उनका बुद्धिमत्तापूर्वक समाधान करने का प्रयास किया। सत्रहवीं शताब्दी के मध्यार्द्ध में इंग्लैण्ड की राजनीति और इंग्लैण्ड की विचारधारा दोनों ही बदल गई थी। लेकिन, उन्होंने गृह-युद्ध के पहले के दिनों से अपनी अविच्छिन्नता नहीं तोड़ी थी। लॉक ने अपने राजनीतिक दर्शन में नूतनत्व और वर्तमान को मिलाने की कोशिश की। उसने एक ऐसी आधारभूमि देने की भी चेष्टा की जहाँ सभी दलों के बुद्धिमान व्यक्ति आकर मिल सकें। लेकिन, उसने जो कुछ जोड़ा, उसमें वह सश्लेषण नहीं कर सका। जिस प्रकार, उसने नूतनत्व के विभिन्न तत्वों को अपने दर्शन में जोड़ा था, उसी प्रकार आगामी शताब्दी में उसके राजनीतिक दर्शन के आधार पर अनेक सिद्धान्त निकले।

लॉक के राजनीतिक दर्शन की तर्कपरक श्रुतियों का प्रधान कारण यह है कि लॉक इस बात को कभी पूरी तरह से नहीं समझ सका कि क्या तो मूलनूत है और क्या आनु-वर्षिक है। उसके नागरिक समाज के विवरण में कम-से-कम चार घरातल हैं। अन्तिम तीन घरातलों को पहले घरातल से निकला हुआ माना गया है। लेकिन, यदि सुविधाजनक हुआ, तो लॉक ने इनमें से प्रत्येक घरातल को निरपेक्ष मान लिया है। उसकी दार्शनिक पद्धति की बुनियाद व्यक्ति और उसके अधिकार हैं, विशेषकर सम्पत्ति सम्बन्धी अधिकार। उसके राजनीतिक दर्शन का सब से महत्वपूर्ण अंश यह है जिसमें उसने राजनीतिक दमन से व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की रक्षा का सुझाव दिया है। लॉक के दर्शन में मनुष्य समुदाय के सदस्य हैं। लॉक ने समाज को व्यक्तियों की गरिमित सहमति पर आधारित माना है जिसका व्यवहार में अभिप्राय बहुमत है। तथापि, उसने बार-बार समुदाय को एक निश्चित इकाई और व्यक्ति के अधिकारों का ट्रस्टी कहा है। समाज के आगे शासन है जो समुदाय का ट्रस्टी है। कुछ इसी तरह जैसे कि समुदाय व्यक्ति का ट्रस्टी है। अन्त में, शासन के अन्तर्गत कार्यपालिका विधानमंडल की अपेक्षा कम महत्वपूर्ण और कम सत्तावादी है। इस पर भी, लॉक राजा तथा उसके मंत्रियों को ससद् की समिति नहीं समझता। स्वतन्त्रता तथा सम्पत्ति की रक्षा में विधानमंडल कार्यपालिका

पर नियंत्रण रखता है और समुदाय शासन पर, स्वतन्त्रता की रक्षा वा दायित्व व्यक्ति के अपने ऊपर उती समय आता है जबकि समाज वा विघटन हो जाये। लेकिन, समाज वा विघटन होना जरा दूर की बात है और लॉक ने इस समावना की गम्भीरता से कदापि बल्बना नहीं की। लॉक के मत से समाज, राजा तथा विधानमंडल—इन सबके कुछ निहित अधिकार होते हैं अथवा उनके पास कुछ स्थायी सत्ता होती है और इस सत्ता वा अतिक्रमण केवल कुछ विशिष्ट लक्ष्य के लिए ही किया जा सकता है। लेकिन, लॉक के मत से स्वतन्त्रता और सम्पत्ति के व्यक्तिगत अधिकार ऐसे हैं जिनका किसी भी दशा में अतिक्रमण नहीं किया जा सकता। लॉक ने यह बही नहीं बताया है कि समस्याओं को व्यक्तियों के समान और अविच्छेद्य अधिकारों से किस प्रकार शक्ति प्राप्त होती है। इस कारण लॉक के सिद्धान्त में शक्त का तत्त्व बहुत बढ़ गया है।

लॉक का चिंतन ऊपर से देखने पर तो साफ सा लगता है, लेकिन उसके अन्दर बहुत अतिरिक्त जटिलता छिपी हुई है। इन जटिलता के कारण यह समझना जरा कठिन है कि उसका बाद के सिद्धांत से क्या सम्बन्ध है। बिनारको ने उसके दर्शन के जिन तत्त्वों को मुख्य ही ग्रहण किया, वे उसके सबसे स्पष्ट लेकिन साथ ही सब से कम महत्वपूर्ण तत्त्व थे। अठारहवीं शताब्दी के आरम्भिक भाग में उसका दर्शन काफी लोकप्रिय हुआ। इसके दो कारण थे। इसका पहला कारण तो यह था कि वह बहुत सरल लगता था जबकि वास्तव में इतना सरल नहीं था। इसका दूसरा कारण यह था कि यह व्यावहारिक बुद्धि से सम्बन्ध रखता था। प्राति की सफलता के बाद जो उदारतावादी दर्शन जारी रहा था, वह लॉक के दर्शन की अन्तरात्मा को लेकर आगे बढ़ता रहा। इस दर्शन में धार्मिक सहिष्णुता के तत्त्व भी प्रयान्तना थी। अठारहवीं शताब्दी के इंग्लैण्ड में इस प्रश्न का बहुत महत्व था। यह इसके बावजूद था कि टेम्पलर की अविच्छिन्नता ने कैथोलिकों और डिसेंटों को राजनीतिक दृष्टि से अपात्र कर दिया था। ससद की सर्वोच्चता अब कोई विवादास्पद प्रश्न नहीं रहा था। राजा की शक्ति के बारे में भी दल के मतभेदों का कोई महत्व नहीं था। अठारहवीं शताब्दी में द्विगवाद उसकी प्रिंदाज के गौण तत्त्वों को ही प्रमत्त करता था, हालांकि वह मौखिक रूप से लॉक की ही दुहाई देता था। द्विगवाद का मुख्य तत्त्व यह था कि शासन की शक्तियाँ उस समय तक केवल उन्हीं अंगों में रहती हैं जिनमें उन्हें एक बार निहित कर दिया गया हो जब तक कि वे किसी दूसरे के शत्रु वा अतिक्रमण नहीं करते। शासन मूलतः राज्य के विभिन्न हिस्सों—राज-मुकुट, नृसिंघारों कुलीनों और निगमों—के बीच सन्तुलन स्थापित करता है।<sup>1</sup> इसमें लॉक के व्यक्तिगत अधिकारों के सिद्धान्त का कोई तत्त्व नहीं बचा था। इरोटन (Irotton) ने लेब्लर्न के साथ वे अपने विवाद में राज्य के स्थायी स्थिर हिस्सों की

1 बर्क के *Appeal from the New to the Old Whigs* में द्विग के सिद्धान्तों का विवरण देखिए।

चर्चा की थी। द्विग सिद्धान्तों में ये हिंसा ही रोष रह गए थे। इसके कारण शक्तियों के पृथक्करण की कल्पना सत्तावादी के अन्त तक चलती रही थी। इस सम्बन्ध में ब्लैकस्टोन ने यह ठीक ही कहा था :

“हमारी राज व्यवस्था की प्रत्येक शाखा रोष का समर्पण करती है और रोष के द्वारा समर्पित होती है, वह रोष का विनियमन करती है और रोष के द्वारा विनियमित होती है। दो सदन दो विरोधी दिसाओं में जाते हैं। राजनुकूट एक अलग दिसा में जाता है जो इन दोनों दिसाओं से निम्न होती है। इस व्यवस्था में कोई भी अपनी उचित सीमाओं से आगे नहीं बढ़ पाता। शासन के विभिन्न अंगों का एक-दूसरे के ऊपर नियंत्रण रहता है। वे एक-दूसरे से पूरी तरह अलग भी नहीं होते। राजनुकूट का स्वल्प निश्चित है और वह सब को एक सूत्र में बांधे रखता है। वह विधानांग का एक अंग होता है और एकनाम कामंकारी मजिस्ट्रेट होता है।”<sup>1</sup>

जनौदार वर्ग का शक्ति पर एकाधिकार प्राप्त करना लॉक के व्यक्तिगत अधिकारों के सिद्धान्त के ही प्रतिकूल नहीं था, प्रत्युत् सम्पत्ति के महत्व के सम्बन्ध में भी उसके सिद्धान्त के प्रतिकूल था।

इसलिए, लॉक के दर्शन का सब से अधिक महत्व यह था कि उसने अमेरिका और फ्रांस की तत्कालीन राजनीतिक व्यवस्था पर प्रभाव डाला था। इसकी चरम परिधि अमेरिका तथा फ्रांस में अठारहवीं सताब्दी के अन्त में होने वाली महान् क्रांतियाँ थीं। लॉक ने व्यक्तिगत स्वतन्त्रता, सहनति तथा सम्पत्ति के अर्जन और उपभोग के अधिकारों का प्रतिपादन किया था। उसका कथन था कि इन अधिकारों के नाम पर शासन-शक्ति का प्रतिरोध भी किया जा सकता है। लॉक के इस मत का सुदूरप्राचीन प्रभाव पड़ा था। ये सब ल्यनाए बौद्धरूप में लॉक से बाकी पुरानी थी। ये सोलहवीं सताब्दी के बाद से ही यूरोप के समस्त राष्ट्रों का अन्नसिद्ध अधिकार रही थीं। इसलिए, यह तो नहीं कहा जा सकता कि अमेरिका और फ्रांस में विचार बनेले लॉक के माध्यम से ही पहुँचे थे। लेकिन, उसका नाम राजनीतिक दर्शन की ओर ध्यान देने वाले प्रत्येक व्यक्ति को ज्ञान था। ईमानदारों, नैतिक विद्वानों ने दृष्टा, स्वतन्त्रता, मानव अधिकार और मानव प्रकृति की गरिमा में विद्वान, सोमना तथा सद्भावना—उसके कुछ ऐसे गुण थे जिन्होंने उने मध्यवर्ग की क्रांति का आदर्श प्रवृत्ता बना दिया था। लॉक हितक सुनारों का नहीं, प्रत्युत् उदारतावादी सुनारों का प्रतिपादक है। इस दृष्टि से उसकी स्थिति बेजोड़ है। शक्तियों के पृथक्करण और बहुमत के निर्णयों ने आत्मा जैसे उसके अधिक सन्देहास्पद विचार भी लोकतन्त्रात्मक सिद्धान्त के भाग बन गए।

लॉक के राजनीतिक दर्शन का तार्किक आधार प्राकृतिक विधि का सिद्धान्त था। सत्रहवीं सताब्दी में इस सिद्धान्त की बड़ी प्रबल स्थिति थी। सत्रहवीं सताब्दी

के वैज्ञानिक चिंतन में इसकी यह प्रबल स्थिति धीरे धीरे क्षीण हो गई। इसका कारण कुछ तो यह था कि प्राकृतिक विज्ञानों और सामाजिक विज्ञानों में अन्तर्भववादी पद्धति की सामान्य रूप से प्रगति हुई थी। लेकिन, इसका एक प्रधान कारण यह भी था कि लॉक के दर्शन ने मानवी ज्ञान में प्राकृतिक इतिहास पर बल दिया था। यह विश्वास बहुत कुछ उसी ढंग से हुआ जाता कि लॉक ने निर्देश दिया था। उसने व्यवहार की मनी वैज्ञानिक व्याख्या का विस्तार किया। उसने मानवी व्यवहार का मुख्य प्रेरण तत्व यह ठहराया कि यह सुख को प्राप्त करना चाहता है और दुःख का निवारण करना चाहता है। प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त में यह कहा गया था कि व्यक्ति अतर्भूत हित के तर्कसम्मत मानव को प्राप्त करना चाहता है। लॉक ने इसके स्थान पर नैतिक, राजनीतिक और आर्थिक मूल्य के उपयोगितावादी सिद्धान्त को प्रतिष्ठित किया। पास्ताय्दी के मध्य में ह्यूम ने यह प्रतिपादन किया कि यदि इस चिंतन का उचित परिणति तब पहुँचाया जाता है, तो प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त को बिल्कुल छोड़ा जा सकता है। इस प्रकार, लॉक के राजनीतिक दर्शन का आंतरिक सगठन बिल्कुल नष्ट हो गया था। तथापि उसके अधिवास 'व्यवहारिक' शोधन और अधिवास आंतरिक भावना उपयोगितावाद के साथ पहुँच गई। यद्यपि उपयोगितावाद ने त्रासि का समर्थन कम ही किया था तथापि उसने लॉक की उच्च सुधार की भावना को जारी रखा। उसने व्यक्तिगत अधिवासों को आदर्शरूप दिया, उपयोगितावाद को समस्त राजनीतिक बुराईया का उपचार माना गण्यति के अधिवासों के प्रति आदर-भावना को बायम रखता और इस बात पर बल-बार जोर दिया कि सामाजिक हितों पर व्यक्तिगत कल्याण के सम्बन्ध में विचार करना चाहिए।

## Selected Bibliography

*John Locke and his theories political and their influence on Angleterre* By Charles Bastide Paris, 1907

*Life and Letters of Sir George Savile, Bart, First Marquis of Halifax* By H C. Foxcroft 2 Vols London, 1898

*A Character of the Trimmer Being a Short Life of the First Marquis of Halifax* By H C Foxcroft, Cambridge, 1946

"Religious Toleration in England" By H M Gwatkin in *The Cambridge Modern History* Vol V (1908) Ch XI

*The Social and Political Ideas of some English Thinkers of the Augustan Age, A D 1650 1750* Ed F J C Hearnshaw London, 1928 Chs III, IV

*John Locke and the Doctrine of Majority Rule* By W. Kendall Urbana, 1941.

*The Moral and Political Philosophy of John Locke* By Sterling P Lamprecht, New York, 1918

*Property in the Eighteenth Century, with Special Reference to England and Locke* By Paschal Larkin, London 1930

*Political Thought in England from Locke to Bentham.* HJ Laski, London 1920

"Locke's Theory of the State" By Frederick Pollock. In *Proceedings of the British Academy* 1903 4, p 237.

*Darwin and Hegel with other Philosophical Studies,* By D G Ritchie London, 1893, Chs VI VII

"English Political Philosophy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries" By Arthur Lionel Smith In *The Cambridge Modern History* Cambridge, 1909, Vol VI Ch XXIII.

*Studies in the History of Political Philosophy* By C.E Vaughan 2 Vols Manchester, 1925, Vol. I, Ch IV.



## फ्रांस : प्राकृतिक विधि का पतन

(France : The Decadence of Natural Law)

१६८८ की क्रांति और लॉक की पुस्तिकाओं के प्रकाशन ने रचनात्मक राजनीतिक दर्शन की आधी शताब्दी समाप्त कर दी। इस आस्वयंजनक आधी शताब्दी में ही इंग्लैण्ड में गृह-युद्ध हुआ था। इसके बाद एवढम से निष्क्रियता का, यहाँ तक कि जडता का समय आ गया। इस समय की आवश्यकता यह थी कि नयी सरकार अपने लक्ष्यों को पूरा रूप दे। अठारहवीं शताब्दी में इंग्लैण्ड में स्टुअर्ट वंश पुनः राजसिंहासन पर बैठा। उसने फ्रांस के प्रभाव से रोमन कैथोलिक उत्तराधिकार की जिस परम्परा को पुष्ट किया, वह एक वास्तविक खतरा मालूम पड़ती थी। इंग्लैण्ड का चिंतन पुनः रूढ़िवादी, यहाँ तक कि निर्जीव हो गया। इसके कुछ कारण भी थे। यद्यपि इंग्लैण्ड का शासन अल्पजन-सभारमक और भ्रष्ट था, लेकिन रोप यूरोप की तुलना में यह उदारतावादी था। वह सभी वर्गों को नागरिक स्वतन्त्रता प्रदान करता था। वह राजनीतिक स्वाधीनता केवल राजनीतिक रूप से जाग्रत वर्गों को ही प्रदान करता था। इंग्लैण्ड में दल-पद्धति अथवा मन्वीय उत्तरदायित्व का विकास किसी सचेतन सिद्धान्त निरूपण के आधार पर नहीं, प्रत्युत् परीक्षण तथा सामंजस्य के आधार पर हुआ था। डेविड ह्यूम ने अठारहवीं शताब्दी के बीच में श्रीर एडमंड बर्क ने उसके अन्त में इंग्लैण्ड के सामाजिक दर्शन का विकास किया। बर्क का परवर्ती चिंतन फ्रांस की राजनीतिक घटनाओं से प्रभावित रहा था।

फ्रांस में राजनीतिक दर्शन का पुनरुत्थान

(The Revival of Political Philosophy in France)

अठारहवीं शताब्दी में राजनीतिक दर्शन का केन्द्र फ्रांस था। यह बात अपने आप में एक क्रांति थी। इसका कारण यह था कि डेसाकार्टीज के युग में फ्रांस के दर्शन ने यूरोप की वैज्ञानिक उन्नति का पथ प्रशस्त किया था, उसी प्रकार जैसे कि फ्रांस के साहित्य ने बलाओं की उन्नति की थी। तथापि, उसने राजनीति और सामाजिक प्रश्नों

के सम्बन्ध में कुछ नहीं कहा था। उसने गणिता, तत्त्वमीमांसा और परमशास्त्र के क्षेत्रों में अपनी अद्वितीय प्रतिभा का परिचय दिया था। फ्रांस में हेनरी चौथे की अधीनता में व्यक्तिगत अथवा नौकरशाही स्वेच्छाचारिता का जन्म हुआ। रिशाद्र और मेत्रारिन के युग में यह स्वेच्छाचारिता बड़ी और लुई चौदहवें के राजतन्त्र में इसकी चरम परिणति हुई। ऐसे युग में सामाजिक दर्शन का विकास होना बख्ति था। यह सही है कि का इंग्लैण्ड में गृह युद्ध हुआ था, फ्रांस के समय में उसकी ओर फ्रांस का ध्यान गया था लेकिन, यह ध्यान बहुत कम था और उससे सिर्फ यही पता चलता था कि राजनीति विचार उस समय तक शक्तिहीन होते हैं, जब तक कि वे राजनीतिक अवसरों के अनुकूल न हों। लुई की स्वेच्छाचारिता के अनुरूप बांगुएट ने यह विचार प्रस्तुत किया था: "राज का सिंहासन एक व्यक्ति का सिंहासन नहीं, प्रभु ईश्वर का सिंहासन है।" जहाँ का रूप का सम्बन्ध है, यह राजा का के देवी अधिकार का पुराना सिद्धान्त ही था। जहाँ का तत्त्व का सम्बन्ध है, यह हॉब्स के इस तर्क पर आधारित था कि निरंकुशता और अत्याचार के बीच कोई तीसरी स्थिति नहीं हो सकती। लुई के शासन के अन्तिम तीस के प्राय १६८५ से १७१५ में उसकी मृत्यु तक, बाते हुए पतन के वर्ष थे। सैनिक गौरव के एक युग के परवान् जिसने फ्रांस को सम्मोहित कर दिया था, लुई का पतन गुरु हो गया। उसकी महत्वाकांक्षा ने सारे यूरोप को उसके विरुद्ध कर दिया। उसकी विरुद्ध की मध्य योजनाएँ पराजय में परिणत हो गईं। युद्धों के ध्वंस ने देश को दिवालिन्य तक पहुँचा दिया। विषम तथा दमनात्मक कर प्रणाली ने गरीबी का व्यापक प्रकाश किया। उसने शासन की भाँति ही चर्च पर भी बँटोर नियंत्रण रक्ता। लेकिन, जेमुएट के प्रति उसकी नीति कुछ नरम थी। इसके कारण गैरौवन बँचोल्डि उससे नापसंद हुए। उसने प्रोटेस्टैंटों के ऊपर अनेक अत्याचार किए जिसकी चरम परिणति एडिआब्राफ नान्टीज के पुनः प्रस्थापन में हुई। इसने कारण उदार चिन्त के सभी व्यक्ति ब दूष्य हुए और देश बाफी गरीब हो गया।

निरंकुश शासन के पतन ने फ्रांस के दर्शन को एक बार फिर राजनीतिक और सामाजिक सिद्धान्त की दिशा में मोड़ दिया। फ्रांस के लोगों में सत्रहवीं शताब्दी के अन्त में राजनीति में रुचि जागृत हुई थी। यह रुचि धीरे-धीरे बढ़ती गई। फ्रांस में अठारहवीं शताब्दी के पूर्वार्ध में सब प्रकार के विषयों पर पुस्तकें लिखी गईं। इन विषयों में से कुछ ये थे—फ्रांस की पुरानी संस्थाएँ, यूरोप की शासन-प्रणालियाँ विशेषकर इंग्लैण्ड के

1. इस सम्बन्ध में एक मात्र महत्त्वपूर्ण लेखक ब्लाउडे जोली था। देखिए जे० बी० बिसाउडवुड ग्रन्थ *Un liberal au xvii siècle : Claude Joly (1607-1700)*, Paris, 1898.

2. *Politique tirée des propres paroles de l'écrit saint* (इस ग्रन्थ की रचना १६७० के आस-पास हुई थी। यह पहले पहल १७०९ में प्रकाशित हुआ था)। III, ii, 1.

शासन-प्रणाली, अमेरिका और एशियायी देशों की सत्ताओं और आचार-विचारों का परिचय देने वाली यात्रा-मुस्तकें, कराधान, कृषि तथा वाणिज्य के सुधार की योजनाएँ, शासन के औचित्य तथा उद्देश्य के सम्बन्ध में दार्शनिक सिद्धान्त । १७५० और त्राति के बीच में इन विषयों पर खर्चा एक आम बात हो गई । साहित्य की प्रत्येक शाखा—काव्य, नाटक और उपन्यास—सामाजिक खर्चा का माध्यम बन गई । समस्त दर्शन, समस्त विद्वत्ता सामाजिक खर्चा का माध्यम बन गई । वैज्ञानिक ग्रन्थों में भी सामाजिक दर्शन की छाप दिखाई देती थी । मोंटेस्क्यू जैसे समाजशास्त्री ने जिस सहज भाव से ध्यय की रचना की थी, उसी सहज भाव से वाल्टेयर जैसे कवि अथवा क्लो जैसे उपन्यासकार दिदरो अथवा डी एलमवर्ट जैसे वैज्ञानिक, दगंट जैसे राजबमेंचारी और हॉलबॉस जैसे तत्त्वमीर्मात्रक ने राजनीतिक सिद्धान्त के सम्बन्ध में रचनाएँ की ।

विचारों का यह उद्गम प्रवाह बहुरंगी था । इसके अनेक रूप थे । इन अव्य-वस्थित विचारों के आधार पर किन्हीं व्यवस्थित विचारों का निर्माण करना मुश्किल है । इस काल में पुराने दार्शनिक सूत्रों में नवीन अर्थ भरने का प्रयास किया गया । यदि इसे केवल मात्रपरक सिद्धान्त ही माना जाये, तो फ्रांस के इस दर्शन में ऐसी बहुत कम चीजें थीं जिसे विलुप्त नया माना जाए । इस खर्चा ने दर्शन का निर्माण नहीं किया, उसे केवल सौवर्ण्य बनाया । दार्शनिक मौलिकता की दृष्टि से अठारहवीं शताब्दी सत्रहवीं शताब्दी की तुलना में कोई महत्त्व नहीं रखती थी । फिर भी, नई पुच्छूमि में पुराना विचार विलुप्त नहीं होता । पहले जो सिद्धान्त स्पष्ट रहे थे, अब उन्होंने विकृत रूप धारण कर लिया था और अब वे बूढ़ ऐसे घड़रंगी हो गए थे जो सौवर्ण्य की विशेषता होती है । प्राकृतिक अधिकारों की स्वतः स्पष्टता पर बार-बार जोर दिया गया । लेविन, स्वतः स्पष्ट सिद्धान्तों के लिए एक प्रकार का तर्कबुद्धिवाद आवश्यक होता है । यह तर्कबुद्धिवाद सामाजिक शास्त्रों के बहते हुए अनुभववाद से निरन्तर दूर पड़ता जा रहा था । एक ओर नैतिक तथा राजनीतिक उपमागितावाद था । यह अनुभव पर आधारित था । दूसरी ओर प्राकृतिक अधिकारों का सिद्धान्त था । इन दोनों के दृष्टि-कोण अलग-अलग थे । लेविन, फिर भी वे आपस में मिल जाते थे । इसके साथ ही इस काल में राजनीतिक स्वच्छन्दतावाद का विभाग हुआ । यह अनुभववाद तथा तर्कबुद्धि-वाद दोनों के प्रतिकूल था । लेविन, इसकी अमिव्यक्ति भी पुरानी शब्दावली में ही हुई । यह नयी प्रवृत्ति बहु शब्दों से मौलिक तत्त्व था जो अठारहवीं शताब्दी के दर्शन में प्रकट हुआ । लेविन, इसकी विघटनकारी द्यवित त्राति के बाद ही पूरी तरह से प्रकट हुई ।

इस जटिल सामग्री की सन्तोषजनक व्यवस्था सम्भव नहीं है लेविन सब मिला कर यह स्पष्ट मालूम पड़ता है कि अठारहवीं शताब्दी के फ्रांस में जीन जैकस रूसो (Jean Jacques Rousseau) का व्यक्तित्व अलूटा था । इन बातों को वह खुद भी समझता था और इसके लिए उसने बच्चे भी रखा था । उसके परिचित व्यक्ति भी इस बात को समझते थे और इसके लिए उससे पुणा करते थे । सभी मेधावी

आलोचकों ने इस पर विचार किया है। लिटन स्ट्रेचो (Lytton Strache,) ने कहा है कि, "उसमें एक ऐसा गुण था जो उसे उसके समकालिकों से अलग कर देता है। इस गुण ने उसके और उसके सम-कालिकों के बीच एक खाई पैदा कर दी थी। यह आधुनिक था।" "आधुनिक" शब्द का कुछ अनिश्चय नहीं है, लेकिन उसमें एक बड़ा अर्थ होता है। हमने तत्कालीन आदर्शों शब्दों का चाहे किसी प्रकार प्रयोग किया है उसका राजनीतिक दर्शन भिन्न था, गुण में भी और प्रभाव में भी। उसका अर्थ से न सम्बन्ध था और ज्ञान के परवर्ती काल से भी। इसलिए यह उचित लगता है कि इन रसों पर एक अलग अध्याय में विचार करें तथा उनके राजनीतिक दर्शन का जो अर्थ होते हुए भी अत्यन्त महत्वपूर्ण है, सम्बन्ध बिस्लेषण करें। प्रस्तुत अध्याय में अर्थ से पहले के पंच राजनीतिक दर्शन पर विचार किया जाएगा। मुख्य रूप से यह दर्शन लॉक के दर्शन पर आधारित था लेकिन कुछ बातों में यह उससे भिन्न भी था। इन मतों पर ध्यान देना जरूरी है।

### लॉक का स्वागत

#### (The Reception of Locke)

सत्रहवीं शताब्दी के अन्त में लुई चौदहवें के शासन की आलोचना शुरू हो गई थी। यह आलोचना किसी विशेष राजनीतिक दर्शन के कारण नहीं हुई थी। इस आलोचना का कारण सिर्फ यह था कि उस समय की शासन व्यवस्था बड़ी दोषपूर्ण थी और जागरूक व्यक्तियों को उससे चोट पहुंचती थी। वाउवन जैसे इंग्लिशों ने कृषि के ऊपर विषम कराधान के प्रभावों का वर्णन किया। इसी प्रकार बोइंगमूलेबर्ट जैसे शासक ने उद्योग पधों पर लगाए गए दमनात्मक प्रतिबंधों की बटार आलोचना की। इस प्रकार की आलोचना में अधिक प्रबुद्ध अभिजातवर्ग की भाग भी गई थी।<sup>1</sup> अभिजातवर्ग की आलोचना फ्रांस को उन पुरानी संस्थाओं के नाम पर की गई जिन्हें राजमुकुट ने दबा दिया था। फैंनेलोन ने अपनी प्रेम बना टेलेमेक में इस विचार का विकास किया था। यानी अन्य कुछ रचनाओं में भी उसने इस विचार का प्रतिपादन किया था।<sup>2</sup> इस धरणी के आलोचकों की भाग थी कि स्थानीय सरकारों और प्रान्तीय सभाओं को स्वतन्त्रता प्राप्त हो, स्टेट्स जनरल की फिर से प्रतिष्ठा मिले, कुलीनों की शक्ति और प्रभाव का फिर से उत्थान किया जाए तथा देश के पुराने सविधान की ओर फिर से वापस चला जाए।<sup>3</sup> इस तरह का स्वप्न बराबर कायम रहा और वह कम से कम कुलीनों

1 Vauban, *Project d'une dixme royale* (1707), Boisguillebert *Le detail de la France* (1695)

2 लुई चौदहवें के प्रति उत्तम पत्र देखिए (1694), *Oeuvres* (Paris, 1870), Vol III, p 425

3 Boulaingvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France* (1727)

में शक्ति के समय तक बना रहा। इसके चिन्ह रिप्रट आफ दी लाज में भी देखे जा सकते हैं। लेकिन यह सिर्फ स्वप्न था। कमी-कमी पेरिस की पार्लियामेंट राजकीय आदेश पर अपनी स्वीकृति देने से इन्कार करके कुछ लोकप्रियता प्राप्त कर लेती थी। लेकिन, यह सिर्फ एक प्रकार की बाधा थी जो कोक तथा जेम्स प्रथम के वाद विवादों की याद दिला देती है। लेकिन कोक और जेम्स प्रथम का वाद विवाद चार्ल्स तथा ससद के वाद-विवाद की पूर्व पीठिया मात्र था क्योंकि फ्रांस में कोई ससद नहीं थी जो इस बात को लेकर आगे बढ़ती। वस्तुस्थिति यह थी कि पार्लियामेंट किसी का भी प्रतिनिधित्व नहीं करती थी। १७७० में जब उनके विशेषाधिकारों का दमन किया गया तो वह वास्तव में एक सुधार था। निरकुशता ने फ्रांस में ऐसा कोई परम्परागत संविधान नहीं छोड़ा था जिसे कोई सुधारवादी दल पुनः प्रतिष्ठित करने का प्रयास करता।

निरकुश राजतन्त्र की आलोचना के लिए एक दर्शन की जरूरत थी। इस दर्शन की दो कारणों से जरूरत थी। पहला कारण तो यह था कि सांविधानिक परम्परा की जड़ें बिल्कुल नष्ट कर दी गई थी। इंग्लैंड की शक्ति का दर्शन निकट ही था। सत्रहवीं शताब्दी में फ्रांस का दर्शन और विज्ञान अपेक्षाकृत आत्मवेन्द्रित थे। अठारहवीं शताब्दी में ज्यो-ज्यो शारदेशियनवाद ने एक प्रकार के पांडित्यवाद का रूप धारण किया, उसके स्थान पर जान-बूझ कर लॉक के दर्शन और न्यूटन के विज्ञान की प्रतिष्ठा की गई। राजनीतिक दर्शन में इस तरह का परिणाम पहले से ही निश्चित था। एडिक्ट ऑफ नानटीज़ के अन्त के बाद धार्मिक सहिष्णुता किसी भी सुधारवादी दर्शन का एक महत्वपूर्ण भाग थी। १७२६ और १७२९ के बीच में वालटेयर और उसके दस वर्ष पश्चात् मॉंटेस्क्यू इंग्लैंड में रहे थे। इसके कारण लॉक का दर्शन फ्रांस के नवजागरण के लिए बुनियाद बन गया। फ्रांस के उदारतावादी विचारक इंग्लैंड की शासन प्रणाली के भी प्रशंसक थे। इसलिए सामाजिक और मनोवैज्ञानिक चिंतन में विचारों का नवीन प्रवाह एक नियम सा बन गया था। ट्रीदाइजेन आफ गवर्नमेंट तथा अन्य अग्रेज सैलको की रचनाओं के सिद्धान्त राजनीतिक तथा सामाजिक आलोचना के मूल मंत्र बन गए थे। यह सिद्धान्त बड़े सुगम और सामान्य थे। यह माना जाता था कि प्रकृति की विधि अथवा विवेक की विधि जीवन के उपयुक्त नियम का निर्देश करती है। इसके साथ किसी अतिप्राकृतिक अथवा ईश्वरीय शक्ति की कोई आवश्यकता नहीं है। यह भी विश्वास था कि यह विधि सभी मनुष्यों के दिमागों पर समान रूप से अंकित है। हॉब्स तथा लॉक के चिंतन के परिणामस्वरूप प्राकृतिक विधि को प्रबुद्ध स्वार्थ का भाव माना जाता था। लेकिन, चूंकि प्रकृति में एक प्रकार की समरसता पाई जाती है, इसलिए प्रबुद्ध स्वार्थ को भी सामाजिक हित के अनुकूल समझा गया। इन सामान्य नैतिक सिद्धान्तों के अनुसार ही यह माना गया कि सरकारें स्वतन्त्रता, सुरक्षा, सम्पत्ति तथा अन्य व्यक्तिगत हित के रूपों को करने के लिए हैं। इसलिए, राजनीतिक सुधार का यह उद्देश्य होना चाहिए कि उत्तरदायी शासन की स्थापना की जाए, उसे प्रतिनिधिक बनाया जाए। बुराईयों तथा अत्याचार को रोका जाए। एकाधिकार और विशेषाधिकार को समाप्त किया जाए।

संशय में एक ऐसे समाज की रचना की जाए जिसमें व्यक्तिगत शक्ति और सम्पदा एक और धन प्राप्त करने की बुझी हो। इन सामान्य सिद्धान्तों के अधीन के सम्बन्ध में तो फ्रेंच लेखकों में ही कोई महत्वपूर्ण मनन या और न लॉक तथा उनमें हो। फ्रेंच फ्रांस की बदली हुई स्थिति ने इन विचारों को इंग्लैण्ड से बिल्कुल एक निम्न रूप दिया।

## वातावरण का परिवर्तन

### (The Changed Environment)

हम यह मान पहले ही कह चुके हैं कि स्पेन्डावारिआ ने अपना काम इनके पूरना से किया था कि फ्रांस में परम्परागत सविधान को फिर से जीवित करने का विचार किसी भी दल को प्रिय नहीं हो सकता था। सातहवीं शताब्दी का फ्रांस मूल विधि के प्राचीन आदर्शों में सम्पूर्ण यूरोप के साथ ही थड़ा रचना था। बोंदा के दर्शन में यह विचार प्रगता क समरथ हो था। लेकिन, लुई चौदहवें के राजतन में इनका कोई अर्थ नहीं था। इंग्लैण्ड में इन विचारों का अपना विशिष्ट महत्त्व था। यदि लेखक अपने अर्थों के अधिकार को मनुष्य का अधिकार बहना अथवा अधेज का अधिकार बहना तो इच्छते हैं फ्रांस फरक नहीं पड़ता था। दाना ही स्थितियों में यह एक ठोम चीज थी और मानव विधि की परम्परा द्वारा पुष्ट थी। लेकिन, फ्रांस में फ्रासीसियों के अधिकारों की बात करने का कोई अर्थ ही नहीं था। यदि बहू किमी को कुछ अधिकार थे तो वे भी केवल बुझीनों को। इसलिए, फ्रांस में मानव अधिकारों का विचार ही एक ऐसी चीज थी जिसकी फ्रांस के उदारतावादी दुहाई दे सकते थे। मानव अधिकारों का विचार एक भावपरक विचार था। इन विचारों का भावपरक व्याख्या हो सकती थी। लेकिन, जब फ्रासीसी लॉक को फ्रांस में लाए ता उन्होंने लॉक के राजनीतिक तर्कबुद्धिवाद को छोड़ दिया। लॉक के दर्शन की यह विशेषता अधेज जाति के राष्ट्रीय चरित्र के अनुसार थी। फ्रासीसी रिचर्ड हूवर को फ्रांस में न ला सके। लॉक ने अपने दर्शन को सेंट पॉमस और मध्ययुग की परम्परा के साथ जोड़ दिया था। फ्रासीसी लॉक के दर्शन की इस विशेषता को आत्मसात् न कर सके। वे लॉक के दर्शन का सोलहवीं शताब्दी के किसी फ्रेंच विचारक के साथ भी सार्वभूम्य न बँठा सके। इंग्लैण्ड की क्रांति ऐतिहासिक और सैद्धांतिक क्रांति थी—सिद्धान्त में भी और तथ्य में भी। फ्रासीसी लोग उसके वास्तविक स्वरूप को न समझ सके। फ्रांस के राजनीतिक दर्शन पर इसका व्यापक प्रभाव हुआ। बहू लोकाचार तथा तथ्य के विरोध में विवेक की प्रतिष्ठा की गई। लॉक के दर्शन में ऐसा कभी नहीं हुआ था। फ्रांस में नेशनल कन्वेंशन के सामने एक बहना ने जिस प्रकार के विचार प्रगट किए थे वैसे विचार शायद इंग्लैण्ड का कोई भी राजनीतिक प्रगट न करता।

“इन महत्त्वपूर्ण मामलों पर विचार करते समय मैंने केवल प्राकृतिक व्यवस्था में ही सत्य को प्राप्त करने का प्रयास किया है और कहीं नहीं। मैं अपने चिंतन की मौलिकता को कायम रखने के लिए बोलना चाहता हूँ।”

इंग्लैण्ड के राजनीतिक चिंतन की तुलना में फ्रांस का राजनीतिक चिंतन अत्यधिक उग्र था। उसकी इन अत्यधिक उग्रता का कारण उसके निर्माण की परिस्थितियाँ भी थी। यद्यपि यह सिद्धान्त निरव्युक्तता का सिद्धान्त था, लेकिन यह निरव्युक्त शासन की अयोग्यता में निर्मित हुआ था और उसका निर्माण उन व्यक्तियों ने किया था जिन्हें शासन का न तो कोई अनुभव था और न इस अनुभव का प्राप्त करने की संभावना ही थी। फ्रांस में राजवर्गचारिया के अतिरिक्त अन्य किसी को शासन पर कोई अनुभव नहीं था और इन राजवर्गचारियों ने राजनीतिक दर्शन का कोई निर्माण भी नहीं किया। इनमें केवल टगंट ही एक अपवाद था। स्वेच्छाचारी राजतन्त्र ने शासन को रहस्य से परिपूर्ण व्यवस्था बना रखा था। उससे ऐसी किसी भाविक या अन्य प्रकार की गूचना मिलना सम्भव नहीं था जिससे अंधार पर वि नीति का उचित रीति से निर्माण हो जाता। सार्वजनिक सभाओं अथवा सभाचार-यत्रा में आलोचना अथवा चर्चा का कोई प्रश्न ही नहीं उठता था। इंग्लैण्ड में स्थानीय शासन राजनीति की पाठशाला रहती है। लेकिन, फ्रांस में स्थानीय शासन को पूरे तरह से केन्द्रीय सरकार के नियमन में रख दिया गया था। इसके कारण शासन में देरी होती थी, संपर्क होता था और लालफीताशाही चलती थी। इंग्लैण्ड की सामान्य विधि की तरह फ्रांस में सामान्य विचारों को कोई ऐसी सहिता नहीं थी जिसका निरन्तर प्रयोग किया गया है। नैपोलियन की सहिता के पहले फ्रांस में स्थानीय शासन के सम्बन्ध में १६० व्यवस्थाएँ प्रचलित थीं। इन विविध व्यवस्थाओं को एकरा के मूद्र में बांधे रखने का श्रेय केवल राजतन्त्र की प्रसारणिक एकरा को था। अठारहवीं शताब्दी में फ्रांस का राजनीतिक दर्शन इंग्लैण्ड की अपेक्षा कहीं अधिक साहित्यिक दर्शन था। यह कुछ विद्वत्तापूर्ण दर्शन न होकर पुस्तकीय दर्शन था तथा सेल्फों और शिक्षित पूज्यतियों के लिए लिखा गया था। फ्रांस में इन्हीं लोगों की कुछ पढ़ने-लिखने की ओर रुचि थी। इस दर्शन में सूत्रा तथा सामान्य बातों की बहुतायत है। इस दर्शन की प्रवृत्ति चमत्कारप्रियता की ओर है। उसका विवेचन काफी अस्पष्ट है लेकिन, उसमें परिचित विचारों पर जोर दिया गया है। यह अवसर प्रभावशाली प्रचार है, सकारात्मक कम, नकारात्मक अधिक। लेकिन, यह उत्तरदायी बहुत कम है। यह कहना यथा बतल है कि अठारहवीं शताब्दी में फ्रांस को तत्कालीन सरकार को रचनात्मक आलोचना क्या होती। इस क्षेत्र में हमारी जानकारी आज कुछ नहीं बढ़ी है।

फ्रांस के कुछ सामाजिक और राजनीतिक क्रांतियों ने वहाँ के राजनीतिक दर्शन का बटु बना दिया था। लॉक के राजनीतिक दर्शन में ऐसी कोई बटुता नहीं थी। फ्रांस के समाज में अनेक प्रकार के विरोधाधिकार प्रचलित थे। वहाँ समाज के विभिन्न वर्गों के बीच इंग्लैंड की अपेक्षा अधिक चौड़ी खाई थी। पादरियों के पास फ्रांस की नूनन का पाचवाँ भाग था। इनमें उन्हें कानो आमदनी होती थी। पादरियों को कानों विमुक्ति तथा विरोधाधिकार भी मिले हुए थे। लेकिन, वे नैतिक अथवा बौद्धिक दृष्टि से बिल्कुल आगे बढ़े हुए नहीं थे। इसी प्रकार, बुजुर्गों को भी विरोधाधिकार ही प्राप्त थे, लेकिन उन्हें राजनीतिक गति अथवा नेतृत्व प्राप्त नहीं था। फ्रांस की इतिहास में उन्हें पूँजीवादी विचार का कोई अवसर नहीं दिया। इंग्लैंड के जमींदारों को ऐसी अवसर मिल गया था। इसी प्रकार, फ्रांस की राजनीति में भी नेतृत्व के लिए कोई अवसर नहीं था। बुजुर्गों के सामन्ती शिराए एक ऐसा आर्थिक व्यवस्था का जिसका कोई आर्थिक या राजनीतिक प्रतिफल प्राप्त नहीं होता था। मध्यवर्ग को पादरी तथा बुजुर्ग वर्गों के बीच मालूम पड़ते थे। इन वर्गों को अनेक सामाजिक विरोधाधिकार प्राप्त थे। और उन्हें कठोरता से छुट्टी मिली हुई थी। अतएव, फ्रांस का मध्यवर्ग इंग्लैंड के मध्यवर्गों से निर्र था। फ्रांस में इंग्लैंड के ऐन्टिक् पुस्तकारों की भाँति कोई वर्ग नहीं था। फ्रांस में क्रांति से पहले भी ह्युम-स्वाभिधी की काफी सख्या थी। मध्यवर्ग में अधिकतर सहरी पूँजी-पति वर्ग के लोग थे। इन लोगों ने फ्रांस देश की प्रायः सारी पूँजी दी और वे दिवालिया राज्य के ऋणदाता थे। फ्रांस के राजनीतिक साहित्य में वर्गों की भावना और शोषण की भावना थी। इस प्रकार की भावना इंग्लैंड के राजनीतिक साहित्य में अब-तक ही सामने आती थी। एक अर्थ में फ्रांस की क्रांति सामाजिक क्रांति थी। इंग्लैंड की क्रांति सामाजिक क्रांति नहीं थी। फ्रांस की क्रांति ने तीन-चार वर्षों में चर्च की, राजमुकुट को और प्रबली मुल्तियों को सारे जमीन छीन ली। इंग्लैंड में इस तरह की बात हेनरी सतम और हेनरी अष्टम के शासन कालों में हुई थी। यह कहना अतिशयोक्ति न होगा कि फ्रांस में क्रांति से पहले लॉक के दर्शन ने निहित स्वार्थों पर हमला किया और इंग्लैंड में रिपब्लिकन के बाद उनकी रक्षा की।

उपर्युक्त मतभेद देश से तो सम्बन्ध रखते ही हैं, उनका काल से भी सम्बन्ध है। इंग्लैंड में लॉक सत्रहवीं शताब्दी में हुआ था, लेकिन फ्रांस में वहाँ लॉक अठारहवीं शताब्दी में पहुँचा—इतने में स्थिति में अन्तर पड़ गया था। शोषण और डेम्पट्रीज के समय में यहाँ तक कि लॉक के दिनों में भी विवेक के प्रति अनील एक उच्च क्रांति का बौद्धिक प्रयत्न था। इतने दर्शन तथा विज्ञान में नूनन क्षितियों का उद्घाटन किया था और सत्ता से मुक्ति प्राप्त की थी। अठारहवीं शताब्दी में यह अपील बहुत कुछ निष्प्राण सी हो गई थी। ज्यों-ज्यों यह अपने स्रोत से हटती गई, त्यों-त्यों यह अधिकाधिक सत्त्वादी और सामान्य होनी गई। यद्यपि बौद्धिक प्रखरता पर जोर दिया जाता था, तथापि बौद्धिक नीतिशास्त्र और बौद्धिक राजनीति का अर्थ केवल कुछ स्वार्थपरक नीति-प्रवचन था। इसमें न तो कोई बौद्धिक अन्तर्दृष्टि थी और



नैतिक प्रेरणा। हॉलबार्स के भौतिकवाद ने यह सिद्ध कर दिया था कि शिक्षा-साहित्य नास्तिकों के द्वारा लिखा जाने पर भी उतना ही स्पष्ट हो सकता है जितना कि धर्माचार्यों के द्वारा लिखा जाने पर। फिर भी, फ्रांस, इंग्लैंड और जर्मनी के हजारों लोगों ने इस पुस्तक को बड़े चाव से पढ़ा। उन्होंने जनता को एक बड़ी सस्या का महकता दिया कि डेक्लरेशन और गैलिलियो से लेकर लॉक तथा न्यूटन तक महान् दार्शनिकों तथा वैज्ञानिकों ने दुनिया को क्या नई चीजें दी थी। अब तुम्हारा से शांत होता है कि अठारहवीं शताब्दी में अनेक बुद्धियाँ थी। किसी भी युग के प्रतिभाशाली विद्वान् की रचनाओं को हमेशा पढ़ा जा सकता है लेकिन जब कोई लोकप्रिय दर्शन लोकप्रिय नहीं रहता, तब उसे बिल्कुल मृत समझना चाहिए।

तथापि, इसका एक अन्य महत्त्वपूर्ण पक्ष भी है। अठारहवीं शताब्दी के आश्वासन और विवेक में उसका विश्वास केवल परिचय के कारण उत्पन्न नहीं हुआ था, बल्कि ठोस सफलताओं के कारण उत्पन्न हुआ था। १६८७ में न्यूटन का प्रिंसिपिया ग्रन्थ प्रकाशित हुआ था। इससे प्रकाशित होने तक आधुनिक विज्ञान बसौटी पर था। कुछ दार्शनिकों का इसमें दुःख विश्वास था लेकिन थोड़े से दार्शनिक ही ऐसे थे जिनका इसकी बारम्बारता में यकीन रहा हो। न्यूटन के बाद हर कोई नए दर्शन के बारे में जानता था यद्यपि उसे इसकी अस्पष्ट सी संकल्पना ही रही होगी। नए विज्ञान ने टेक्नालॉजी की अपेक्षा मनुष्य की संकल्पना पर ज्यादा असर डाला। ऐसा शांत होता था कि न्यूटन ने अपने विवेक के द्वारा प्रकृति के आन्तरिक रहस्य का भेदन कर दिया है। उसका कहना था, 'जो ज्ञान मुन्दर संरचनाओं में दिखाई देता है, वह अणोरणीयान् और महतोमहोयान् अणु की गतिमें भी दिखाई देता है।' <sup>1</sup> विवेक की शक्ति से परे कुछ नहीं था। बेकन का यह वाक्य कि ज्ञान शक्ति है, सच्चा हो गया था। इतिहास में मनुष्य पहली बार ही ऐसे प्रबुद्ध इरादों के साथ सहयोग कर सकता था जिन्हें हॉलबार्स जैसे नास्तिक प्रकृति की समरसता का परिणाम मानते थे। अठारहवीं शताब्दी के सामाजिक दर्शन की सब से बड़ी विशेषता यह थी कि मनुष्य विवेक के मार्ग दर्शन में निश्चित रूप से सुख और प्रगति कर सकता है। इसका अधिकतर अर्थ—उदाहरण के लिए प्रकृति की समरसता में विश्वास—केवल भ्रम था और वह किसी भी प्रकार नए विज्ञान के कारण उत्पन्न नहीं हुआ था। फिर भी, सब मिला कर यह विश्वास कि मनुष्य का भाग्य उसकी बुद्धि के ऊपर निर्भर है, एक सम्मानजनक विश्वास था। यह सत्ता के उस धर्म से जो उसके पहले हुआ था और भावार्थकता ने उस धर्म से जो उसके बाद हुआ था, अधिक मानवोचित था। उसने प्रकृति पर नियंत्रण रखने की वैज्ञानिक विवेक की शक्ति को अधिक नहीं कृता था। लेकिन, यह शक्ति मानवी सम्बन्धों के ऊपर किस प्रकार लागू होती है, इस

1 From Maclaurin's popularization of Newton Quoted by Carl L. Becker *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (1932), p. 62

शास्र को आज का मनुष्य भी उसी प्रकार नहीं जानता जिस प्रकार कि उस समय के दार्शनिक नहीं जानते थे। उन्होंने समस्या को बहुत आसान मान रखा था, यह उनकी प्रगल्भता थी।

मोंटेस्क्यू : समाजशास्त्र और स्वतन्त्रता

(Montesquieu : Sociology and Liberty)

अठारहवीं शताब्दी में फ्रांस में जितने भी दार्शनिक हुए थे, उनमें (रूसो का छोड़कर) मोंटेस्क्यू सबसे महत्त्वपूर्ण था। मोंटेस्क्यू को सामाजिक दर्शन की जटिलताओं का अन्य दार्शनिकों की तुलना में सबसे स्पष्ट ज्ञान था। लेकिन, उसने भी वही-वही अत्यन्त दुरूह सामाजिक समस्याओं को बड़े सरल रूप में प्रस्तुत किया है। उसने ही समाज तथा शासन का विनाश पैमाने पर व्यावहारिक अध्ययन किया। तथापि, उसकी अधिकांश धारणाएँ ऐसी थीं जिनके लिए उसने प्रमाण जुटाने का प्रयास नहीं किया। उसने एक ऐसे राजनीतिक दर्शन का निरूपण किया जो व्यापक से व्यापक परिस्थितियों पर लागू हो सकता था लेकिन मोंटेस्क्यू का सम्पूर्ण साहित्य फ्रांस की परिस्थितियों को ध्यान में रख कर लिखा गया था। फलतः, मोंटेस्क्यू अपने युग की वैज्ञानिक आकाशाओं की ओर अपरिहार्य सम्भ्रमों की बहुत अच्छी तरह व्यक्त करता है। उसने न्याय प्राकृतिक विधि और सविदा जैसे तर्कमम्न सिद्धान्तों को बिल्कुल नहीं त्यागा, लेकिन सविदा की उपेक्षा की और उसके स्थान पर एक ऐसे समाजशास्त्रीय सापेक्षवाद (relativism) का सुझाव दिया जो स्वतःस्पष्ट नैतिक विधियों से अनगत था। उसने नैतिक तथा सामाजिक सन्दर्भ में शासन के अध्ययन की योजना प्रस्तुत की। इसके लिए व्यापक पैमाने पर समस्याओं की तुलना करने की जरूरत थी। लेकिन, न तो उसमें इतना परिशुद्ध ज्ञान ही था और न इतनी तटस्थता ही थी कि वह अपनी योजना को बारगल कर सकता। उसका राजनीतिक स्वतन्त्रता के प्रति प्रेम और अपूर्व उत्साह अठारहवीं शताब्दी की सर्वश्रेष्ठ परम्परा के अन्तर्गत आता था। लेकिन, उसने अपने दर्शन का स्वतन्त्रता के सांविधानिक सिद्धान्तों के विरलेपण के साथ समुक्त कर दिया था। उसने यह विरलेपण जन्दी में बिना था और वह काफी सतही था।

यह नहीं कहा जा सकता कि मोंटेस्क्यू के शिष्ट श्राव दि लाज ग्रन्थ में कोई योजना नहीं है। बोदा के रिपब्लिक ग्रन्थ का जिस नियति का सामना करना पड़ा है यह उससे बच गया है। इसका मुख्य कारण यह है कि इस ग्रन्थ की शैली उत्कृष्ट है। मोंटेस्क्यू ने मुख्य रूप से दो प्रश्नों पर विचार किया है और इन प्रश्नों में कोई अन्तर्मूल सम्बन्ध नहीं है। सर्वप्रथम, उसने यह प्रमाणित करने कि मनुष्य के शासन तथा विधि का संगठन और संचालन उसकी परिस्थितियों पर निर्भर है, शासन तथा विधि के एक समाजशास्त्रीय सिद्धान्त का विकास करना चाहा। इन परिस्थितियों में कई चीजें शामिल

हैं—जलवायु तथा भूमि जैसी भौगोलिक दशाएँ जो राष्ट्रीय चरित्र पर सीधा प्रभाव डालती हैं, कला, उद्योग तथा उत्पादन की पद्धतियाँ, मानसिक तथा नैतिक मनो-वृत्तियाँ तथा प्रवृत्तियाँ, राजनीतिक सविधान का स्वरूप और वे प्रथाएँ तथा आदर्श जो राष्ट्रीय चरित्र का एक अभिन्न भाग बन गयी हैं। यदि हम शासन प्रणाली शब्द का व्यापकतम अर्थ में प्रयोग करें, तो वह एक ऐसी समग्र व्यवस्था है, जिसके लिए राष्ट्र की समस्त सस्थाओं के पारस्परिक सामंजस्य की आवश्यकता होती है। इस सामंजस्य के होने पर ही कोई शासन प्रणाली स्थिर और व्यवस्थित हो सकती है। दूसरे, मोटेस्सू को हर समय यह डर लगा रहता था कि निरकुश राजतन्त्र ने फ्रांस के परम्परागत सविधान को इतना निस्तोत्र कर दिया था कि स्वतन्त्रता की स्थापना हुमेता के लिए असम्भव हो गई थी। उसे निरकुश राजतन्त्र से घृणा थी। उसने रूस तथा तुर्की की निरकुश शासन-प्रणालियों के बारे में जो वक्तव्य दिए हैं, उनसे यह बात स्पष्ट हो जाती है। उसका मुख्य उद्देश्य यह था और यही उसके कृतित्व का सब से महत्त्वपूर्ण भाग है कि उन सार्व-धार्मिक परिस्थितियों का विश्लेषण किया जाए जिनके ऊपर स्वतन्त्रता निर्भर है और उन साधनों की खोज की जाए जिनके द्वारा फ्रांसीसियों को उनकी प्राचीन स्वतन्त्रताएँ प्रदान की जा सकती हैं। जहाँ तक अन्तिम प्रश्न का सम्बन्ध है, यह नहीं कहा जा सकता कि वह किसी निश्चित निष्कर्ष पर पहुँच गया। उसकी रचनाओं ने प्रतिक्रियावादियों को भी सहायता दी और उदारतावादियों को भी। प्रतिक्रियावादियों को तो यह आशा हो गई कि पार्लमेंटो, एस्टेटो और प्रांतीय समाजों की स्थापना होगी। उदारतावादियों को यह आशा हो गई कि अंग्रेजी शासन प्रणाली का अनुसरण किया जाएगा। मोटेस्सू के चिंतन के ये दो पक्ष उसकी रचनाओं में अलग-अलग नहीं दिखाई देते, देश के हिसाब से भी और काल के हिसाब से भी। उसका लेख 'पसंत्स ग्रन्थ' (१७२१) मुख्य रूप से फ्रांस की स्थिति के सम्बन्ध में एक सामाजिक व्यंग्य था। इस ग्रन्थ में लेखक ने चर्च, लुई चौदहवें, पार्लमेंटो के पतन और कुलीन वर्ग की अधोगति के बारे में अपने विचार प्रकट किए हैं।<sup>1</sup> आलोचना के मूल में भी निरकुशता के विषय में वही संकल्पना थी जो रिप्रद श्राफ़ दि लाज़ ग्रन्थ में व्यक्त की गयी थी। उसके विचार से निरकुशता एक ऐसी शासन प्रणाली थी जिसमें राजा तथा जनता के बीच की समस्त शक्तियों का नाश कर दिया जाता है तथा विधि को सम्राट् की इच्छा के अनुरूप मान लिया जाता है। निरकुशता की इस व्याख्या ने ही शक्तिपों के पुनर्करण को महत्त्व दिया था। मोटेस्सू का विचार था कि इंग्लैण्ड के सविधान का वास्तविक महत्त्व पारितोष के पुनर्करण के कारण ही है। परिष्पन से सँ में उसका यह विचार परिवर्तित हो गया था कि सर्वश्रेष्ठ शासन वह है जो मनुष्यों की इच्छा के अनुसार शासन की स्थापना में सहायक होता है। उसने जनसंख्या कम होने के कारणों का जो विवेकन किया है, उससे यह ज्ञात होता है कि उसे समाजशास्त्रीय चिंतन से प्रगाढ़ प्रेम था।<sup>2</sup>

1 See Letters 24, 37, 92, 98 (ed. Laboulaye)।

2 Letter 60; 112, 122

मोंटेस्क्यू ने ऐरिप्रिट डेस सोएस की रचना प्रायः १७ वर्षों में की थी। इस ग्रन्थ की सभी लोगों ने स्वीकार किया है कि उसके विविध भागों में वैषम्य है। उसने पहली पुस्तक से दसवीं पुस्तक तक इंग्लैण्ड के विषय में कुछ प्रकीर्ण विचार प्रकट किए हैं। इनके बाद उसने ग्यारहवीं पुस्तक में इंग्लैण्ड के सविधान का विवरण दिया है। पहली पुस्तक से दसवीं पुस्तक तक के प्रकीर्ण विचारों से ग्यारहवीं पुस्तक के विवरण की पुष्टि नहीं होती।<sup>१</sup> ग्यारहवीं पुस्तक के अन्त में उसने रोम के सविधान का विवेचन किया है। यह विवेचन उसने शक्तियों के पुनःकरण की खोज करने के बाद किया है। लेकिन, प्राचीन गणराज्य के बारे में उसने शुरू में जो विचार प्रकट किए थे, उनसे इस विवरण की पुष्टि नहीं होती।<sup>२</sup> मोंटेस्क्यू ने १७२८ और १७३१ के बीच में यूरोप के विभिन्न देशों की यात्राएँ की थीं। इस बीच में वह कुछ समय तक इंग्लैण्ड में भी रहा था। उसके बौद्धिक विवास में यूरोप का यह प्रवास एक विशेष महत्त्व रखता है। स्वतन्त्रता के प्रति उसका प्रेम मुख्य रूप से नैतिक था। उसने प्राचीन गौरव ग्रन्थों का अध्ययन किया था और वह प्राचीन गणराज्यों का प्रशंसाकार था। इस क्षेत्र में उसके विचार मॅकियावेली, मिल्टन और हॅरिंगटन से मिलते-जुलते थे। सिप्रट ऑफ़ दि लाज़ में उसके चिंतन का यह पहलू पूरी तरह ध्वनित होता है। मोंटेस्क्यू का कहना है कि गणतन्त्रात्मक शासन प्रणाली के लिए एक प्रकार के सद्गुण और सार्वजनिक भावना की आवश्यकता होती है। मोंटेस्क्यू ने इटली और हालैंड के तत्कालीन गणराज्यों के बारे में भी अपने विचार प्रकट किए थे। यहाँ उसने गणतन्त्रात्मक शासन की सफलता के लिए इस प्रकार की कोई शर्त निर्धारित नहीं की थी। इंग्लैण्ड में रहने से मोंटेस्क्यू को यह नया विचार सूझा था कि स्वतन्त्रता के लिए यही जरूरी नहीं है कि उच्च नागरिक नैतिकता हो। स्वतन्त्रता राज्य के सही संगठन के परिणामस्वरूप भी उत्पन्न हो सकती है। उसने ग्यारहवीं पुस्तक में शक्तियों के पुनःकरण के सिद्धान्त के अनुसार सविधानों का चित्र प्रस्तुत किया है। यह उसकी खोज का अभिप्रेत है।

### विधि और वातावरण

#### (Law and Environment)

वाह्य रूप से मोंटेस्क्यू के सामाजिक दर्शन के सामान्य सिद्धान्त उसकी प्राकृतिक विधि सम्बन्धी सफलता से आरम्भ होते हैं। सिप्रट ऑफ़ दि लाज़ का आरम्भिक वाक्य यह है: 'विधि वस्तुओं के स्वरूप के आधार पर उत्पन्न होने वाली आवश्यक

1. Cf. Bk. II, Ch. IV.

2. विभिन्न पुस्तकों की तिथियों के बारे में देखिए जे० डेड्यू मोंटेस्क्यू (१९१३)

सम्बन्धों की व्यवस्था है।<sup>1</sup> इस अस्पष्ट सूत्र में एक ऐसी दुर्बोधता छिपी हुई है जिसके निवारण का मोटेस्व्यू ने कही प्रयास नहीं किया है। भौतिक धाम्त्र में आवश्यक सम्बन्धों का अर्थ पिंडों के आचरण में एकरूपता है। समाज में विधि मानवी व्यवहार का एक आदर्श अथवा नियम है जिसका पालन होना चाहिए लेकिन जिसका अक्सर उल्लंघन हो जाता है। मोटेस्व्यू ने इस तथ्य की दो व्याख्याएँ प्रस्तुत की हैं। लेकिन, ये दोनों ही व्याख्याएँ अपूर्ण हैं। इनमें से एक व्याख्या इच्छा की स्वतन्त्रता और दूसरी मनुष्य की दोषपूर्ण बुद्धि के सम्बन्ध में है। इनके कारण मनुष्य उस पूर्णता का निर्वाह नहीं कर पाता जो दोष प्रकृति में दिखाई देता है। लेकिन मोटेस्व्यू ने फॉर्म के विरोध में इस बात का आग्रहपूर्वक कहना है कि प्रकृति मानविक विधि से पहले भी निर्गमन ग्याम का एक मानक निर्धारित करती है। इसको अस्वीकार करना मूलतःपूर्ण है और यह कहने के समान है कि वृत्त खींचने में पहलू ममस्त प्रिय्याण समान नहीं थी। स्पष्ट है कि उसने प्राकृतिक विधि के बारे में कभी सावधानी से विचार नहीं किया था। प्राकृतिक विधि के बारे में विचार करते समय उसने ईश्वर ज्ञान भौतिक सुधाओं और समाज की मूल दशाओं पर भी विचार किया है। यह आरम्भ करने का एक परम्परागत तरीका था। मोटेस्व्यू की सत्र में अधिकांशतः इस बात में थी कि समाज की मूल प्राकृतिक विधि जिसे उसने विवेक के माध्यम से स्वीकृत किया है विभिन्न पर्यावरणों में कार्य करती है और इसलिए उसे विभिन्न स्थानों में विभिन्न सम्पादन उत्पन्न करनी चाहिए। जनवायु सूत्र, व्यवसाय, शासन प्रणाली, वाणिज्य घर्ष, रीति रिवाज—ये सभी परिस्थितियाँ इस बात को निर्धारित करती हैं कि किसी विशेष परिस्थिति में विवेक (अथवा विधि) किन समस्याओं को जन्म देगा। भौतिक, मानसिक तथा सम्पादन परिस्थितियों की यह उपयुक्तता अथवा सम्बन्ध ही विधि की अन्तरात्मा है। स्पष्ट है कि मोटेस्व्यू नुस्खाने के पद्धति से समस्याओं के समाजशास्त्रीय अध्ययन पर जोर दे रहा था। इस अध्ययन में मुख्य जोर इस बात पर था कि अन्वय्य समस्याओं तथा सस्थातीत भौतिक परिस्थितियों का विशिष्ट समस्याओं पर क्या प्रभाव पड़ता है। यह धारणा कि सभी तत्त्व एक प्रकृति के विभिन्न रूप हैं वेचल एक कल्पना थी।

मोटेस्व्यू की मौलिकता अथवा महत्ता के बारे में ठीक-ठीक मूल्यांकन करना कठिन है। लेकिन, इतना निश्चित है कि वह अपनी योजना को विनाल पैमाने पर कार्यान्वित करना चाहता था। यह विचार उसने सम्भवतः अरस्तू से और उसकी पालिटिक्स की उन पुस्तकों<sup>2</sup> से ग्रहण किया था जिनमें उसने नगर-राज्य में लोकतन्त्र तथा अल्पजनतन्त्रों के असह्य दोषों का उल्लेख किया है। अरस्तू ने यह बात साफ साफ कह दी थी कि विधियों को क्रिचि भौतिक तथा सस्थागत परिस्थितियों के अनुसार ढालना चाहिए और श्रेष्ठ शासन इसी सापेक्ष अर्थ में श्रेष्ठ होना चाहिए। अरस्तू ने जनवायु तथा राष्ट्रीय चरित्र के सम्बन्ध का भी मली-मानि निरूपण कर दिया

1 परम्परागत दिग्वास के अनुसार ४ में ६ पुस्तकों तक।

था। आपुनिक वेराको मे बोदा ने इन सम्बन्धाओं पर अपने विचार प्रकट किये। लेकिन, अरस्तू तथा बोदा—इन दोनों में से किसी ने भी व्यापक पैमाने पर अनुसन्ध का प्रयास नहीं किया था। सत्रहवीं शताब्दी में अमेरिका, अजीबा तथा एंगिका के आदिवासियों तथा पुरानी सम्बन्धाओं के बारे में प्रचुर माहि्य निर्मित हुआ था। मोंटेस्क्यू ने इस माहि्य का अध्ययन किया था। धार्डिन के अर्नेल (१७११) ने इन वायु के प्रभाव का विवेचन किया था। मोंटेस्क्यू को अपने परिदलन लेखों की अधिष्ठ सामग्री इसी अर्नेल से प्राप्त हुई थी। मोंटेस्क्यू का उद्देश्य यह प्रकट करना था कि प्रभु शासन प्रणालियाँ विभिन्न परिस्थितियों में किस प्रकार विभिन्न रूप धारण कर लेती हैं।

अरस्तू की भाँति ही मोंटेस्क्यू के लिए भी शासन के प्रकार का मेद निर्दिष्ट था। य मेद अपने पर्यावरण के प्रभाव से बदल कर जाते हैं। चूँकि अरस्तू ने केवल यूनान के नगर-राज्यों के बारे में ही विचार किया था, अतः यह धारणा बानी हुई कि तब मही थी। लेकिन, मोंटेस्क्यू ने जिस विशाल पैमाने पर अनुसंधान की योजना बनाई थी, उसने यह धारणा गतरत्नाक थी। मोंटेस्क्यू की यह योजना अत्यन्त महत्त्वपूर्ण थी। तर्कानुसन्धान में बिनती विभिन्न शासनप्रणालियों का प्रयोग हो सकता है, इस ओर उसने बहुत कम ध्यान दिया है। वह न तो यह बताता है कि उसने राज्यों के परम्परागत विनियमों का वर्गीकरण को केवल अज्ञान ही क्यों अपनाया है और न यह कि वह इस वर्गीकरण ने क्यों दूर हटा है। उसने सिर्फ यह कहा है कि शासन-प्रणालियाँ तीन प्रकार की होती हैं—गणतन्त्रात्मक (सोवतन्त्र तथा अमिजानतन्त्र का सम्मिश्रण), राजतन्त्रात्मक और निरकुश शासन। निरकुश शासन राजतन्त्र से इस अर्थ में भिन्न है कि वह स्वेच्छावादी और स्वार्थपूर्ण होता है। राजतन्त्र विधि के रूपों के अनुसार सांविधानिक शासन है। इस शासन-प्रणाली में यह आवश्यक है कि राजा तथा जनता के बीच कुछ बीच की शक्तिवा हो—उदाहरण के लिए कुलीन हो या सम्मूह हो। मोंटेस्क्यू ने कल्पना की है कि इनमें से प्रत्येक शासन प्रणाली के अन्तर्गत प्रजाजनो के वर्गों में एक विशेष सिद्धान्त एक विशेष प्रेरक शक्ति कार्य करती है। शासन-प्रणाली के संचालन के लिए यह प्रेरक शक्ति आवश्यक है। इस प्रकार, लोक शासन जनता के नागरिक मद्गुण अथवा मार्क जिनिक भावना पर निर्भर होता है। राजतन्त्र सैनिक वर्ग की सम्मान-भावना पर निर्भर होता है। निरकुश शासन प्रजाजनो के दाम्भभाव अथवा मय पर आधारित होता है।

यह समझ में नहीं आता कि मोंटेस्क्यू के वर्गीकरण ने किसी विशिष्ट सिद्धान्त का अनुसरण किया था। जहाँ तक शासकों की समस्या का सम्बन्ध है, राजतन्त्र तथा निरकुश शासन एक साथ पड़ते हैं। जहाँ तक सांविधानिकता का सम्बन्ध है, राजतन्त्र भी ऐसा ही विधि-विहीन हो सकता है जैसा कि निरकुश शासन। यह विचार गलत था कि निरकुश शासन-प्रणालियों में कोई विधि नहीं होती। यह विचार भी कल्पना मात्र ही था कि ये तीनों शासन-प्रणालियाँ क्रमशः छोटे, बीच के और बड़े राज्यों के लिए उपयुक्त होती हैं। यह नहीं माना जा सकता कि शासन प्रणालियों का यह वर्गी

करण निरोधन अथवा तुलना के आधार पर निश्चित किया गया था। राजनीतिक यथार्थता के क्षेत्र में उसकी तुलना हैरिगटन के इस सिद्धान्त से भी नहीं की जा सकती थी कि सरकारों का वर्गीकरण भूमि के पट्टे की कुछ प्रणालियों के अनुसार किया जा सकता है। ऐसा भालूम पड़ता है कि मोटेस्क्यू की इस विषय में केवल वैयक्तिक रुचि थी। इसके साथ ही यह भी प्रतीत होता है कि फ्रांस की राजनीतिक समस्याओं ने उसके मन में एक नैतिक प्रतिक्रिया उत्पन्न की थी और इस प्रतिक्रिया ने उसके शासन-प्रणालियों के वर्गीकरण के सिद्धान्त पर असर डाला है। मोटेस्क्यू के आदर्श गणराज्य में नागरिकों के नागरिक सद्गुण की प्रधानता थी। उसका आधुनिक गणराज्यों में कोई सम्बन्ध नहीं था। उसका विचार था कि फ्रांस रिशलू और लुई चौदहवें की अधीनता में निरकुश शासन बन गया था। इस काल में स्थानीय शासन, पार्लमेन्ट और बुलोनो को उनके विशेषाधिकारों से वंचित कर दिया गया था। उनके राजतन्त्र का आदर्श रूप यह था जो वह फ्रांस में कायम करना चाहता था और जो उसके विचार से इंग्लैण्ड में प्रचलित था। इसलिए, मोटेस्क्यू के सिद्धान्त की मुख्य रूपरेखा किन्हीं व्यावहारिक धारणाओं के आधार पर निर्धारित नहीं हुई थी। वह इस सिद्धान्त में निर्धारित हुई थी कि फ्रांस में क्या वांछनीय है।

स्त्रिट आफ़ दि लाज में मुख्य जोर इस बात पर दिया गया है कि मोतिक तथा सस्थागत परिस्थितियों के अनुसार प्रत्येक शासन के अन्तर्गत यथाआवश्यकता विधि तथा सस्थाओं में संशोधन किया जा सकता है। सचार्ड यह है कि मोटेस्क्यू के ग्रन्थ में मसाला बहुत कम है। इसमें अप्रासंगिकता की मात्रा बहुत अधिक है। चौथी से लेकर दसवीं पुस्तक तक उसने शिक्षा सम्स्थाओं, दंड विधि, व्यवहार-विधि, स्त्रियों की स्थिति प्रत्येक शासन-प्रणाली के विकृत रूपों, और प्रत्येक शासन-प्रणाली के लिए उपयुक्त मैनिक सगुण का विवेचन किया है। ग्यारहवीं और बारहवीं पुस्तकों में राजनीतिक तथा नागरिक स्वतन्त्रता का विस्थापित विवेचन है। तेरहवीं पुस्तक में बराधान की पद्धतियों का विवेचन किया गया है। चौदहवीं से लेकर सत्रहवीं पुस्तक तक में शासन तथा उद्योग-वधों पर जलवायु के प्रभाव का वर्णन किया गया है और यह बताया गया है कि इसका दासता तथा राजनीतिक स्वतन्त्रता से क्या सम्बन्ध है। अठारहवीं पुस्तक में भूमि के प्रभावों का संक्षिप्त रूप से विवेचन है। उन्नीसवीं पुस्तक में लोकाचारों के प्रभाव का वर्णन है। यहाँ यह स्पष्टता भी भग होने लगती है। बीसवीं से लेकर बाईसवीं पुस्तक तक में वाणिज्य तथा मुद्रा के बारे में विचार किया गया है। तेईसवीं पुस्तक जनमन्वय और चौबीसवीं तथा पच्चीसवीं पुस्तकें धर्मों का विवेचन करती हैं। छब्बीसवीं से लेकर इक्तीसवीं पुस्तकें तक में रोमन तथा सामन्ती विधि की चर्चा है।

मोटेस्क्यू के लिपिकारों का मारादा उपस्थित करना असम्भव है। वे अधिकतर घटनाएँ हैं। मोटेस्क्यू ने जिस चीज को साक्ष्य माना है, वे उस पर बहुत कम निर्भर हैं। उसके मुख्य उद्देश्य के बारे में यह कहा जा सकता है कि वह उन दो मूल प्रवृत्तियों के बीच झूलता रहता है जो उसके आमक आभारमूल सिद्धान्तों में अन्तर्निहित हैं। एक

ओर तो उमने यह मान लिया था कि मानवी विधि मक्किह है और इस्लाम, जो कोई रुढ़ि ध्यापक तथा म्यासी रूप में प्रचलित होती है, तो उसका कुछ न कुछ अर्थ अवश्य होता है। उसका यह दृष्टिकोण उसकी अनुदार प्रवृत्ति तथा उसके इस मान-सिद्धान्त के अनुकूल था कि जलवायु जैसे मौनिक कारण मानसिक तथा नैतिक इच्छाओं पर सीधे प्रभाव डालने हैं। यदि हम दृष्टिकोण को हमने उचित निष्कर्ष पर पहुँचाया जाए तो हमका अर्थ पूर्ण मान्यतावादी होगा। मॉटेस्कु का यह दृष्टिकोण बर्तन नहीं था। इसके विपरीत मॉटेस्कु का विचार था कि जलवायु तथा शान्ता और बुद्धि विवाह जैसे कुछ सम्पूर्ण परिस्थितियों का निर्माण बर्तनी है। विधि द्वारा नैतिक परिणामों को उत्पन्न कर के इन क्षति की पूर्ति की जाती है। राजनीतिक घटनाक्रम की व्याख्या करने के इस तरीके का यह अर्थ होता है कि विधिकर्ताओं के नैतिक विचार सामाजिक कार्यकारण में स्वतन्त्र होते हैं और जलवायु तथा अन्य तत्वों की आकस्मिक प्रभाव केवल उन्नी सीमा तक कारणर होता है जिस सीमा तक वह उन्नी गणनाओं में प्रवेश कर सकता है। इस प्रकार का दृष्टिकोण राजनीति के समाजशास्त्रीय सिद्धान्त के प्रतिबल होता है और वह सामाजिक के प्रभाव के बारे में उन अतिरिक्त विचारों को प्रकट करता है जिन्हें मैकिजावेली ने प्रचलित कर दिया था। इस दृष्टि से मॉटेस्कु अपने समसामयिकों से कम दोषी था।

मॉटेस्कु के इस विस्थात मूल का, कि विधियों को उन परिस्थितियों के अनुकूल डालना चाहिए जिनमें कोई राष्ट्र रहना है, कोई निश्चित अर्थ बताना असम्भव है। इस पद्धति ने राजनीतिक न्याय के भावपरक आशयान के बारे में कोई आधार नहीं दिया। हमने व्यापक आधार पर तुलनात्मक विधि के अध्ययन की योजना प्राप्त होती थी, लेकिन इस अध्ययन योजना में कई बाँटें अल्पवृत्त थी। मॉटेस्कु का सब में महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त यह था कि जलवायु जैसे प्राकृतिक शक्तिशा शरीर तथा भस्मिष्ण पर सीधा प्रभाव डालती हैं। लेकिन, उसके इस सिद्धान्त की सी वही गति हुई है जो सामाजिक के इस प्रकार के जीवशास्त्रीय सिद्धान्त की हुई है। यह बयान कि मॉटेस्कु ने सामाजिक सम्पत्तियों का अध्ययन करने के लिए एक तुलनात्मक और निगमनात्मक पद्धति का प्रयोग किया था, आशिक रूप में ही मही था। मॉटेस्कु में सामाजिककरण करने की विरोध प्रवृत्ति थी। उसके साथ ही वह अपने पूर्वनिश्चित विश्वासों के अनुसार ही निष्कर्ष निकालता था। इस क्षेत्र में वह अन्य राजनीतिक सिद्धान्तवादियों से काफी आगे बढ़ा हुआ था। उसका अध्ययन बरा व्यापक था, लेकिन उसका ज्ञान अपूर्ण था, बाद के बौद्धिक मानकों की दृष्टि से नहीं बल्कि उसके समापनों की दृष्टि में। उसका अद्भुत ज्ञान अनुपम विश्वासों को प्रकट करता था। यदि उमने कभी ईरान के बारे में न सुना होता, तब भी उसके ये विश्वास ऐसे ही रहते। यूरोप का राजनीतिक घटनाक्रम मॉटेस्कु की आँखों के सामने ही घटित हुआ था। लेकिन, मॉटेस्कु ने इस घटनाक्रम का नैतिकवादी, बोझ अथवा हीरिंगटन की भाँति गम्भीरतापूर्वक अवलोकन नहीं किया था। ये लोग ऐसे थे जिन्हें मॉटेस्कु की भाँति सर्वज्ञता का कोई अहकार नहीं था। मॉटेस्कु की परिपक्वता



का सर्वश्रेष्ठ प्रमाण उसकी वैज्ञानिक सिद्धि नहीं, प्रत्युत् स्वतन्त्रता के प्रति उसका उसाह है। वह एक नीतिवेत्ता था जिसके लिए शाश्वत सत्य क्षीण होने लगे थे लेकिन जिसमें उनके बिना काम चलाने की रचनात्मक शक्ति नहीं थी।

### शक्तियों का पृथक्करण

## (The Separation of Powers)

मोंटेस्क्यू के समसामयिकों के विचार से मोंटेस्क्यू के गहत्व का कारण यह था कि उसने ब्रिटिश संस्थाओं को राजनीतिक स्वतन्त्रता प्राप्त करने का एक साधन बताया और इस रूप में उनका प्रचार किया। मोंटेस्क्यू कुछ समय इंग्लैंड रहा था। वहाँ रहने से उसकी यह पूर्वधारणा दूर हो गई थी कि राजनीतिक स्वतन्त्रता एक उच्चतर मद्गुण के ऊपर आधारित है। यह मद्गुण केवल रोमनों को ही ज्ञात था और इसे केवल नगर-राज्य में ही मिट्ट किया गया था। उसने निरंकुशता के प्रति उसकी घट-मूल अरुचि का सार प्रदान किया और एक ऐसे उपाय का निर्देश किया जिसके द्वारा फ्रांस में निरंकुशतावाद के दुष्परिणामों को दूर किया जा सकता है। यह कहना सही नहीं है कि मोंटेस्क्यू फ्रांस में इंग्लैंड के शासन का अनुकरण सम्भव मानता था। तथापि, इसमें कोई सन्देह नहीं है कि सिप्रट थ्राफ दि लाज की सुप्रसिद्ध ग्यारहवीं पुस्तक ने उदार सविधान-निर्माण के सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया। इन सिद्धान्तों ने आगे चल कर हृदियों का रूप धारण किया। इस पुस्तक में शासन की विधायी, कार्यकारी और न्यायिक शक्तियों के पृथक्करण का और एक-दूसरे के विरोध में इन शक्तियों के सन्तुलन का निरूपण किया गया था। इस क्षेत्र में मोंटेस्क्यू का प्रभाव अतुलनीय है। अमेरिकी और फ्रांसीसी सविधानों के अधिकार-पत्रों पर उसकी छाप स्पष्ट है।<sup>1</sup>

यह विचार राजनीतिक दर्शन में बहुत पुराना था। प्लेटो ने राज में मिश्रित राज्य के विचार का प्रतिपादन किया था। पोलिबियस ने रोमी शासन की कथित स्थिरता का यही कारण बतलाया था। मर्यादित अथवा मिश्रित राजतन्त्र मध्ययुग की एक सुपरिचित संकल्पना थी। मध्ययुग का सविधान शक्तियों के विभाजन पर आधारित था। वह उस नए राजतन्त्र से भिन्न था जिसने प्रमुशक्ति का दावा किया था। इंग्लैंड में राजमुकुट तथा सामान्य विधि की अदालतों तथा राजमुकुट और ससद् के

1 उदाहरण के लिए वर्जीनिया का अधिकार का घोषणा-पत्र (१७७६), संवधान ५, १७८० का मेसाचुसेट्स का सविधान, प्रस्तावना संवधान ३०, फ्रांस की मानत्र और नागरिकों के अधिकारों की घोषणा (१७९१), संवधान १६। शक्तियों के पृथक्करण के लिए अमेरिकी केवल मोंटेस्क्यू पर ही निर्भर नहीं था।

नहस्र स्पष्ट है। इसी समय इस व्याख्या का पुष्ट करन के लिए इस युग की दार्शनिक सिद्धियाँ सामने आई—न्यूटन का भौतिक शास्त्र और लॉक का मनोविज्ञान। इन्होंने वहाँ व्याख्या पुष्ट की। न्यूटन न प्रकृति का यात्रिक सिद्धान्त की सरल व्याख्या का सिद्धान्त समय अथवा आकाश की सीमा से बाधित नहीं थे। उन्होंने इस धारणा का आधार दिया कि राजनैतिक और आर्थिक घटनाओं पर सामान्य रीति से विचार किया जा सकता है। इसी समय लॉक ने न्यूटन के भौतिक शास्त्र के ढंग पर ही मन के मनोमय प्राकृतिक इतिहास का सिद्धान्त प्रस्तुत किया। इस सिद्धान्त के अनुसार ईश्वर अथवा सत्प्राज्ञा के विचार द्वारा निर्धारित सामाजिक प्रक्रियाओं के मन्दमं के बिना ही सामाजिक प्रक्रियाओं की मनावैज्ञानिक व्याख्या की जा सकती थी। न्यूटन और लॉक का ऐसा सख्त धर्म जिनका अठारहवीं शताब्दी में मन में अधिक महत्त्व था। जब वाल्टेयर १७२९ में इंग्लैण्ड में फ्रांस वापस लौटा उस समय वह अपने साथ दो मोत्रनाम ले आया—न्यूटन के भौतिक शास्त्र और लॉक के मनोविज्ञान का प्रचार।<sup>1</sup>

वाल्टेयर इंग्लैण्ड का प्रभाव था लेकिन वह उसके प्रतिनिधिक शासन का उतना प्रभावक नहीं था, जितना उसकी विवक्षन और प्रकाशन की स्वतन्त्रता का। इस लिए, लॉक के दर्शन का फ्रांस में जा पहले पहल प्रभाव पड़ा, वह धर्म रीति से ही राजनैतिक था। लॉक का यह प्रभाव *Letters on Toleration* तथा *Treatises of Government* द्वारा ही प्रकृतियों के माध्यम में पड़ा। जो प्रभाव उसी समय पड़ा था जब कि फ्रांस में मविधानवाद की परम्परा का लुई चौदहवें ने पेटिट आंग्ल नान्दीय का पुनरुद्धार कर उल्लापन किया था और पिछले बेली ने अल्प सन्देहवादी दर्शन का प्रतिपादन किया था। बेली ने लॉक के विचारों के प्रकाशन के काफी समय पूर्व यह कहा था कि बार्ड की धार्मिक सिद्धान्त न तो सन्देहातीत है और न वह आचारा के लिए अपरिहाय ही है। फ्रांस में जहाँ धार्मिक और राजनीतिक विचार स्वतन्त्रता का दमन किया जाता था, प्रकाशन की स्वतन्त्रता का प्रदान सब से महत्त्वपूर्ण हो गया था। इस क्षेत्र में वाल्टेयर ने जितना परिश्रम किया था, उतना अन्य किसी विचारक ने नहीं। उसने ईसाई धर्म के दमन का तीव्र विरोध किया। उसका यह प्रयत्न इतिहास में भाषण-स्वतन्त्रता के लिए सब से बड़ा योगदान है। लेकिन, उसने अपनी इस विचार का लोभ-शासन के लक्ष्य से अलग रक्खा था। यह कोई दूरदर्शी भोति नहीं थी क्योंकि राजनैतिक स्वतन्त्रता के बिना नागरिक स्वतन्त्रता उपलब्ध नहीं हो सकती थी। वाल्टेयर की राजनीति में स्वतन्त्र रीति में कोई रुचि नहीं थी। उसकी जनमाधारण में भी कोई रुचि नहीं थी। वह जनसाधारण को क्रूर और मूल्य समपत्ता था। लेकिन, विद्वानों की स्वतन्त्रता में उसकी बहुत अधिक दिलचस्पी थी। फ्रांस की दण्डविधि की क्रूरता और निर्दयता के वह बहुत खिलाफ था। उसका स्वभाव बड़ा झगडालू था। वह वाग्बद्ध म निरुण था

1 वाल्टेयर का प्रथम *Letters on the English* अंग्रेजी में १७३३ में और फ्रेंच में १७३४ में प्रकाशित हुआ था।

और इसके द्वारा अपन शत्रुओं का उपहासास्पद बना देता था। चूँकि एसी सस्याओं व साथ जिनके दिमाग नहीं था, तब करना, असम्भव था, अतः वह अपन सबसे शक्तिशाली आजार के द्वारा उनका भक्षण उदा देता था। उस समय विचार-स्वातंत्र्य पर अनब प्रकार के प्रतिबन्ध लगे हुए थे। अतः, चच और राज्य की सुल्लम सुल्ला आलाचना नहीं की जा सकती थी। उनकी आलाचना पराक्ष रीति स व्यग के माध्यम से ही की जा सकती थी। विद्वरो न विश्ववास की भूमिका म अपनी योजना का इस प्रकार वर्णन किया था

'जब हम काइ निबन्ध नैयार कर रह हा ता उन समस्त अवस्थाओं म उहा राष्ट्रीय पक्षपात सम्मान वा पात्र हा, निबन्ध म उसका सम्मानजनक विवरण दिया जाना चाहिए। इसमें विषय स सम्बन्धित सभी अच्छी बातों और सम्भावनाओं का उल्लेख कर देना चाहिए। लेकिन हमें ऐस निबन्धा क सन्दर्भ द्वारा जिनमें ठास मिद्वन्त विरायो सत्या के लिए आधार का निर्माण करे, कीवड व अम्बार का हटा देना चाहिए और कूड़े-बरबट वी भी नष्ट कर देना चाहिए। सवाई के दर्शन कगन की यह पद्धति सही ढंग के आदिपिया पर तो तुरन्त असर करती है। यह अन्य प्रकार व व्यक्तिया के दिमाग पर भी चुपके-चुपके तथा बिना किसी परगानी के कार्य करती है। वह सफल नो हाती ही है किसी प्रकार की कठिनाई भी पैदा नहीं करती।'

वाल्टेयर के धर्म और सहिष्णुता सम्बन्धी विचारों की नवीनता का अभिप्राय यह नहीं था कि उनमें कोई अन्तर्भूत विशेषता थी। वे लॉक से केवल कुछ ही बातों म भिन्न थे। वाल्टेयर न आत्म साक्षात्कार की विल्कुल अस्वीकार कर दिया था। लेकिन वाल्टेयर के विचारों में फ्रांस में उग्र रूप धारण किया। इंग्लैण्ड म इस उग्रता का अभाव था। लॉक के राजनीतिक दर्शन के साथ भी यही बात हुई थी। लॉक के राजनीतिक दर्शन का प्रभाव इंग्लैण्ड में ता नरम ही रहा था, लेकिन फ्रांस म उसका प्रभाव उग्र रहा। इस अन्तर का कारण विचार नहीं थ, प्रत्युत् परिस्थितिया थी। उस समय फ्रांस क शासन और फ्रांस के चर्च की जो स्थिति थी, उसमें नरम स नरम विचार भी राज द्रोहात्मक लगते थे। इंग्लैण्ड में जिस दर्शन का स्वर अनुदारवादी रहा था, फ्रांस म उसी दर्शन का स्वर उग्र हा गया था। इस सम्बन्ध म जॉन माल्ले ने यह ठीक ही कहा है कि अठारहवीं शताब्दी में जिन लोगों ने अग्रजी चिन्तन का प्रेरणा दी थी व सब यथास्थिति का बनाए रखन के पक्ष म थ। इसके विपरीत, फ्रांसीसी लेखकों क ऐस ही मपुदाय में ऐसे अनेक लोग सम्मिलित थ जिनका वाफ़ी सताया गया था।

## हेल्वेटियम कास का उपयोगितावाद (Helvetius - French Utilitarianism)

सात व आठवीं शताब्दी के मध्य में जर्मनी के इतिहासकार इतिहासकार और राजनीति-शास्त्रियों में एक में इन पर हुआ था। सात व द्वादश शताब्दी के मध्य में मध्य-युगीन व्यक्तिगत अधिकारों के स्व-शासनिकता का और देने नामक ग्रन्थ के साथ मध्य-युगीन में ज्ञान के सिद्धान्त का निर्माण किया गया था। लेकिन उनको इन देन का उचित इतिहास के मध्य में महत्वपूर्ण अर्थ में बताने का सम्बन्ध था। उनके इतिहास का मध्य में महत्वपूर्ण अर्थ यह था कि उनमें मानव प्रकृति व बोध का विचारों के मध्य में इतिहास प्रस्तुत किया था। मानव प्रकृति व बोध सम्बन्धी विचार अन्तःशासनिक दृष्टियों पर आधारित थे। उनमें अपनी दूसरी पुस्तक में इन मध्य-युगीन पर विचारों के विचार किया था। सात व द्वादश व विचारों के विचारों का अर्थ विचारों का एक नया पद्धति का विकास और गणितीय प्रकृति का जो उनके वैज्ञानिक ज्ञान के सिद्धान्त का मूलभूत थी, अन्त था। सम्बन्ध जिस इतिहास में उनका बदन दिया, वह इतिहास का एक छोटा सा निबन्ध था—New Theory of Vision। यह निबन्ध १७०१ में प्रकाशित हुआ था और साहित्य पर आधारित था। इसमें बताया गया था कि साहचर्य के मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त का मानविक क्रिया (गहराई की दृश्य भावना) के विवेक और स्पष्टीकरण में किस प्रकार प्रयोग हुआ सकता था। यह मानविक क्रिया अथवा गहराई की दृश्य भावना एकान्त और अनन्त प्रतीत होती थी। अतएव, सात व विवेक के विकास की यह पद्धति सात व इच्छा के अनुकूल ही थी क्योंकि मनुष्य के भौतिक ज्ञान के प्रति सात व मन में सहायता का भाव था। ह्यूम ने अपनी प्रियाइस (१७३९) में मनोविज्ञान के क्षेत्र में विचारों के साहचर्य के सिद्धान्त की नैतिक क्षेत्र में गुरुत्वार्थ के सिद्धान्त के माध्य तुलना की। अब मानविक प्रक्रियाओं के अध्ययन का यह जर्ज हो गया कि उनकी सवेदना के तत्वों के रूप में व्याख्या की जाए और साहचर्य के सिद्धान्त के मध्य में उनका विचार प्रदर्शित किया जाए। अठारहवीं शताब्दी के मध्य तक कोडिलेन में इस प्रकार के मनोविज्ञान का प्रथम में कासी प्रकार कर दिया दिया था।

अठारहवीं शताब्दी के नैतिक और मनोवैज्ञानिक विचारों में प्रयोग के अर्थ, अर्थ-कता थी। इसका कारण यह था कि ये विचार विवेक की इस सहायक शक्ति पर निर्भर थे कि वह स्पष्ट तथ्यों को स्पष्ट कर सकती है। वह अनन्त विचारों को अन्वेषण कर सकता था, लेकिन वास्तव में व्यक्तियों के स्वतन्त्र अधिकार और कुछ में भी नहीं। तथापि, मानवी आचरण के एक ऐसे सिद्धान्त के निर्माण में कोई बड़बुदाई-नहीं थी जिसकी विचारों के साहचर्य के आधार पर व्याख्या न की जा सकती हो। मध्य में मुगल सिद्धान्त यह था कि मनुष्य के समस्त कार्यों के दो प्रेरक उद्देश्य मान लिए जायें, सुख की

इच्छा और दुःख से विरक्ति। मनुष्य के विविध कार्यों के और भी प्रेरक उद्देश्य हो सकते हैं। लेकिन मुख्य प्रेरक उद्देश्य यही हैं। दूर के अन्य प्रेरक उद्देश्यों का भी इन मूल प्रेरक उद्देश्यों से ही सम्बन्ध रहता है। मानवी आचरण का उद्देश्य यही है कि अधिक से अधिक सुख प्राप्त किया जाए और कम से कम दुःख सहा जाए। इंग्लैण्ड में १७३० और १७४० में इस सिद्धान्त का विकास किया गया। फ्रांस में हल्बेटियस ने १७५८ में ही ला एस्पिरिट में इस सिद्धान्त का विस्तार से निरूपण किया। पुनः, इंग्लैण्ड में इस उपयोगितावादी नीतिशास्त्र का जो स्वर रहा था और फ्रांस में इसका जो स्तर रहा था उसमें आश्चर्यजनक अन्तर था। इंग्लैण्ड में यह मुख्यतः एक धार्मिक सिद्धान्त था। यह पुराने विचारों के लागा का विशेष रूप से प्रिय था क्योंकि व लागा भावी जीवन के सुख और दुःख का काफी महत्त्व देते थे। फ्रांस में हल्बेटियस ने इसे विधायक का सुधारने के कार्यक्रम का रूप दिया। विधायक मानव प्रेरणाओं के उपयोग द्वारा व्यक्तिगत सुख और सार्वजनिक कल्याण में समरसता उत्पन्न कर सकता है। संक्षेप में उसने महत्तम सुख के सिद्धान्त को सुधार का साधन बना दिया और उसे अपने दो अनुयायियों बेकारिया और बेंथम का तोप दिया। बेंथम ने उपयोगितावादी दर्शन का अध्ययन फ्रांस में हल्बेटियस से किया था। यह दर्शन मुख्य रूप से अंग्रेजी दर्शन था और जब वह उसे लेकर इंग्लैण्ड वापस आया, तब उसने इसका उच्च सुधार के साधन के रूप में प्रयोग किया। तथापि, प्रायः आधी शताब्दी तक इसके दार्शनिक सिद्धान्त इंग्लैण्ड के अनुदारतावाद के सरक्षक रहे थे।

ही ला एस्पिरिट की भूमिका में हल्बेटियस ने कहा है कि उसने नीतिशास्त्र का अन्य किसी विज्ञान की भाँति निरूपण किया और उसे भौतिक शास्त्र की भाँति अनुभव सांपेक्ष बनाने का प्रयास किया है। नीतिवादियों ने सर्वत्र ही प्रोत्साहन देने की अथवा निन्दा करने की कोशिश की है। ये दोनों ही निष्फल हैं। इसका कारण यह है कि आचारों को उन शक्तियों के बोध से आरम्भ होता चाहिए जो मानवी क्रिया के कारण हैं। आचरण का पहला सिद्धान्त यह तथ्य है कि मनुष्य को आवश्यकतावश अपने स्वार्थों की साधना करनी चाहिए। नीतिविज्ञानों में स्वार्थ का वही स्थान है जो भौतिकशास्त्र में गति का। आदमी जिस चीज को अच्छी समझता है, वह उसके स्वार्थ की साधक होती है। इसी प्रकार, कोई व्यक्ति-समुदाय अथवा राष्ट्र जिस चीज को नैतिक समझता है, वह सामान्य हित की साधक होती है।

1 इस सिद्धान्त की रूपरेखा का सबसे पहले स्पष्ट निरूपण जान मे के *Concerning the Fundamental Principle of Virtue of Morality* (१७३१) में मिलता है। एल० ए० बेल्वी विंगे के *British Moralists, Vol II p 267*। द्वाविसे E. Al. loc : *English Utilitarianism* (1902), Ch. I IX

“नीतिशास्त्री मनुष्य की निहृष्टता की सदैव निन्दा करते रहते हैं। इसे पता चलता है कि वे मनुष्यवृत्ति की बिनता कम समझते हैं। मनुष्य निहृष्ट नहीं है। वे केवल अपने हितों की मांगना करते हैं। नीतिशास्त्रियों के अधुपात से मानवशास्त्र की यह प्रेरक शक्ति नहीं बदल सकती। शिष्यायण करने की चीज मनुष्यों की निहृष्टता नहीं है, बल्कि विधायकों का अज्ञान है। विधायक व्यक्तियों के हित को सर्वे हैं सामान्य हित के विरोध में रखते हैं।”

कुल मिलाकर आचरण का एकमात्र विवेकगम्यत मानव अधिकतम सत्ता का अधिकतम हित जानना चाहिए। किसी विशेष वग अथवा समुदाय का विशेष हित इनके विरार्थी होता है। हो सकता है कि किसी समुदाय का अपने मुक्त के कारण के बारे में गहन धारणा हो। इन स्थिति में वह दोषपूर्ण मानव का निर्धारण कर सकता है। एक स्थिति यह भी हो सकती है कि छोटा समुदाय अपनी स्वायत्तता बर्खास्त करके समुदाय का शासन करे। शान्ति ही स्थिति में उपचार यह है कि वास्तविक हित का ठीक-ठीक समझा जाए अथवा समझाने का अधिकार प्रचार हो। इन प्रकार, नैतिकता विधायक की सम्मत्ता हो जाती है। विधायक का चाहिए कि वह विशेष हितों का सामान्य हितों के साथ मेल करे और ज्ञान का प्रचार करे जिससे लोग यह देख सकें कि सार्वजनिक बन्धन में उनका अपना बन्धन किस प्रकार सम्मिलित है। यदि नैतिक शिक्षा अधिकतर धार्मिक अन्धविश्वासियों के पास गयी है, अत्याचारी शासकों ने सदैव ही सार्वजनिक हित का नहीं समझा है, मनुष्य आलसी, अन्धविश्वासी और अज्ञानी रह है, इसीलिए नीतिशास्त्र अन्य विज्ञानों की तुलना में पिछड़ा हुआ रहा है। जब मनुष्य का ऐसी सत्त्वात्मा के अधीन छोड़ दिया जाता है जो अवगुण को प्रोत्साहन देती है, तब फिर सद्गुण का सम्मान करने की बात कहना व्यर्थ है। मनुष्य के प्रेरक शक्ति का ठीक-ठीक समझना बुद्धिमान् शासकों के हाथों में असौम्य शक्ति दे देना है और मानवीय सुख की असौम्य सम्भावना के द्वारा उन्मुक्त कर देना है। इस प्रकार का नीतिशास्त्र सार्वजनिक नीति का नियामक बन जाता है।

“श्रेष्ठ कानून ही मनुष्य का सद्गुणी बनाने के एकमात्र माध्यम हैं। विधि निर्माण की सम्पूर्ण कला यह है कि मनुष्यों को आत्म-प्रेम की भावना के द्वारा दूसरों के प्रति न्यायपूर्ण होने के लिए विवश किया जाये। इन प्रकार के कानूनों की बनाने के लिए यह आवश्यक है कि मनुष्य के हृदय को जाना जाये और यह समझा जाये कि मनुष्य न तो अच्छे पैदा होते हैं और न बुरे बल्कि वे समान हित के अनुसार ही अच्छे अथवा बुरे बन जाते हैं। जब कोई चीज उन्हें समान हित से वाधनी है, तो वे अच्छे होते हैं और जब कोई चीज उन्हें समान हित से अलग करती है, तो वे बुरे होते हैं। मनुष्य की प्रकृति ही कुछ ऐसी है कि वह अपने आपको दूसरों की अपेक्षा अधिक महत्व

देता है। मौक्तिक सवेदना हमारे मन में मुख के प्रति प्रेम और दुःख के प्रति विरक्ति पैदा करती है। मुख और दुःख ने प्रत्येक मनुष्य के हृदय में आत्मप्रेम के बीज बिखेर दिये हैं। ये बीज आगे चल कर उद्वेगों का रूप धारण करते हैं जिनमें समस्त मद्गुण और दुर्गुण पैदा होते हैं।<sup>1</sup>

इस अवतरण में जो मनोवैज्ञानिक तक निहित है हल्बेटीयस ने उसका विकास कर के अपने निष्कर्ष की पुष्टि की। मुख के प्रति आकर्षण और दुःख के प्रति विवर्षण—यही दो सहज वृत्तियाँ हैं। उसका बहना है—उसकी इस भाषा को वाद में वैद्यम ने ग्रहण किया था—कि ये दो परित्राण ऐसे हैं जो प्रकृति ने मनुष्यों को दिए हैं। बाकी और सारे प्रेरक-तत्त्व तो केवल 'सध्य' मात्र हैं। वे ऐसे कार्यों के माध्यम जो दूर से ही उनके कारण हों मुख-दुःख के माहवम द्वारा उत्पन्न होते हैं। हल्बेटीयस ने इसी आधार पर मस्कृति के एक मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त का विकास किया। यह सिद्धान्त माटेन्क्यू के इस सिद्धान्त से भिन्न है कि मस्कृति पर जन्मवायु आदि तत्त्वा का असर पड़ता है। वृत्ति सभी मानसिक क्रियाएँ साहचर्य पर आधारित होती हैं, अतः इसका निष्कर्ष था कि वीद्विष प्रतिभा में किसी प्रकार के अंतरण भेद नहीं होते। साहचर्यों का निर्माण अवधान पर निर्भर होता है और अवधान मुख अथवा दुःख द्वारा प्रदत्त प्रेरक शक्ति पर निर्भर रहता है। विशेष रूप से कोई अंतरण नैतिक क्षमताएँ नहीं होती। मनुष्य अच्छाई और बुराई के बारे में जो विचार बनाते हैं, वे परिस्थितियों पर अथवा स्थूल अर्थ में शिक्षा पर निर्भर करते हैं अर्थात् परिस्थितियाँ और शिक्षा किन्ना बीज को सुलपूर्ण बनाती है और किस का दुःखपूर्ण। राष्ट्र के आचारों की उत्कृष्टता अथवा निकृष्टता मुख्य रूप से आचारा की परिणाम हीनी है। निरकृशता नागरिकों को बर्बर बना देती है। इसके विपरीत श्रेष्ठ विधियाँ व्यक्तिगत और सार्वजनिक हिंसे में आम-जस्य पैदा करती हैं। जहाँ विधायक अपनी निपुणता से प्रतिभा और सद्गुण के लिए पुरस्कारों की व्यवस्था कर देते हैं, वहाँ महान् और श्रेष्ठ व्यक्तियों का आविर्भाव होता है। यद्यपि यह कार्य मुश्किल है, लेकिन असम्भव नहीं है। सिद्धान्त की दृष्टि से राष्ट्र का नैतिक विकास किसी भी ऊँचाई तक सम्भव है। यदि सद्गुणा के बदले में मुख और दुर्गुण के बदले में दुःख मिलने लगे, तो ऐसे वातावरण का निर्माण हो सकता है जिसमें राष्ट्र का नैतिक विकास हो सके।

साहचर्यप्रेरक मनोविज्ञान और उपयोगितावादी नीतिशास्त्र ने लॉक के राजनीतिक दर्शन को बड़ा सरल कर दिया था। इसका कारण यह था कि उन्होंने स्वतः स्पष्ट अधिकारों की अनिर्दिष्ट सख्या के स्थान पर मूल्य का एक अनन्य मानक—अधिकतम सख्या का अधिकतम मुख—प्रतिष्ठित किया। वास्तव में यह सरलीकरण से कुछ अधिक था क्योंकि पूरी तरह से लागू किए जाने पर उसने प्राकृतिक अधिकार, शासन के सविदा सिद्धान्त और प्राकृतिक विधि की सम्पूर्ण व्यवस्था को जो समाज में व्यक्तिगत

उसका देखते इकोनोमिक ग्रन्थ उमी साल छया था जिस माल को ला एम्पियर प्रकाशित हुआ था । हेल्वेटियम की भाति फिजियोक्रेट विचारण मुझ और दुःख को मानव कार्य के दो स्रोत समझते थे । उनके विचार में प्रबुद्ध स्वार्थ सुनिश्चित समाज का सिद्धान्त था । उन्होंने विधायक को कोई कार्य नहीं सौंपा । उसका काम आमत है । उसे आर्थिक नियमों की स्वामाधिक क्रिया में कोई हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए । चूकि प्रत्येक व्यक्ति अपने हित का सर्वश्रेष्ठ निर्णायक है अतः मनुष्या को सुखी बनाने का सर्वश्रेष्ठ उपाय यह है कि व्यक्तिगत प्रयत्न और उद्यम पर कम से कम प्रतिबन्ध लगाए जायें । सरकारों को चाहिए कि वे कम से कम कानून बनाए और ऐसे कानून बनाए जिनमें व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का अनिन्वमण एक सके । इस तर्क के अनुसार कुछ प्राकृतिक आर्थिक नियम होते हैं । बाद में एडम स्मिथ ने इन्हें प्राकृतिक स्वतन्त्रता की न्याय और मरल व्यवस्था नाम दिया था । जब इन नियमों में हस्तक्षेप नहीं किया जाता तब सब से अधिक समृद्धि और समरसता उत्पन्न होती है । प्राकृतिक विधि ने ये दो अर्थ कुछ भ्रम सा उत्पन्न कर दते हैं । इसका पुपना अर्थ तो यह है कि न्याय और सद्बिबेक का मानक ऊंचा रखा जाए । इसका नया अर्थ यह है कि इसका केवल एक व्यावहारिक और सामान्य सिद्धान्त के रूप में प्रयोग हो । उपयोगिता की दृष्टि से यह मानने का कोई कारण नहीं था कि यदि शासन को व्यापार के क्षेत्र से बाहर रखा जाए, तो इससे अधिकतम सरदा का अधिकतम हित साधन होगा । आर्थिक स्वतन्त्रता में राजनीतिक अधिकार शामिल नहीं थे । यदि निरकुश राजतन्त्र प्रबुद्ध आर्थिक नीति पर चलता तो फिजियोक्रेट विचारक उसमें सन्तुष्ट थे । सामान्य रूप से इसको छोड़ कर अन्य सभी फ्रेंच दार्शनिक लोक शासन के लिए उतने चिंतित नहीं थे जितने वे विधि के समक्ष समानता और कार्य की स्वतन्त्रता जैसी नागरिक स्वतन्त्रताओं के लिए उत्सुक थे ।

हॉल्बाश

(Holbach)

फ्रांस में प्राकृतिक अधिकारों के उपयोगितावादी सिद्धान्त की पूर्ण विवादास्पद गति की अनुमति १७७० तक नहीं हुई । इस वर्ष हॉल्बाश ने *System of Nature* नामक अपना एक प्रसिद्ध ग्रन्थ लिखा । यह ग्रन्थ नामितिको की बाइबिल के नाम से विख्यात है । उसने अपने इस ग्रन्थ के साथ साथ अपने राजनीति विषयक ग्रन्थ भी प्रकाशित किए । वाल्टेयर के अस्पष्ट उन्वरीय विचारों के स्थान पर उसने पूर्ण नामितिकता अथवा भौतिकवाद का प्रतिपादन किया । उसका यह भौतिकवाद भौतिक विज्ञान पर आधारित था और उसने इस धर्म की भयंकर आलोचना करने का आधार



बनाया। भिन्नाम स्थापन के उक्त पुस्तकों में पहली पुस्तक थी जो प्रायः एक-एक देश के अन्तराल में प्रकाशित होती रही है और जिन्होंने धर्म की जनता की असीम मान्यता के लोगों के बीच काफी लोकप्रियता प्राप्त की है। अन्य विचारकों की भाँति हॉन्वार्ड की पुस्तक में भी एक प्रकार का सर्वदेववाद निहित था जो मुक्ति की दृष्टि के विज्ञान के ऊपर आधारित नहीं था। उमने अपनी पुस्तक का अन्त प्रकृति की एक प्रगल्भि के साथ किया था। यह प्रगल्भि किसी यात्रिक व्यवस्था के बौद्धिक चिन्म का फल नहीं थी।

हॉन्वार्ड ने बान्टेपर का एक और दृष्टि में पीछे छोड़ दिया था। उमने धर्म की आलोचना के साथ ही शासन की भी प्रथम आलोचना की थी। सामान्य रूप में नई सरकारों और विशेष रूप में प्रथम की सरकार अज्ञानी, अशक्त, अन्वारी और हिनक रहते हैं। उन्होंने प्रजाजनो के हित की ओर कम ध्यान दिया है, शोषण की ओर अधिक। वे वाणिज्य कृषि, शिक्षा और कला-कौशल के प्रति उदासीन रहते हैं। उनकी मुख्य शक्ति वृद्ध और विजय में थी। उन्होंने सामान्य बन्धुत्व का प्रथम नहीं किया, प्रचुर आरथी वर्ग की और अकाल पैदा किए। इस मन्वन्ता के पीछे वर्ग-चेतना की भावना थी, बहिष्कृत मध्यम वर्ग की भावना थी। यह वर्ग अपने मद्गुणों का पूरी तरह बाजल था। यह वर्ग उस शासन का विरोधी था जो सामाजिक सुधारशीलियों के हित में उमका शोषण करता था। इस वर्ग को यह भी दुःख विन्वाम था कि उनके अपने हित सामान्य बन्धुत्व के साथ समोहन हैं। हॉन्वार्ड और अंग्रेज उपरोगितावादियों का विन्वाम था कि मध्य वर्ग एक विशेष अर्थ में सामाजिक बन्धुत्व का प्रतिनिधि है। इस धारणा के आधार पर इस वर्ग का यह भी विचार था कि राजनीतिक अधिकारों के विन्वार द्वारा वर्ग-संपर्क को दूर किया जा सकता है। उपरोगितावाद वर्ग-संपर्क की इस भावना को और शासन को शोषण का एक शासन समझने की भावना को इंग्लैण्ड ले आया। यहाँ में इस भावना को कार्ल मार्क्स ने ग्रहण किया।

यहाँ तक सामान्य सिद्धान्तों का प्रश्न है, हॉन्वार्ड के राजनीतिक दर्शन की हेल्वेटियम के राजनीतिक दर्शन में बहुत कम अन्तर था। लेकिन, हॉन्वार्ड की मनोविज्ञान में कम और शासन में अधिक शक्ति थी। मनुष्य निहृष्ट उत्पन्न नहीं होते। उन्हें निहृष्ट शासन निहृष्ट बना देने है। निहृष्ट शासन वह शासन है जिसने सर्वसाधारण के मुक्त को अपना मुख्य उद्देश्य नहीं बनाया है। निहृष्ट शासन का कारण यह है कि वह ऐसे अत्याचारी शासकों और पुरोहिता के हाथ में रहता है जिसका उद्देश्य शासन करना नहीं, प्रत्युत् शोषण करना है। इस समन्था का समाधान यह है कि 'सामान्य इच्छा'<sup>१</sup>

१ दिदरो ने विश्वकोश में इस शब्द का प्रयोग प्राकृतिक विधि सम्बन्धी अपने निबन्ध में किया था। इसी ने इसका प्रयोग राजनीतिक अर्थ-व्यवस्था विषयक अपने निबन्ध में किया था (१७५५)। इस शब्द का जन्मदाता कौन था, इस बारे में निश्चित रूप से कुछ नहीं कहा जा सकता। लेकिन, रूमो ने इस शब्द को अपना एक विशिष्ट अर्थ प्रदान किया।

का मुक्त क्षेत्र प्रदान किया जाए। सामान्य इच्छा का अभिप्राय स्वार्थ और प्राकृतिक हित का समग्ररूप है। प्रमुख माध्यम है जो अहितकर आचरण का दमन करने के लिए समाज की सत्ता का प्रयोग करता है। समाज इसीलिए अच्छा होता है क्योंकि वह मनुष्यों को अपने हित की साधना की स्वतन्त्रता प्रदान करता है। स्वतन्त्रता एक अविच्छेद्य अधिकार है क्योंकि उसके बिना समृद्धि असम्भव है। सारे राष्ट्र मिल कर अन्तर्राष्ट्रीय समाज का निर्माण करते हैं। राष्ट्र में जो स्थान हल्का और डाकेजनी का है, अन्तर्राष्ट्रीय समाज में वही स्थान युद्ध का है। निरकुशता प्रभुसत्ता की विवृति है जिसमें शासक वर्ग के हित सामान्य हित का रूप धारण कर लेते हैं। विभिन्न वर्गों के बीच स्वार्थों का विभाजन दुर्बलता का प्रधान कारण है। संक्षेप में, इसका उपकार शिक्षा है। हॉल्ब्रास का विचार था कि शिक्षा ही वास्तविक सुधार कर सकती है। इसका कारण यह है कि मनुष्य स्वभाव से ही विवेकवान् है और उसे सिर्फ यह बताने की आवश्यकता है कि उसके वास्तविक हित क्या हैं। लोगों को शिक्षित कीजिए, अन्यविश्वास और अंधकारी शासन द्वारा प्रस्तुत की गई आवांशों की हत्याइए उन्हें अपने विवेक से अनुसार चलने दीजिए, शासकों को यह विश्वास दिलाइए कि उनके हित उनके प्रजाजनों के हितों के अनुकूल हैं। इन बातों के पूरा होने पर एक गुपी समाज का अपने आप निर्माण हो जाएगा। यदि मनुष्य अपने वास्तविक हितों को समझ लें, तो वे उनका अवश्य पालन करेंगे। यदि वे अपने वास्तविक हित का पालन करेंगे, तो सब की मलाई होगी। यह बात सचमुच आनन्दजनक है कि हॉल्ब्रास एक ओर तो सम्पूर्ण इतिहास की मूर्खता की निन्दा करता है और दूसरी ओर वह यह भी कहता है कि इतिहास को बदला जा सकता है और इसमें मूर्खता कोई रुकावट न डाल सकेगी।

बहा तो हॉल्ब्रास ने शासन के ऊपर गम्भीर दोषारोप किए हैं, और वहाँ उसने वांछित सुधारों के लिए बड़े नरम उपायों का सुझाव दिया है। वह किसी भी अर्थ में कम से-कम विचारों में, क्रांतिकारी नहीं था। उसने बार-बार यह कहा है कि विवेक स्वतन्त्रता नहीं करता, प्रबुद्ध व्यक्ति क्रांतिकारण होते हैं, युद्ध का कार्य धीरे-धीरे होता है ऐतिहासिक निश्चित रूप से होता है। हॉल्ब्रास जातान्त्रवादों भी नहीं था। सम्पत्तितान् व्यक्तिवों को ही जनता के प्रतिनिधि होना चाहिए।

“ये लोग अपनी सम्पत्ति के कारण राज्य से बंधे होते हैं और स्वतन्त्रता की रक्षा करने के साथ ही साथ अपनी सम्पत्ति की भी रक्षा करना चाहते हैं।”

“जनता से मेरा अभिप्राय ऐसे मूर्ख लोग नहीं हैं जिनमें शिक्षा और समझ-दारी का अभाव होता है और जो किसी भी समय समाज में अशांति उत्पन्न करने की इच्छा रखने वाले उपद्रवी लोच-नेताओं के हाथों में खिलौना बन सकती है। जो व्यक्ति सम्पत्ति की आय से सम्मानपूर्वक गुजर-बसर कर सकता है और परिवार के प्रत्येक प्रधान को जिसकी अपनी जमीन है, नागरिक समझा जाना चाहिए। यदि शिक्षित, व्यापारी और मजदूर अपने-अपने ढंग से राज्य की सेवा करें, तो राज्य को

उनकी रक्षा करनी चाहिए। लेकिन, जब तक वे अपने परिश्रम और उद्यम से नूनं भ्रजित न कर लें, तब तक उन्हें राज्य का सत्त्वा सदस्य नहीं मानना चाहिए।”<sup>1</sup>

इसलिए, होल्बार्त के लिए सच्चा सुधारक प्रभु था। उमको सिर्फ यह विचार दिलाने की आवश्यकता है कि “अन्याय करने का मूलतः पूर्ण अधिकार” निवृत्त नहीं है। शिक्षा की सर्वसाक्षितमता का विश्वास कोई लोकतन्त्रवादी सिद्धान्त नहीं था क्योंकि सावर्भौम शिक्षा असम्भव मालूम पड़ती थी। रूसो अठारहवीं शताब्दी का महान् लोकतन्त्रवादी था। उसके शिक्षा विषयक विचारों में बौद्धिक उन्मेष के लिए बहुत रूपायन था।

प्रगति : टर्गट और कंडरसेट

(Progress : Turgot and Condorcet)

हेल्वेटियस से होल्बार्त तक के सम्पूर्ण इतिहास में मानव प्रगति का विचार निहित है। यह विचार प्राकृतिक समाज व्यवस्था में, मानव प्रकृति के सामान्य विज्ञान के दृष्टिकोण में, इस विश्वास में कि सामाजिक बल्याण ज्ञान का परिणाम है और सब से अधिक लोक की इस सबल्पना में कि ज्ञान अनुभव के सचय से उत्पन्न होता है, निहित था। प्रगति का विचार बेकन के समय से ही दार्शनिक अनुभववाद से बनी अनुपमिष्य नहीं रहा था। बेकन ने प्राचीन और अर्वाचीन ज्ञान की तुलना करते हुए कहा था, “आधुनिक युग ससार का अधिक उन्नत युग है। इनके गर्भ में अनन्त परीक्षण और अनुभव छिपे हुए हैं।” इसी प्रकार पैस्वल का कहना था कि व्यक्ति की माति जाति का इतिहास भी सतत अध्ययन की प्रक्रिया है। वाल्टेयर ने भी अपने इतिहासों में इस बात पर जोर देकर कि कला और विज्ञान का विकास सामाजिक विकास का मूलधार है, इसी दृष्टिकोण को पुष्ट किया था। टर्गट और कंडरसेट ने प्रगति के विचार को इतिहास के एक दर्शन का रूप दिया। उन्होंने यह भी बताया कि समाज विकास की किन-किन अवस्थाओं से होकर गुजरा है।<sup>2</sup> इन दोनों में टर्गट का संक्षिप्त निबन्ध दार्शनिक दृष्टि से अधिक महत्वपूर्ण है। तथापि, कंडरसेट ने इस बात को बहुत अच्छी तरह समझाया

1. *Système Social* (1773), Vol. II, p. 52.

2. Turgot '*Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain*' (1750); Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794)। इंग्लैण्ड में गॉडविन के *Political Justice* (१७९३) ग्रन्थ ने भी कंडरसेट के समान ही एक दर्शन प्रस्तुत किया था।

है कि प्रगति के विश्वास ने किन आशाओं और आकांक्षाओं को जन्म दिया था। टगंट ने अपनी सूक्ष्म अन्तर्दृष्टि से भौतिक शास्त्र और इतिहास जैसे विज्ञानों का आधारभूत भेद प्रकट किया है। भौतिक शास्त्र बार बार होने वाले व्यापार के नियमों की व्याख्या करता है। इसके विपरीत इतिहास अनुभव के सतत बुद्धिशील संवेदन का जो सम्बन्ध का निर्माण करता है, वर्णन करता है। टगंट ने बॉन्टे के ढंग पर सतत विकासशील और वैविध्यपूर्ण इतिहास के तीन युगों का निरूपण किया था—यज्ञ युग, विचारारम्भक युग और वैज्ञानिक युग। कंडरसेट ने तीन प्रागैतिहासिक युगों का वर्णन करने के पश्चात् यूरोप के इतिहास को तीन युगों में विभक्त किया था—दो प्राचीन युग, दो मध्यकालीन युग और दो आधुनिक युग। उसका विचार था कि फ्रांस की भ्रांति ने एक नए और अधिक गौरवपूर्ण युग का उन्मेष किया है। भ्रांति ने उसकी पुस्तक के यूरोप तरह सशोभित होने के पूर्व ही उसके ऊपर अनेक आपत्तियाँ डाल दी थी और अतंतोगत्वा उसे नष्ट कर दिया था। लेकिन, इसके बावजूद मानव नियति में उसका विश्वास नष्ट नहीं हुआ।

कंडरसेट ने इतिहास विभाजन के साथ ही आगामी युग का भी संकेत दिया है। उसका आगामी युग का महं विवरण प्रगति विषयक विचार का आपन स्पष्टीकरण करता है। स्वर्ण-युग ज्ञान के प्रसार और ज्ञान द्वारा प्रभूत शक्तियों के अन्वेषण पर उत्पन्न होगा। ज्ञान की शक्ति गुण के मार्ग में आने वाली बाधाओं का—ये बाधाएँ चाहे मानसिक हों और चाहे भौतिक—दूर कर देगी। इसका आधार हेल्नेटिपस द्वारा व्याख्यात सॉव का अनुभववाद है। कंडरसेट का विश्वास था कि प्रगति के तीन रूप होंगे—राष्ट्रों के बीच बढ़ती हुई समानता, वर्गों में बाँटने का उन्मूलन, और पहले दो रूपों के आधार पर होने वाली सामान्य मानसिक और नैतिक उन्नति। जिस प्रकार भ्रांतियों ने फ्रांस और अमेरिका की उन्नति की है, उसी प्रकार वे सभी राष्ट्रों की उन्नति कर सकती हैं। लोक-तन्त्र पिछड़ी हुई जातियों के क्षाणिक को बन्द कर देगा और वह यूरोप के लोगों को बाले आदिमियों का स्वामी नहीं, बल्कि बड़ा मर्दाना बना देगा। सामाजिक वर्गों की असमानता में कम भाग्यशील लोगों के ऊपर शिक्षा धन तथा अवसरों के अनेक प्रतिबन्ध लगा दिए हैं। इन प्रतिबन्धों को प्रत्येक राष्ट्र के अन्तर्गत दूर किया जा सकता है। धार्मिकता की स्वतंत्रता, रोगियों तथा बूढ़ों के लिए धीमा, मुँह का उन्मूलन गरीबी और विलास दोनों का अन्त, स्त्रियों के लिए समान अधिकार और सब से बड़ा कर सार्वभौम शिक्षा सब को व्यवहारतः समान अवसर दे सकती हैं। अतएव, कंडरसेट का विचार था कि प्रगति सर्वप्रज्ञा होगी क्योंकि सामाजिक व्यवस्था की पूर्णता से जाति की मानसिक, नैतिक और भौतिक शक्तियों का विकास होगा।

‘एक समय वह आएगा जब सूर्य केवल ऐसे स्वतंत्र व्यक्तियों के सत्कार से चमकेगा जो अपने विवेक के अतिरिक्त अन्य किसी की अपना स्वामी नहीं मानते,

जब अत्याचारी शासक और दास, पुजारी और उनके मूल अथवा दमी अनुमानों के इतिहास अथवा रगमच पर रह जायेंगे।”<sup>1</sup>

Bliss was it in that down to be alive,  
But to be young was very heaven !

जब हम इस अध्याय में वर्णित दर्शन की समीक्षा करते हैं, तब यह निष्कर्ष अपरिहार्य प्रतीत होता है कि यद्यपि इसने किन्हीं नवीन अथवा महरे विचारों का प्रतिपादन नहीं किया था, तथापि इसने काफी बड़ी जनसंख्या को प्रभावित किया था। इसमें प्रचार का अधिक अंश था, गीज-या-कम। अठारहवीं शताब्दी को विश्वकर्षों का युग कहा गया है। इस शताब्दी में यूरोप ने पूर्ववर्ती शताब्दी में की गई उन्नति को समेकित रूप दिया। यह यात मॉटेस्व्यू जैसे अधिक प्रेरणादायी व्यक्ति के बारे में भी सही है। उसका राजनीतिक दर्शन मुख्य रूप से प्राकृतिक अधिकारों का दर्शन था। ये अधिकार मनुष्या के व्यक्तिगत में निहित थे। इन्होंने इस बात के मानव निर्धारित कर दिए थे कि विधि तथा शासन उचित रीति से बना-बना कर सकते हैं और उन्हें कि सीमाओं से आगे नहीं बढ़ना चाहिए। इन अधिकारों को सूत्रों के रूप में रखना चाहिए। वे विवेकवती प्रजा के सूत्र हैं। उन्हें प्रमाणित तो किया ही नहीं जा सकता। उनका अनुभव के आधार पर औचित्य भी सिद्ध नहीं किया जा सकता। इसका निरूपित रूप यह कि यह उस सत्ता से बेहतर रुढ़िवाद था जिससे उमने सत्रहवीं शताब्दी को मुक्त कर दिया था। लेकिन, स्वतः साक्ष्य की अपेक्षा फिर भी रुढ़िवाद से परिपूर्ण थी। वह विज्ञान अथवा सामाजिक अध्ययन दोनों में अनुभव मापे उपायों के व्यापक अथवा अनवगत प्रयोग के सामने नहीं टिक सकती थी।

सम्पूर्ण अठारहवीं शताब्दी में इस सम्बन्ध में निरन्तर सचेतन परिवर्तन हुआ यद्यपि यह परिवर्तन पूर्ण नहीं था। सामाजिक दर्शन अब उस रूप में अनुभव के आधारित हो गया था जैसा कि न हॉम्स का दर्शन रहा था और न लॉक का। इस सामाजिक इतिहास के अध्ययन पर विशेष बल दिया। सत्रहवीं शताब्दी में सामाजिक इतिहास के अध्ययन पर ऐसा बल नहीं दिया गया था। इसने लॉक के रीति-रिवाजों और आचारा को ऐसी छानबीन की जिसे शायद कोई भी विवेकवादी ठीक नहीं समझता। इसने निर्माण और यांत्रिक कलाओं, वाणिज्य, वित्त और बरामदान की प्रशिक्षणों का इस तरह से अनुकरण किया जिससे कि उच्च ज्ञान के पंडितों को आपात पहुँचता था। फिर भी, इस अनुभववाद में विवेकवाद, विज्ञान और सरलता का पुट था। अनुभववाद तथ्य पर जोर देना था, लेकिन उसका आग्रह था कि तथ्या को पूर्व निर्धारित भाषा का प्रयोग करना चाहिए। उपर्यागिता का नया नानिशास्त्र और नवीन अर्थशास्त्र, ये दोनों सामाजिक सिद्धान्त के क्षेत्र में नए योग थे। लेकिन, तर्कों की दृष्टि से इनमें भी अनेक असंगनिया थी। वे मानव प्रेरणाओं के एक अनुभव-सापेक्ष सिद्धान्त पर अवलम्बित

<sup>1</sup> *Esquisse* (ed O H Prior) p 210

वीं सेविन उन्होंने प्रकृति की समरसता की एक ऐसी पूर्वकल्पना कर ली थी जिसके लिए कोई वैज्ञानिक प्रमाण नहीं दिया जा सकता था। इस प्रकार अठारहवीं शताब्दी की शोष विचारधारा नए-एसे दशन का प्रवर्तन किया जिसमें उसका आधा विद्वान्ता था, उसमें एक ऐसी पद्धति का निर्देश किया जिसका यह आधा अभ्यास ही कर सारा। इस लोक-दर्शन का ध्यायहारिक महत्त्व बहुत अधिक था। इसने सम्पूर्ण यूरोप में विज्ञान के प्रति विश्वास का प्रसार किया, उसमें इस आशा का प्रचार किया कि विद्वान्ता के द्वारा मनुष्य अपने सामाजिक और राजनीतिक मायब का निर्माण कर सकता है। उसने स्वतंत्रता, अवसर और मानव कल्याण के आदर्शों की उच्च रूप से रक्षा की यद्यपि उसने यह कार्य केवल एक सामाजिक बग के हितों में ही किया था। उसने एक सीमा से आगे बढ़ कर अपने पक्षपात पर आप्रह्न नहीं किया। सेविन, बौद्धिक दृष्टि से यह सतही था और इसलिए इसी द्वारा प्रसूत मानवता के प्रवाह में महत्त्व मिला। सुदृष्टों में इस दर्शन के दोस गुणा का अभाव था।

### Selected Bibliography

*The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* By Carl L. Becker, New Haven, 1932.

*The Idea of Progress* By J B Bury, London 1920

*Montesquieu* By J Dedieu, Paris, 1913

*Montesquieu and English Politics (1750-1800)*, By F T H Fletcher

*Condorcet on the Progress of Human Mind* By Sir J G Frazer, Oxford 1933

*Turgot* By G J Gignoux, Paris, 1945

*The Social and Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason* Ed F J C Hearnshaw London, 1930 Chs v, vi, viii

'The Age of Reason - Diderot' By H J Laski in *Studies in Law and Politics* London 1932

*The Rise of European Liberalism* By H J Laski London 1936 Ch 3

*The Political Doctrine of Montesquieu's Esprit des Lois* By L L Lovin New York 1936

*French Liberal Thought in the Eighteenth Century* By Kingsley Martin Boston, 1929

*Diderot and Encyclopaedists* By John Morley, 2 vols  
London, 1878

*Voltaire* By John Morley Fourth edition London 1882

*Turgot's 'Condorcet'* By John Morley In *Critical Miscellanies*. London 1898-1903 Vol II

*Essays in the History of Materialism* By G V Plekhanov  
Trans by Ralph Fox London 1934

*Natural Rights* By David G Ritchie London, 1895

*The Pioneers of the French Revolution* By Marius Roussier  
Trans by Frederic Whyte Boston 1926

*Condorcet and the Rise of Liberalism* By J S Schapiro  
New York 1934

*Montesquieu in America 1760-1801* By P M Spurlin Uni-  
versity of Louisiana, 1940

*Baron d' Holbach* By W H Wickwar London, 1935

---

## समुदाय की पुनर्खोज : रूसो

(The Rediscovery of Community : Rousseau)

फ्रेंच नवजागरण के रेतको और जान जवस रूसो के बीच एक महान् खाड़ी है। इस खाड़ी की सत्ता वा प्रत्येक सम्बद्ध व्यक्ति को ज्ञान है, लेकिन इसके ठीक-ठीक स्वरूप वा अभी तक निर्णय नहीं हो सका है। दिदरो ने इसे 'स्वर्ग और नरक के बीच एक विशाल अन्तराल' बताया है और कहा है कि रूसो का विचार आते ही मेरे काम में खलल पड़ता है और मालूम पड़ता है मानो मेरे समीप कोई पतित आत्मा खड़ी है। इससे विपरीत रूसो ने कहा है कि जो व्यक्ति उसकी सत्यनिष्ठा में सन्देह करता है, वह फासी के तख्ते के लायक है। इस विवाद की गूँज सारे यूरोप में सुनाई दी। आज दोनों पक्षों के बीच की कटुता का अनुमान करना भी मुश्किल है। व्यक्तिगत ईमानदारी का प्राथमिक प्रश्न तक अभी विवादास्पद है। तथापि अब कुछ ही लोग यह मानते होंगे कि दिदरो पूरी तरह से ईमानदार व्यक्ति था भयवा रूसो सचमुच में छली था। कार्लोसल में एक बार कहा था कि स्टालिंग से उसका भेद केवल 'विचारों' के सम्बन्ध में था। रूसो का अपने समसामयिकों से, विचारों में अतिरिक्त और हर चीज में भेद था। जब वह उन्हीं शब्दों का प्रयोग करता था, तब भी उसका अर्थ कुछ भिन्न होता था। चरित्र, जीवन विषयक दृष्टिकोण, मूल्यों का मानदंड, सहजवृत्तियाँ, रूसो की ये सारी चीजें नवजागरण काल से विलुप्त भिन्न थीं। रूसो ने १७४४ से १७५६ तक के १२ वर्ष पेरिस में व्यतीत किए थे। इस अवधि में उसका विश्वकोश के लेखक-बृन्द से निकट सम्बन्ध स्थापित हुआ। तथापि, इस सम्पर्क के फलस्वरूप दोनों पक्षों में यह विचार दृढ़ हुआ कि रूसो का वास्तविक स्थान वहाँ नहीं था।

यह विरोध और रूसो का दर्शन तथा राजनीति सम्बन्धी समस्त साहित्य उसके अटिल और आनन्द-विहीन व्यक्तित्व का परिणाम था। उसके कल्प-शक्त से उसके गहन रूप से विभक्त व्यक्तित्व का स्पष्ट रूप से दर्शन होता है। उसके इस विभक्त व्यक्तित्व में यौवन तथा धर्म-विषयक अनेक असंगतियाँ पाई जाती हैं। उसने कहा है 'मेरी रुचियाँ और विचार सदैव ही उच्च तथा अधम के बीच झुलते हुए मालूम पड़ते थे।' स्त्रियों के साथ उसके वास्तविक और काल्पनिक दोनों प्रकार के सम्बन्ध बड़े कामाम थे। उनमें न तो पारस्विक सुखिता का ही भाव था और न मानवी उदात्तीकरण का ही।



इन सम्बन्धों में भावना तथा मनमौजीपन का अद्भुत सम्मिश्रण था। काल्पनिक में जिस बौद्धिक अथवा नैतिक अनुशासन को अल्पधिक महत्त्व दिया जाता था, उसी की दृष्टि में उसका कोई अस्तित्व नहीं था। लेकिन, फिर भी उसी धर्मनीरु था। उसे पाप से सदैव डर लगा रहता था। उसे आत्म-यतन की भी शक्ती थी। इस मनोवृत्ति का उसी के त्रिशा-बलापा पर बहुत बम असर पड़ा था। लेकिन, इसने उसी के मन में कुछ उच्च नैतिक भावों को जन्म दिया था। उसने एक स्थल पर लिखा है, "मैं अपने दुर्गुणों की बड़ी आसानी से भूल जाता हूँ, लेकिन मैं अपनी गलतियों को और मद्गुणों के भावों को नहीं भूल सकता।" उसी का यह विश्वास था कि मनुष्य स्वभावतः अशुद्ध है। उसका यह विश्वास उसकी नैतिक रचनाओं का आधारभूत सिद्धान्त है। लेकिन, उसका यह विश्वास बौद्धिक विश्वास नहीं था। उसका यह विश्वास उससे इस आन्तरिक मन का विपर्यय था कि वह सारा है। समाज के ऊपर दोष डाल कर उसने निन्दा की अन्तही आवश्यकता को पूरा बिना और अपने लिए एक सुविधाजनक गत्य का आशय प्रहण किया।

उसी के व्यक्तित्व में उत्तम और अधम, आदर्श और यथार्थ के बीच निरन्तर ही इस प्रकार का संपर्क चलता रहता था। इस संपर्क में उसी के सम्पूर्ण सन्तोष और सम्पूर्ण विश्वास को हर लिया था। उसने लिए किसी विचार की उद्भावना स्वयं के प्रकाश की भाँति थी जो "हमारी सामाजिक व्यवस्था के समस्त अन्तर्विरोधों का शमन कर देती है"। इस शब्दावली से कोई बात साफ-साफ समझ में नहीं आती थी, हाँ, एक प्रकार के स्वर्ण-स्वप्न का ही आभास होता था। उसने सामाजिक सम्बन्धों में अनुप-युक्तता, मूर्खता और आत्म-बचना का भाव छिपा हुआ था। उसे सिद्धों की संगति में और ऐसे लोगों की संगति में जिनके पास बुद्धि का अभाव था, विशेष आराम मिलता था। स्वभाव से ही वह परावलम्बी था। उसने अपने जीवन का काफी भाग दूसरों के ऊपर निर्भर रह कर बिताया था। लेकिन, उसने इस निर्भरता को बनी भी प्रमत्तता में स्वीकार नहीं किया। उसने अपने चारों ओर एक ऐसा आवरण तैयार कर रखा था मानो वह आत्म-निर्भर है। इस झूठी भावना के कारण वह उन लोगों को भी सन्तोष की दृष्टि से देखता था जो उसे फायदा पहुँचाने की कोशिश करते थे। उसने मन में सदैव ही यह डर समाया रहता था, जो सम्भवतः काल्पनिक ही होता था, कि मार्टिन्स दुनिया हाथ धोकर उसके पीछे पड़ी है और उसे नष्ट कर देना चाहती है। मृत्यु से पूर्व उसकी इस प्रकार की शक्ती ने बड़ा उद्यम रूप धारण कर लिया था। वर्षों की आवाप-गर्दी के बावजूद, वह रुचि तथा आचारों में निम्न मध्यवर्ग की भावना का प्रतिनिधित्व करता था। मूलतः, वह परेल्सुचीजों में दिलचस्पी रखता था, उसे विज्ञान और कला से डर लगता था, उसे शिष्ट रीति रिवाजों पर अविश्वास था, वह सामान्य सद्गुणों को भावात्मक रूप देता था और बुद्धि के ऊपर भावना को प्रतिष्ठित करता था।

विवेक के विरुद्ध विद्रोह

Revolt Against Reason)

हस्तो की प्रवृत्ति में स्पष्ट ही कुछ अन्तर्विरोध और असंगतियाँ थीं। उसने इन अन्तर्विरोधों और असंगतियों को समाज के ऊपर भी लागू किया और अपनी पीड़ा-जनक संवेदनशीलता के लिए उपाचार प्राप्त करने का प्रयास किया। विवेक को आधार मान कर जो तर्क प्रस्तुत किए जाते थे, उनमें प्राकृतिक और वास्तविक के विरोध पर विशेष ध्यान दिया जाता था। हस्तो ने भी इसी पद्धति का अनुसरण किया। तथापि, उसने विवेक की दुहाई नहीं दी। उसने विवेक पर आशंका जिये। उसने बुद्धि, ज्ञान और विज्ञान के विनाश का विराय किया और इनके स्थान पर प्रबुद्ध भावा, सद्भावना और श्रद्धा को प्रतिष्ठित किया। हस्तो का विश्वास था कि मनुष्य के लिए सब से अधिक महत्त्व भावनाओं अथवा सहज वृत्तियों का है। ये चीजें सभी मनुष्यों में समान रूप से पायी जाती हैं और प्रबुद्ध तथा आडम्बरपूर्ण व्यक्ति की ओरशा सीधे-सादे मनुष्य में कम विकृत रूप में मिलती हैं। 'विचारशील मनुष्य पतित पशु है।' हस्तो की दृष्टि में मनुष्य के सब से अधिक महत्त्वपूर्ण-भाव थे पारिवारिक जीवन के सुख, मातृत्व का आनन्द और सौन्दर्य, जमीन की खुदाई जैसी परेश फलाओं से प्राप्त होने वाली सुप्ति, धार्मिक श्रद्धा को सार्वभौम भावना, समान विपत्ति का और समान जीवन में भाग लेने का भाव। हस्तो इन चीजों को मनुष्य के दैनिक जीवन की वास्तविकताएं कहता था। इसके विपरीत विज्ञान निष्क्रिय जिज्ञासा का परिणाम है, दर्शन केवल बौद्धिक प्रदर्शन है सिष्ट जीवन की सुविधाएँ केवल अलंकरण हैं।

हस्तो के आदिवालीन समाज का "हीरो" बुद्धीन वन्य मनुष्य नहीं था। वह तो शूण्य और कष्ट बुर्जुआ था। इस बुर्जुआ की समाज से नहीं पटती थी क्योंकि समाज उससे घृणा करता था और उसे जेधेधा की दृष्टि से देखता था। उसे अपने हृदय की पवित्रता पर और अपनी फलीरी की सहता पर नाज था। उसे ऐसे दार्शनिकों की निरुत्पत्ता से घबरा पहुँचता था जिनके लिए दुनिया में कोई भी चीज पवित्र नहीं थी। भावों के एक विभिन्न तर्क द्वारा, उसने उस समाज व्यवस्था की तो आलोचना की है जिसने उसका दमन किया था, उन्हीं उस दर्शन की भी आशयना की जिसने इस समाज की वृत्तिवाद पर आशंका किया था। इन दोनों के विरोध में उसने सन्त हृदय के सद्गुणों और पवित्रताओं को प्रतिष्ठित किया। सचार्थ यह है कि हस्तो ने एक नए मय को सुझा दिया। मय यह था कि सर्विभेन आशयना जिसी चर्च की हदिया और प्रथाओं जैसी अधिक असुविधाजनक पवित्रताओं का नष्ट कर दिया था वही ऐसी पवित्रताओं के सामने न हरा जाए जिन्हें वापस रखना यह अभी न्यायपूर्ण सम्भती थी।

विचारों को मूल रूप दिया।<sup>1</sup> उसकी रचना का दूसरा बाल यह है जिसमें उसने सोशल कन्ट्रैक्ट को १७६२ में प्रकाशन के लिए अन्तिम रूप से तैयार किया; अनेक आलोचकों को इन दो बालों की रचनाओं में कुछ आपारमूर्त असंगति दिखाई देती है। इस समय में थापन या पहना है कि "बहा तो डिस्कॉर्सेज ऑन इनेक्विटी का घोर व्यक्तिवाद है और बहा सोशल कन्ट्रैक्ट का घोर समष्टिवाद है।" सामान्य रूप से रूसों का मन ठीक था, लेकिन यह बात भी सही है कि उनकी रचनाओं में एव-दूसरे से विसंगत विचार प्रचुरता से उपलब्ध होते हैं। "घोर व्यक्तिवाद" के दर्शन सोशल कन्ट्रैक्ट तक में होते हैं। रूसों की विनी भी रचना में व्यवस्थित दर्शन का प्रतिपादन नहीं किया गया है। रूसों की आरम्भिक रचनाओं में और उसके मोल्ड कन्ट्रैक्ट में निम्न यह अन्तर है कि अपनी आरम्भिक रचनाओं में तो उसने गहानुक्ति शून्य सामाजिक दर्शन से स्वतन्त्र होकर अपने विचारों को व्यक्त किया है और सोशल कन्ट्रैक्ट में उसने अपने विचारों के विरोधी दर्शन का प्रतिपादन किया है।

रूसों को जिस सामाजिक दर्शन से अपने आपको मुक्त करना था, वह एक प्रकार का व्यक्तिवाद था जो उसके समय में लॉक की देन समझा जाता था। इस विचार के अनुसार किसी भी सामाजिक समुदाय का महत्त्व यह समझा जाता था कि वह अपने सदस्यों के लिए मुक्त अथवा आत्म-नुष्टि की व्यवस्था करे, विरूप रूप से उनके सम्पत्ति सम्बन्धी अधिकारों की रक्षा करे। मनुष्य एव-दूसरे के साथ सहयोग स्वार्थ की भावना तथा व्यक्तिगत लाभ की भावना से करते हैं। समुदाय अनिर्वाह रूप से उपयोगितावादी होता है। यद्यपि वह मृत्यों की रक्षा करता है, लेकिन उसका अपना कोई मृत्य नहीं होता। समुदाय सार्वभौम स्वार्थ के उद्देश्य पर आधारित होता है। वह अपने सदस्यों को मुख्य रूप से सुविधा तथा सुरक्षा प्रदान करता है। रूसों इस दर्शन को जितनी लॉक की देन मानता था, उतनी ही हॉम्स की भी। हॉम्स के ऊपर उसका यह उचित आक्षेप था कि उसने प्राकृतिक अवस्था में व्यक्तिगत मनुष्यों की जिस युद्ध स्थिति की बल्पना की है, वह वास्तव में "सार्वजनिक व्यक्तियों" अथवा

1 इस युग में उसकी मुख्य रचनाएँ थीं *Discours sur l'inegalite* (१७५४), एनसाइक्लोपीडिया में "Economie Politique" (१७५५) विषय पर लेख, एक अप्रकाशित अध्याय "De la societe generale du genre humaine" (I, II), कन्ट्रैक्ट सोशल का पहला प्रारूप और अन्य अनेक अप्रकाशित लेखादि। रूसों की रचनाओं का सर्वश्रेष्ठ संस्करण सी० ई० थापन का है—*Political Writings of Jean Jacques Rousseau*. 2 vols (Cambridge, 1915) I. रूसों की प्रकाशित रचनाओं का अनुवाद जी० डी० एच० बोल ने किया है। *The Social Contract and Discourses* (Everyman's Library).

“मनु नाम से ख्यात नैतिक प्राणियों” को युद्ध स्थिति है।<sup>1</sup> मनुष्य निरासक्त व्यक्तिमों के रूप में नहीं, प्रकृत नागरिकों अथवा प्रजाजनो के रूप में लड़ते हैं।

हस्तो को व्यक्तिवाद के शिकजे से मुक्त करने में सत्र से अविना हाथ प्लेटो का था। हस्तो के साथ राजनीतिक दर्शन पर यूनान के प्रभाव का एक नया युग आरम्भ होता है। हीगेल के माध्यम से इस प्रभाव का और विस्तार हुआ। अठारहवीं शताब्दी पर यूनानी चिन्तन का वास्तविक प्रभाव था, लेकिन हस्तो के माध्यम से त्रिम प्रभाव का श्रीगणेश हुआ, वह अविना वास्तविक था। हस्तो ने प्लेटो से एक सामान्य दृष्टिकोण ग्रहण किया। इस दृष्टिकोण का एक आधारभूत विश्वास यह था कि राजनीतिक अधीनता अनिवार्य नैतिक होती है। वह शक्ति तथा सत्ता का विषय गौण ही है। दूसरे, उसने प्लेटो से यह धारणा ग्रहण की—यह धारणा नगर-राज्य के ममस्त दर्शन में अन्तर्निहित थी—कि समुदाय स्वयं ही नैतिकता प्रदान करने वाला माध्यम है और इसलिए वह उच्चतम नैतिक मूल्य का प्रतिनिधित्व करता है। प्लेटो ने त्रिम दर्शन का विरोध किया था, वह पूर्ण विकसित मनुष्यों का दर्शन था। इस दर्शन के अनुसार मनुष्य सत्र प्रकार के स्वार्थों और शक्तियों से परिपूर्ण थे। उनमें मुख्य की इच्छा थी, स्वामित्व का भाव था, दूसरे मनुष्यों के साथ विचार-विनिमय करने, सौदा करने, बरार करने और बरार को कार्यान्वित करने के लिए शासन का निर्माण करने की शक्ति थी। प्लेटो ने हस्तो को यह जिज्ञासा करने की प्रेरणा दी—व्यक्तिता का ये सारी क्षमताएँ समाज के अनिश्चित और बहा मिलनी हैं? समाज के अन्तर्गत व्यष्टिना, स्वतन्त्रता, स्वायं तथा प्रगतिवादी के प्रति सम्मान देना है। उसके बाहर कोई चीज नैतिक नहीं होती। उसने मनुष्य अपनी मानसिक और नैतिक क्षमता ग्रहण करते हैं और तब वही सही अर्थों में मानव बन पाते हैं। आधारभूत नैतिक इकाई मनुष्य नहीं, बल्कि नागरिक है।

हस्तो जेनेवा के नगर-राज्य का नागरिक था। इस नागरिकता का भी उसने ऊपर प्रभाव पड़ा था। हस्तो के आरम्भिक जीवन पर इस नागरिकता का कोई प्रभाव नहीं मालूम पड़ता। लेकिन, प्रतीत होता है कि आगे चल कर उसने इसका अच्छी तरह विस्तारण किया और उसे आदर्श रूप प्रदान किया। उसने *Discourse on Inequality* का जो समर्पण किया है, उससे यह बात स्पष्ट हो जाती है। यह समर्पण उसने उस समय लिखा था, जब वह जेनेवा की अपना घर बनाने की योजना बना रहा था। नगर-राज्य का यह आदर्शोत्तरण एक कारण था जिसकी वजह से उसका राजनीतिक दर्शन समसामयिक राजनीति से कभी पनिकट सम्बन्ध स्थापित नहीं कर सका। मिडान्त का निर्माण करते समय उसने राष्ट्रीय पैमाने पर राज्य की कभी कल्पना नहीं की। जब वह व्यावहारिक प्रश्ना पर लिगना था, उसके विचारों का उसने मिदान्तों से बहुत कम सम्बन्ध रहता था। हस्तो खूब किसी भी तरह राष्ट्रवादी नहीं

<sup>1</sup> The fragment on *L'etat de guerre*, Vaughan, Vol I, p-

या यद्यपि उसने दर्शन में राष्ट्रवाद का विकास में योग दिया। नगर-राज्य की नागरिकता में राज्य के प्रति एक प्रकार की सम्मत्ता भावना निहित थी। इसी ने इस भावना का पुनरुद्धार किया। यह भावना कम-से-कम भावात्मक पराजित पर राष्ट्रीय राज्य के क्षेत्र में भी लागू हो मसती थी। प्राकृतिक विधि में निहित विद्वत्बन्धुत्ववाद की उन्ने नागरिक के कर्तव्यों में बचने के बहाने के रूप में प्रयुक्त किया।

दो वर्षों की अवधि में, जब इसी के अपने राजनीतिक विचारों का निर्माण हो रहा था, वह 'प्राकृतिक अवस्था' अथवा 'प्राकृतिक मनुष्य' जैसे मूत्रों पर विचार करता रहा था। उसका अपना विचार यह था कि समुदाय के बाहर मनुष्य के कोई नैतिक गुण नहीं होते। उपर्युक्त मूत्र इसी के इस विचार से बतई मेल नहीं खाते थे। इस विचार पर इसी का दिदरा के माप मतभेद था और यह मतभेद जीवनसंपन्न कारण रहा। १७५५ में विद्वत्कोश की जो जिल्द प्रकाशित हुई थी, उसमें प्राकृतिक विधि पर दिदरो का और राजनीतिक अर्थ-व्यवस्था पर इसी का एक लेख छपा था। इसी समय इसी ने सामाजिक सविदा के लिए दिदरो के लेख की आलोचना लिखी। लेकिन बाद में उसे अन्तिम मसौदे से निकाल दिया।

दिदरा का लेख अल्वारयुक्त भाषा में लिखा गया था और उसमें परम्परागत विचारों की मरमार थी। मनुष्य विवेकयुक्त प्राणी है। उसकी विवेक शक्ति उसे प्राकृतिक न्याय की विधि के अधीन कर देती है। आचारों और ज्ञान की बड़ी-सी जानि की सामान्य इच्छा है। यह इच्छा सम्य राष्ट्रों की विधि और व्यवहारों के रूप में व्यक्त होती है। इसी इस लेख की गतानुगतिकता के कारण इस पर आक्षेप करने के लिए विशेष रूप से तैयार हो गया था। वह मान्य विचारधारा के प्रत्येक सिद्धान्त में अग्रहण था। सर्वप्रथम, सम्पूर्ण मानवजाति का समाज "एक बलना मात्र" है। जाति समाज नहीं है क्योंकि केवल प्रकार की समानता से वास्तविक एकता का निर्माण नहीं होता। इसके विपरीत, समाज एक नैतिक प्राणी है। यह नैतिक प्राणी उस समय उत्पन्न होता है जब समाज के विविध सदस्यों के बीच कोई नैतिक बन्धन होता है। समाज के पा कुछ समान विनियम होने चाहिए जैसे कि समान भाषा और समान हित और बल्याण। ये चीजें व्यक्तिगत हितों का जोड़ नहीं हैं, बल्कि उनका योग है। मान जाति में इस प्रकार की कोई समान बातें नहीं पायी जाती। दूरगते, परम्परागत सिद्धान्त के अनुसार अपने ही व्यक्तिगत सुख की चिन्ता करता है। इस दृष्टि से यह मानन बिल्कुल गलत है कि विवेक मनुष्य को एकता के मूत्र में घुलिन कर देगा। यह सम्पूर्ण तर्क झूठा है क्योंकि हमारे समस्त विचार, हमारे स्वार्थ-विषयक विचार भी उस समुदाय के आधार पर ही उत्पन्न होते हैं, जिनमें हम निवास करते हैं। स्वार्थ उन सामाजिक आवश्यकताओं से जा मनुष्यों को समुदायों के रूप में समवेत करती हैं, अधिक प्राकृतिक अथवा अधिक अलग नहीं है। अन्त में, यदि सामान्य मानव परिवार का कोई विचार है, तो वह उन छोटे-छोटे समुदायों से उत्पन्न होता है जिनमें मनुष्य सहज भाव से रहें हैं। अन्तर्राष्ट्रीय समुदाय साम्य है, वह आरम्भ नहीं है।

हम अपने विशिष्ट समाजों के अनुसार ही सामान्य समाज की कल्पना करते हैं। छोटे राज्यों की स्थापना हमें बड़े राज्यों के बारे में सोचने के लिए प्रेरित करती है। जब हम नागरिक हो चुकते हैं, इसके बाद ही हम समुचित रूप से मनुष्य होना आरम्भ करते हैं। इससे प्रकट हो जाता है कि हम उन बनावटी विद्वान्-व्युत्पन्न-विद्या के बारे में क्या सोचें जो मानव जाति के प्रति अपने प्रेम के द्वारा अपने देश के प्रति अपने प्रेम को उजिन सिद्ध करने में सम्पूर्ण सत्कार से प्रेम करने का दम्भ करते हैं जिससे कि उन्हें किसी से भी प्रेम न करने का विशेषाधिकार प्राप्त हो जाए।<sup>1</sup>

### प्रकृति और सरल जीवन

#### (Nature and the Simple Life)

हसो की डिस्कॉर्सेज आन इनेक्वीलिटी नामक रचना भी इसी समय प्रकाशित हुई थी। इस रचना में व्यक्तिगत सम्पत्ति पर कठोर आक्षेप किया गया था। यह रचना मुख्य रूप से इसी आक्षेप के लिए प्रसिद्ध भी है। स्पष्ट है कि यदि मनुष्य के पास कोई अधिकार नहीं है, तो उसके पास सम्पत्ति का भी अधिकार नहीं हो सकता। हसो ने बोसिवा के सविधान के लिए जो योजना प्रस्तुत की थी, उसमें यही तर्क कहा था कि सम्पूर्ण स्वामित्व राज्य में ही केन्द्रित होना चाहिए। उसने अपने राजनीतिक अर्थ ध्यारया विषयक लेख में कहा था कि सम्पत्ति नागरिकता के पवित्रतम अधिकारों में से है। उसने डिस्कॉर्सेज में भी उसे एक अपरिहार्य सामाजिक अधिकार माना है। यह सही है कि फ्रांस में जाति से आधी शताब्दी पूर्व कल्पनावादी साम्यवाद की अनेक योजनाएँ प्रस्तुत की गई थी। इन योजनाओं का मध्यवर्गीय उग्रतावाद से बँसा ही सम्बन्ध है जैसा कि विस्टेन्ले के साम्यवाद का अग्रज लैरलर्स के राजनीतिक सिद्धान्त से है। मेजलिथर ने हसो से पहले और मेक्ली तथा मॉर्ले ने उसके बाद समाज की ऐसी "प्राकृतिक" योजनाएँ प्रस्तुत की थी जिनमें पदाथी विदापनर भूमि पर तथा उत्पादन पर सब का समान नियंत्रण रहना। जातिवाद में मारेकल के मनीफेस्टो आफ ईक्वालिटी ने और १७९६ में क्रांति के साम्यवादी विद्रोह ने इस विचार का प्रतिपादन किया था कि आर्थिक समानता के बिना राजनीतिक स्वतंत्रता व्यर्थ है। हसो ने डिस्कॉर्सेज में व्यक्तिगत सम्पत्ति पर जो आक्षेप किया था, वह कुछ इसी तरह का था। जेकिन, हसो का ऐसा कोई गम्भीर विचार नहीं था कि सम्पत्ति को समाप्त कर दिया जाए। समुदाय में सम्पत्ति की वास्तविक स्थिति के बारे में भी उसका कोई निश्चित विचार नहीं था। हसो की कल्पनावादी समाजवाद अथवा अन्य किसी प्रकार के समाजवाद को मुख्य देन यह है कि समस्त अधिकार, जिनमें सम्पत्ति का अधिकार भी शामिल है, समाज के अन्तर्गत ही हैं, उसके विरोध में नहीं हैं।

इतिहास में मुख्य रूप से प्रायः उसी प्रश्न पर विचार किया गया है जो स्त्रोने दिदरो के प्राकृतिक विधि विषयक लेख की आलोचना करते समय उठाया था। स्त्रोने ने पुस्तक की प्रस्तावना में उनकी समस्या को इस रूप में रक्ता था, मानव प्रकृति में क्या सामाजिक है और क्या अनाजिक है? सामान्य शब्दावली में उत्तरा-उत्तर यह है कि स्वार्थ को छोड़ कर मनुष्यों में दूरियों की पीठा से विवर्ध होजा है। सामाजिकता का समान आधार विवेक नहीं, प्रयत्न नाचना है। विहृत मनुष्यों को छोड़कर अन्य सभी मनुष्यों की पीशा, चाहे वह कहीं भी हो, बन्धुत्वम होती है। इस दृष्टि से मनुष्य "स्वभावतः" अच्छे हैं। सिद्धान्तों की चर्चा करने वाला सत्रकंडापूर्व अहमम्य मनुष्य प्रकृति में नहीं पाया जाता, वह केवल सिद्ध समाज में ही पाया जाता है। शार्जॉक इस बात का अच्छी तरह जानते हैं कि "लन्दन अथवा पैरिस का नागरिक क्या है लेकिन वे यह नहीं जानते कि मनुष्य क्या है।" तब फिर, वास्तव में प्राकृतिक मनुष्य कौन है? इस प्रश्न का उत्तर इतिहास से नहीं प्राप्त किया जा सकता क्योंकि यदि प्राकृतिक मनुष्य कभी पाए जाते थे, तो वे अब नहीं पाए जाते। यदि कोई सामाजिक विधि घोषणा चाहे, तो उत्तर स्पष्ट है प्राकृतिक मनुष्य पशु था और उनका व्यवहार सहजवृत्ति पर आधारित था। विचार चाहे कौन भी हो "फिजि" होता है। उनके पास सिर्फ अन्दन की ही भाषा थी, और कोई भाषा नहीं थी। भाषा के बिना किसी प्रकार के विचार असम्भव हैं। फलतः प्राकृतिक व्यक्ति न तो नीतिवाद ही था और न दुष्ट ही। वह दुखी नहीं था, लेकिन वह सुखी भी नहीं था। स्पष्ट है कि उनके पास सम्पत्ति भी नहीं थी क्योंकि सम्पत्ति विचारों, पूर्ववर्तित आविष्कारनाओं, ज्ञान और उपयोग से पैदा होती है। लेकिन वे शीघ्र प्राकृतिक नहीं थी। इनके लिए भाषा विचार और समाज की आवश्यकता थी। स्वार्थ, रवि, दूरियों के विचारों के प्रति आदर, बला मूढ़, दासता, अधर्म, दाम्भ्य तथा पैतृक स्नेह ये सारी बातें केवल मनुष्यों में ही पाई जाती हैं क्योंकि वे सामाजिक प्राणी हैं जो छोटे-बड़े समुदायों में मिल-जुल कर रहते हैं।

यह तर्क बड़ा सामान्य-सा था। इसने केवल यह सिद्ध किया कि पूर्णरूप से प्राकृतिक व्यक्ति केवल बल्बना की वस्तु है; किसी न किसी प्रकार का समुदाय अतिहास्य है और कोई भी समाज पूर्ण रूप से सहजवृत्ति पर आधारित नहीं होगा। स्त्रोने इसमें एक तर्क और जोड़ दिया जो मुक्ति की दृष्टि से दिव्य अलम्ब्य था। उनकी आरम्भिक रचनाओं में सौमल बन्धुत्व की अपेक्षा अविनाशवाद पाया जाता है। इसका कारण सम्भवतः यह है कि जब वह पैरिस में रहा था, तो उनके मन में कुछ रोपभाव पैदा हो गया था। उसका यह विश्वास हो गया था कि तत्कालीन फ्रेंच समाज घोषण का एक साधन मात्र है। एक वर्ग में तो अत्यधिक दृष्टिना है, लेकिन दूसरे वर्ग में अत्यधिक विलास है। बनाए "मनुष्य की जमीनों के ऊपर फूलों की मालाए

सादगी है।" क्याकि यह जनसाधारण को पहुँच के बाहर है जब कि व टिकी जनसाधारण के परिश्रम के ऊपर है। आर्थिक शापक का परिणाम अनिवायन राजनीतिक निर-कृमना शक्त है। रूसो ने इस विद्वान समाज के विरोध में एक आदेश रूप में सारन समाज की स्थापना की। यह समाज आदिवासी निष्क्रियता और सम्पत्ता के अहवार के बीच का मार्ग है। फलतः यह निष्कर्ष विद्यमान समाज विद्वान है और उस सारन करना चाहिए इस पूर्व विचार में कोई सम्बन्ध नहीं रखना कि समाज, चाहे वह किस भी प्रकार का भी न हो, मानव जीवन में नैतिकता उत्पन्न करना है। यदि समाज विद्वान है, तो उसका निष्कर्ष यह निरूपण कि उस समाज को बर देना चाहिए। रूसो ने यह निष्कर्ष नहीं निरूपण है और उस पर बाधना का आशय लगाया गया है : पासाय में उता। यह निष्कर्ष नहीं था। उसने जिस सारन समाज की साराहना की है, वह सामाजिक सहजवृत्ति में दूर का सम्बन्ध है। इसलिए यह बात विरुद्ध साफ नहीं है कि प्राकृतिक अवस्था की उन्नति आगे बढ़ाने के व्यावहारिक निष्कर्ष क्या निकलते हैं। यह सब उस समाज के स्वरूप पर निर्भर है जिसमें व्यक्ति का निर्वाह करना है। मनुष्य जिस प्रकार के समाज में प्रति निष्ठावान रह, इस सम्बन्ध में अनवर गुणाव हो सकते हैं। राष्ट्रीय राज्य, उग्र धर्मिक धर्म वैशालिक समाज, रूसो द्वारा प्रतिपादित नगर राज्य—य सभी मनुष्य की निष्ठा के पात्र हो सकते हैं। इस विचार के निष्कर्ष रुडिवादी भी हो सकते हैं और उग्र भी।

आरम्भिक रचनाओं में जिहान रूसो के राजनीतिक दर्शन का निरूपण किया था, विद्वान के पाँचवें भाग में प्रकाशित उग्रवा राजनीतिक अर्थ व्यवस्था विषयक लेख सब से स्पष्ट है। इसी भाग में प्राकृतिक विधि पर दिदरो का लेख छपा था। दिदरो का लेख एक प्रकार से रूसो के लेख का पूरक है। रूसो का सब से प्रमुख राजनीतिक विचार—सामान्य इच्छा का था। इस मकलान का दाना लेना में रूसो के अपने लेख में और दिदरो के लेख में विवचन है। यह बात निश्चय नहीं है कि इस शब्द का आविष्कार उग्र विद्या अथवा दिदरो ने। क्योंकि न इस शब्द का अर्थ बना लिया। रूसो ने इस लेख में अपने उन अधिगान विचारों का थोड़ा-सा सन्त दे दिया था जिन्हें बाद में उसने सोशल कन्ट्रैक्ट में विवचन किया। उनके इन प्रकार के कुछ प्रमुख विचार थे—समुदाय का अपना एक सामूहिक व्यक्तित्व होता है सामाजिक समुदाय नावपथ सत्ता की भाँति होता है सामूहिक गत्ता अपने सदस्यों के लिए उचित मानका का स्थापना करता है, शासन सामान्य इच्छा की पूर्ति का अनिवार्य मात्र होता है। इस सर्व के पीछे सामान्य सिद्धान्त यह है जिसकी हम पढ़ते ही चचा कर चुके हैं मनुष्य केवल मनुष्य जान स ही समाज की रचना नहीं कर सत। समाज की स्थापना एक मनोवैज्ञानिक अथवा आध्यात्मिक ध्येय के द्वारा होती है। यह ध्येय समाज के समस्त भागों की पारस्परिक सहजनशीलता और आन्तरिक सम्बन्ध के द्वारा निर्धारित होता है तथा एक जीवित प्राणी के जीवन सिद्धान्त का अनुरूप होता है।



“इसलिए, राजनीतिक समाज अपनी इच्छा से सम्पन्न एक नैतिक इकाई को होता है और यह सामान्य इच्छा जो सदैव ही सम्पूर्ण तथा प्रत्येक भाग की रक्षा तथा कल्याण के लिए प्रेरित होती है और विधियों का ध्यान होती है, राज्य के समस्त कर्तव्यों के लिए, उनके पारस्परिक सम्बन्धों में और अपने सम्बन्धों में, क्या न्याय है और क्या अन्याय है। इस नियम का निर्माण करती है।”<sup>1</sup>

समाजों का निर्माण करने की प्रवृत्ति सार्वभौमिक है। जहाँ वही व्यक्तियों का कुछ सामान हित होता है, वे समाज की स्थापना कर बैठते हैं। यह समाज स्थायी भी हो सकता है और अस्थायी भी। प्रत्येक समाज की एक सामान्य इच्छा होती है जो उनके सदस्यों के आचरण का नियमन करती है। बड़े समाज व्यक्तियों से मिल कर नहीं बनते प्रत्युत् छोटे समाजों से मिल कर बनते हैं। बड़ा समाज छोटे समाजों के लिए कर्तव्यों का निर्धारण कर देता है। सब से बड़ा समाज मानव जाति है। रूसों ने इसे छोड़ दिया उससे विचार से यह समाज नहीं, प्रत्युत् जाति है। इसने बन्पन बड़े गिगिल है। रूसों ने देशभक्ति को सब से बड़ा गुण और अन्य ममस्त गुणा का स्रोत बताया।

‘यह निश्चित है कि देशभक्ति के गुण ने बड़े-बड़े घमत्कार किए हैं। यह धर्म और सजीव भावना आत्म-प्रेम की शक्ति को अद्भुत सौन्दर्य प्रदान करती है। वह उन्हें विह्वल नहीं करती, प्रत्युत् समस्त आवेगों में सब से धीरतापूर्ण बना देती है।’<sup>2</sup>

मानव प्राणी पहले नागरिक बनें, इसके बाद ही वे मनुष्य बन सकते हैं लेकिन, वे नागरिक बनें, इसके लिए यह आवश्यक है कि वे विधि के अधीन स्वतंत्र प्राप्त करें, भौतिक कल्याण की व्यवस्था करें, धन के वितरण की उच्च विपणनताओं को समाप्त करें और सार्वजनिक शिक्षा की एक ऐसी व्यवस्था चारू करें जिसके द्वारा “बच्चे अपने व्यक्तित्व को समाज के सन्दर्भ में समझने के आदी हो जाए”। रूसों सोशलिस्ट कन्ट्रेक्ट का आरम्भ निम्नलिखित विरोधाभासपूर्ण वाक्य से किया था। इन वाक्यों में उसके राजनीतिक दर्शन की सामान्य समस्या का निरूपण कर दिया गया था। ‘वि अकल्पनीय बला के द्वारा मनुष्यों, को अधीन बना कर स्वतंत्र बनाने का साधन हस्तागत कर लिया गया है।’<sup>3</sup>

### सामान्य इच्छा (General Will)

सातान कन्ट्रेक्ट १७६२ में प्रकाशित हुआ था। रूसों के विवरण के अनुसार यह वही अधिक बड़ी पुस्तक का एक भाग था। रूसों ने इस बड़ी पुस्तक को केवल राजनीति बनाई

1 Vaughan Vol I, pp 241f, Eng trans by G D H Cole, p 253

2 Vaughan, Vol I, p 251, Eng trans by G D H Cole, p 263

3. Ibid, Vol I, p 245, Eng trans by G. D H Cole, p 256.

की और वह उसे पूरा नहीं कर सका था। इस बड़ी पुस्तक की योजना अज्ञात है, लेकिन उसने सोशल कन्ट्रैक्ट में विषय-वस्तु का जिस ढंग से निरूपण किया है, उसके अनुसार उसने सब से पहले सामान्य इच्छा के सम्बन्ध में अपने सिद्धान्त का सूक्ष्मता से विवरण दिया था और इसके बाद इतिहास तथा राजनीति के बारे में अपने विचार प्रकट किए थे। इस पुस्तक के बाद के भाग पर मोटेस्क्यू की छाप है। रूसो की कोमिका के सविधान विषयक योजना तथा *Considerations sur le gouvernement de Pologne* पुस्तकों पर भी मोटेस्क्यू का प्रभाव है। सोशल कन्ट्रैक्ट का सैद्धान्तिक भाग बहुत अधिक भावपरक है। जब रूसो सामयिक प्रश्नों पर लिखता है, तब साधारणतः यह समझ में नहीं आता कि सिद्धान्त का सुझावों से और सुझावों का सिद्धान्त में क्या सम्बन्ध है। इसलिए, यह आसानी से कहा जा सकता है कि यदि रूसो ने जो पुस्तक को लिखने की योजना त्याग दी, तो इससे कुछ नुबसान नहीं हुआ। रूसो के चिंतन में सब से महत्वपूर्ण बातें दो थीं—सामान्य इच्छा का सिद्धान्त और प्राकृतिक अधिकारों की आलोचना। सिद्धान्त का व्यावहारिक प्रयोग क्या हो सकता है, रूसो को न तो इनकी कोई जानकारी थी और न उसमें शंका थी ही थी कि वह इसका पता लगाने की कोशिश करता। रूसो का विश्वास था कि नगर-राज्य जैसा एक छोटा सा समुदाय सामान्य इच्छा का सर्वश्रेष्ठ उदाहरण है। अपने इस विश्वास के कारण वह सामयिक मामलों पर उचित ढंग से विचार नहीं कर सका।

रूसो ने सोशल कन्ट्रैक्ट में सामान्य इच्छा के सिद्धान्त का जिस ढंग से विकास किया है, उसमें अनेक अन्तर्विरोध हैं। इसका कारण कुछ तो यह है कि रूसो के अपने विचार अस्पष्ट थे और कुछ यह है कि उसे एक अलभारशास्त्री का भाति अन्तर्विरोध अच्छे लगते थे। रूसो ने प्राकृतिक मानव की जिस ढंग से आलोचना की थी, उसका ध्यान में रखते हुए, उसे सविदा का विचार बिल्कुल छोड़ देना चाहिए था, निरर्थक और धमका मान कर। सम्भवतः, उसने इस शब्द को इसकी लोचप्रियता के कारण कायम रखा था। उसके विवेचन में कोई असंगति न रहे, इसके लिए उसने प्राकृतिक अवस्था की वह आलोचना हटा दी जो दिदरो के खिलाफ लिखी थी। वह इस जटिलता से ही मन्तुष्ट नहीं हुआ। पहले तो उसने सविदा की चर्चा की और फिर उसके किसी स्पष्ट अर्थ का निरूपण किए बिना ही विषयान्तर कर दिया। सर्वप्रथम, उसके सविदा का शासन के अधिकारों और शक्तियों से कोई सम्बन्ध नहीं है। शासन जनता का एजेंट मात्र है और इसलिए उसके पास कोई स्वतन्त्र शक्ति नहीं है। परन्तु वह किसी सविदा के अधीन नहीं रह सकता। दूसरे, जिस बाल्पनिक कृत्य के द्वारा समाज की स्थापना होती है, वह किसी भी हालत में सविदा नहीं है। इसका कारण यह है कि व्यक्ति के अधिकारों और स्वतन्त्रताओं का समाज से पृथक् कोई महत्त्व नहीं है। रूसो का सम्पूर्ण तर्क इस तथ्य पर आधारित था कि नागरिकों का समुदाय अनुपम होता है और वह नागरिकों का सम्मामयिक होता है। तदर्थ न तो उसका निर्माण करते हैं और न उनके पास उसके विरोध में कोई अधिकार होते हैं। वह एक "समुच्चय" नहीं, प्रत्युत एक सच है। उसका

ए व नैतिक और सामूहिक व्यक्तित्व हाता है। इस प्रकार के विचार को व्यक्त करने के लिए सविदा शब्द बना भ्रामक था।

"सामाजिक व्यवस्था एक पवित्र व्यवस्था है जो अन्य समस्त व्यवस्थाओं का आधार है।"<sup>1</sup>

"मनस्वा एक इस प्रकार के तथ्य को प्राप्त करने की है जो सम्पूर्ण सामूहिक दर्शन के साथ मिल कर प्रत्येक व्यक्ति तथा उसके हितों को रक्षा करे और जिसमें वही प्रत्येक व्यक्ति अपने को सब के साथ मिला दे, वही वह पहले की तरह स्वतंत्र नही बना रहे।"

"हम में से प्रत्येक व्यक्ति अपनी समस्त शक्ति को सामान्य इच्छा के निर्देशन में व्यक्त करता है और हम अपनी सामूहिक क्षमता में प्रत्येक सदस्य को सम्पूर्ण रूप से अविनाश्य भाग के रूप में प्राप्त करने हैं।"<sup>2</sup>

रूसो के चिन्तन का एक अन्तर्दृष्ट यह है कि वह यह प्रमाणित करने को बर्बर बनाने नहीं छोड़ता कि व्यक्ति समाज के सदस्य बन जाने पर एकाकी रहने की अपेक्षा अधिक लाभ में रहते हैं। सोशल कन्ट्रैक्ट के प्रसिद्ध आरम्भिक वाक्य का यही अर्थ है इसमें रूसो ने यह सिद्ध करने को चेष्टा की कि समाज के दण्डन को "जिवित" कि प्रकार ठहराया जा सकता है। प्रश्न को इस प्रकार उठाने से यह मालूम पड़ता था कि वह हालांकि अपवाद एन्वेस्टिगन की भांति यह सिद्ध करना चाहता था कि समाज के सदस्य होना अच्छा सोच है। यदि प्राकृतिक अवस्था एक बलना की और वे सम्पूर्ण मूल्य जिनके आधार पर यह सोचा होगा, समाज में पुष्कट कोई अर्थ नहीं रखते, वास्तव में रूसो का ऐसा करने का कोई विचार नहीं था। इसी प्रकार, "मनुष्य सर्व दण्डनों में श्रेष्ठ हुआ है," इस वाक्य का यह अन्विष्ट होना था कि समाज एक है जिसके लिए व्यक्तियों को मुआवजा देने की जरूरत है। इसके विपरीत रूसो यह कहते जा रहा था कि मनुष्य केवल समुदाय का सदस्य होने पर ही मनुष्य बनता है। निरृष्ट समुदाय अपने सदस्यों के ऊपर दण्डन आरोपित कर सकता है। लेकिन तब की दृष्टि में रूसो यह मानने के लिए बाध्य था कि यह ऐसा इसलिए करता है क्योंकि वह निरृष्ट है, इसलिए नहीं कि वह समुदाय है। समुदायों के अस्तित्व की साधकता बन है, रूसो इस प्रश्न को बिल्कुल मूर्खतापूर्ण मानता है। यह प्रश्न कि एक समुदाय दूसरे समुदाय से किस प्रकार बेहतर हो जाता है, निरिच्छित रूप से ठीक है। इस प्रश्न के अन्तर्गत विभिन्न समुदायों की तुलना हो सकती है कि वे सामाजिक और व्यक्तिगत हितों की वृद्धि तक रक्षा करते हैं, इसमें समाज और उनके अस्तित्व की तुलना नहीं होगी। पुनः, व्यक्ति एक समुदाय में दूसरे समुदाय की अपेक्षा ज्यादा अच्छे ढंग से रह सकता है। लेकिन, यह प्रश्न कि वह समुदाय की अनुपस्थिति में ज्यादा अच्छा रहेगा या ज्यादा बुरा, बिल्कुल निरर्थक है। रूसो के शब्दों में समाज ने महत्त्व के स्थान पर न्याय का

1. *Social Contract*, 1, 1

2. *Ibid* 1, VI

प्रतिष्ठित विद्या और मनुष्य के कार्यों को एक ऐसी नैतिकता प्रदान की जो उनके पास पहले नहीं थी। समाज ने मनुष्य को "मूर्ख और कल्याणहीन प्राणी बनाने के स्थान पर उसे एक बुद्धिमान प्राणी और मनुष्य बना दिया।" समाज को छोड़ कर मूर्खों का कोई ऐसा पैमाना नहीं होता जिनके आधार पर हम अच्छाई बुराई को परख सकें।

इसलिए, सामान्य इच्छा समुदाय के एक अनुपम तथ्य को प्रकट करती है। यह तथ्य यह है कि उसका एक सामूहिक हित होता है जो उसके सदस्यों के व्यक्तिगत हितों से अलग नहीं होता। एक दृष्टि ने समुदाय खुद अपना जीवन जीता है, अपनी नियति को सिद्ध करता है और अपनी गति का प्राप्त करता है। एक मरण व्यक्तित्व की भाँति उसकी भी अपनी इच्छा होती है या 'सामान्य इच्छा' (general will) या फ्रेंच में *Volonte generale* होती है। यह वही विचार है जिसे रूसो ने राजनीतिक अर्थ-व्यवस्था विषयक अपने लेख में विकसित किया था।

"यदि राज्य एक नैतिक प्राणी है जिनका जीवन उसके सदस्यों के साथ मिल जुल कर चलता है और यदि राज्य का मन से अधिक चिन्ता अपनी रक्षा की चिन्ता है, तो उसने पास सार्वभौम और विस्मयकारी शक्ति होने चाहिए जिसमें कि वह प्रत्येक भाग को इस तरह से धला सके कि वह सम्पूर्ण के लिए मन से अधिक लाभजनक हो।"<sup>१</sup>

स्वतन्त्रता, समानता और सम्पत्ति जैसे व्यक्तिगतों के अधिकार जिन्हें प्राकृतिक विधि ने मनुष्यों का प्रदान किया था, वास्तव में नागरिकों के अधिकार हैं। रूसो के अनुसार मनुष्य "सिद्ध और वैधिव अधिकार के द्वारा" समान बनते हैं इसलिए नहीं जैसा कि हॉब्स ने कहा था कि उनकी भौतिक शक्ति प्रायः समान होती है।

"प्रत्येक व्यक्ति का अपनी सम्पदा के ऊपर जो अधिकार होना है वह उस अधिकार के बराबर अधिकार होता है जो समुदाय का मन के ऊपर रहता है।"<sup>२</sup>

समुदाय में मनुष्य का मन में पहले नागरिक स्वातन्त्रता प्राप्त होती चाहिए। यह नागरिक स्वतन्त्रता केवल नैतिक अधिकार है। यह केवल 'प्राकृतिक स्वतन्त्रता' नहीं है। प्राकृतिक स्वतन्त्रता केवल मरणापी पशु का ही प्राप्त हो सकती है।

### स्वतन्त्रता का विरोधाभास

### (The Paradox of Freedom)

अब तब का विवेचन बिल्कुल नहीं है। रूसो के समय में प्राकृतिक अवस्था के बारे में जो बाल्यात्मक चिन्तन चल रहा था वह उसका अच्छा-भासा नकार है। लेकिन,

1 *Social Contract*, II, VI

2 *Ibid* 1. IX

रूसो के विवेचन के सन्दर्भ में मनुष्य को समाज में क्या अधिकार प्राप्त होते हैं, या बात बिस्त्रुल स्पष्ट नहीं होती। इस प्रश्न को लेकर रूसो ने कभी-कभी एक-दूसरे ही परस्पर-विरोधी विचार प्रकट किए हैं। उदाहरण के लिए

“सामाजिक समझौता राजनीतिक नमाज को अपने समस्त सदस्यों के ऊपर निरपेक्ष शक्ति प्रदान करता है।

मैं स्वीकार करता हूँ कि सामाजिक समझौते के द्वारा प्रत्येक व्यक्ति अपने अधिकारों, हितों और स्वतन्त्रता का केवल इतना भाग ही छोड़ता है जिस पर नियंत्रण रखना समाज के लिए महत्वपूर्ण होता है। लेकिन, यह भी मान लेना चाहिए कि समाज महत्वपूर्ण है, इसका एकमात्र निर्णायक प्रभु है।

लेकिन प्रभु अपनी मरजी से प्रजाजनो के ऊपर ऐसे बन्धन लागू नहीं कर सकता जो समुदाय के लिए व्यर्थ हो।

इससे हम यह सभ्यता कहते हैं कि प्रभुशक्ति जो निरंकुश, पवित्र और अनुल्लंघनीय होती है, सामान्य रुझानों की सीमाओं का उल्लंघन न करती है और न कर सकती है, और प्रत्येक व्यक्ति अपनी इच्छानुसार ऐसे हितों और स्वतन्त्रताओं को छोड़ सकता है जो रुझानों को प्रदान करती हैं।”

सचार्ड यह है कि रूसो सामान्य इच्छा के अपने सिद्धान्त तथा अविच्छेद्य व्यक्तिगत अधिकारों के सिद्धान्त के बीच जिसे उमने दिखावे के लिए त्याग दिया था, झूले झूलता रहा। यह तथ्य कि किमी भी तरह के अधिकारों के लिए सामाजिक स्वीकृति की जरूरत होती है और इन अधिकारों की रक्षा एक समान हित के सन्दर्भ में ही की जा सकती है, इस बारे में कोई बात नहीं बताता कि मुख्यवस्थित समुदाय अपने सदस्यों को क्या व्यक्तिगत अधिकार प्रदान करेगा। रूसो का विश्वास था कि समाज के बल्बाम के लिए भी व्यक्तिगत रुचि और बर्तन की स्वतन्त्रता आवश्यक होती है। जहाँ वहाँ ऐसा सवाल उठता है, रूसो उसे व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के ऊपर प्रतिबन्ध मान लेता है। यदि स्वतन्त्रता को सामान्य हित के लिए आवश्यक चीज माना जाता है, तो तर्क की दृष्टि से वह ऐसी चीज नहीं है। दूसरी ओर, रूसो यह भी तर्क कर सकता था कि चूंकि सामान्य हित के विरोध में कोई अविच्छेद्य अधिकार नहीं होने, अतः कोई व्यक्तिगत अधिकार भी नहीं होते। यह भी तर्क का भ्रम था। हाँ, उस समय की बात दूसरी है जब यह युक्ति दी जाती कि समस्त स्वतन्त्रता सामाजिक हित के प्रतिकूल है। सचार्ड यह है कि सामान्य इच्छा बड़ी भावपरक है। उसमें केवल यह कहा गया है कि समस्त स्वतन्त्रता सामाजिक हित के प्रतिकूल होती है। उसमें यह नहीं बनाया गया है कि समाज के अन्दर व्यक्तियों को अपने कार्य-व्यापार में कहा तक स्वतन्त्र छोड़ा जा सकता है फिर भी रूसो का सिद्धान्त प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त के विरोध में काफी हद तक

ठीक था। इसका कारण यह है कि प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त में सामाजिक बलवाण को विलुप्त ही अच्छा छोड़ दिया गया था।

इसके तर्कों के इस विभ्रम ने एक विरोधामास को और जन्म दिया था। यह विरोधामास जो बड़ा महत्वपूर्ण और उत्तेजक है, स्वतन्त्रता का विरोधामास है। उसने यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया कि समाज में ऐसी स्थिति भी हो सकती है जबकि 'मनुष्य स्वयं अपनी आज्ञा का ही पालन करे। यह बोझ वास्तव में अहंवादी सिद्धान्तों का था। लेकिन उसने इसे व्यर्थ ही अपने ऊपर ले लिया। उसने बताया कि समाज में वास्तव में कभी बलप्रयोग नहीं होता। जिस चीज को बल प्रयोग समझा जाता है, वह वास्तव में बल-प्रयोग नहीं होती। यह कितना निवृष्ट विरोधामास है? स्वयं अपना भी अपने दण्ड की ही वामना करता है।

'सामाजिक सविदा केवल शून्यमात्र न रह जाए, इसके लिए यह प्रतिज्ञा आवश्यक है कि 'आ व्यक्ति सामान्य इच्छा को मानने में इनकार करता है, उसे सम्पूर्ण समुदाय द्वारा सामान्य इच्छा को स्वीकार करने के लिए बाध्य कर दिया जाएगा। इसका अतिशय यह है कि वह स्वतन्त्र होने के लिए बाध्य कर दिया जाएगा। इसकी वजह से ही नागरिक व्यवस्था का रूप धारण करती है। इसके बिना वे 'मूर्खतापूर्ण, अत्याचारी और दुःखयोगों से परिपूर्ण होंगी।''

दूसरे शब्दों में बल-प्रयोग वास्तव में बल-प्रयोग नहीं है क्योंकि जब कोई व्यक्ति व्यक्तिगत रूप से उस चीज में मिश्र कोई चीज चाहता है जो सामाजिक व्यवस्था उसे दे सकती है तब वह केवल लामी होता है और इस चीज को ठीक से नहीं जानता कि उसका अपना वास्तविक हित अथवा इच्छा क्या है।

इस तरह का तर्क, शब्दों के चिंतन में और उसने वाद हीमेल के चिंतन में अस्पष्टताओं के निरूपण का एक सयानक परीक्षण था। यार्लैंड के शब्दों में स्वतन्त्रता एक सम्मानजनक शब्द बन गया था और वह एक ऐसे मातृ के लिए प्रयुक्त होने लगा था जिसमें नाम पर स्वयं स्वतन्त्रता पर ही आरोप किए जा सकते थे। यह बताया विलुक्त ठीक था कि कुछ स्वतन्त्रताएँ ठीक नहीं हैं, एक दिशा को स्वतन्त्रता दूसरी दिशा की स्वतन्त्रता का लोप कर सकती है अथवा कुछ ऐसे अन्य राजनीतिक मूल्य भी हैं जो कुछ परिस्थितियों में स्वतन्त्रता से बड़ी अधिक सम्मानजनक हैं। भाषा के चमत्कार से यह प्रकट करना कि स्वतन्त्रता को सीमित करना वास्तव में उसको विकसित करता है, और बलप्रयोग वास्तव में बल प्रयोग नहीं है राजनीति की भाषा को और भी अतिष्ठ बनाता था। लेकिन, यही इसका निवृष्टतम रूप नहीं था। इसका अर्थ यह था कि यह व्यक्ति जिसके नैतिक विश्वास समाज के सामान्य नैतिक विश्वासों के प्रतिबल होते हैं, लामी होता है और उसका दमन किया जाना चाहिए। सम्भवतः यह सामान्य इच्छा के भावपरक सिद्धान्त का उचित निष्कर्ष नहीं था क्योंकि वास्तव में अन्तरात्मा

की स्वतन्त्रता एवं व्यक्तिगत हित नहीं प्रत्युत् सामाजिक हित है। लेकिन, श्लोक दुः परिस्थिति में सामान्य इच्छा को दान्यविक्रम मन के किसी न किसी भाग के साथ समझ कराना पड़ता है और नैतिक सत्त्वावाद का सामान्य अनिश्चय यह होता है कि नैतिकता को उन मानकों के साथ समीचीन कर दिया जाना है जो सामान्य रूप से स्वीकृत होते हैं। किसी व्यक्ति को स्वतन्त्र होने के लिए विवश करना उसे जनता अथवा उसके सत्त्वक दल का भाग्य मूढ़ कर आजाकारी बनाना है। जब रोबेस्पीयर ने यह कहा कि "हमारी इच्छा सामान्य इच्छा है," तब उसने यही किया था।

"वे कहते हैं कि आतंकवाद निरंकुश शासन का साधन है। तब क्या हमारा शासन निरंकुश शासन है? हाँ यह उमी प्रकाश है जैसे कि वह तलवार का स्वतन्त्रता के धार के हाथ में चमकती है उस तलवार के समान है जिससे अत्याचारी शासन के चमके सज्जित हैं।" 1 शान्ति का शासन अत्याचारी शासन के विरोध में स्वतन्त्रता की निरंकुशता है।"

रूसो ने यह बार बार कहा है कि सामान्य इच्छा सदैव सही होती है। यह सही है क्योंकि सामान्य इच्छा स्वयं सामाजिक हित को व्यक्त करती है जो मूढ़ नैतिकता का मानक है। जो चीज सही नहीं है, वह सामान्य इच्छा नहीं है। लेकिन, सामान्य इच्छा की अनेक व्याख्याएँ हैं और ये व्याख्याएँ कभी कभी एक दूसरे की विरोधी होती हैं। सामान्य इच्छा के इस निरपेक्ष अधिकार का इन विरोधी व्याख्याओं से क्या सम्बन्ध है? इस बात का निर्णय करने का कौन अधिकार है कि क्या चीज सही है? रूसो ने इन प्रश्नों का उत्तर देने में अनेक अन्तर्विरोधों और भ्रान्तियों को जन्म दिया। कभी उसने कहा कि सामान्य इच्छा केवल सामान्य व्यक्तिगत अथवा बायों का ही विवेचन करती है, किन्तु विशिष्ट व्यक्तिगत अथवा बायों का नहीं। इस दृष्टि से सामान्य इच्छा का प्रयोग व्यक्तिगत निर्णय के ऊपर निर्भर है। लेकिन, यह सिद्धान्त इस सिद्धान्त के विरुद्ध जाता था कि सामान्य इच्छा व्यक्तिगत निर्णय के क्षेत्र को निर्धारित करती है। कभी-कभी उसने सामान्य इच्छा को बहुमत के निर्णय के समानार्थक बनाया। लेकिन, इसका यह अर्थ होगा कि बहुमत सदैव सही होता है, तथापि, हमें इस बात को नहीं मानना था। कभी-कभी वह कहता था कि सामान्य इच्छा मतभेदों को आपस में मिला कर रद्द कर देनी थी और इस प्रकार स्वयं प्रतिष्ठित हो जाती थी। इस मत को अस्वीकार नहीं किया जा सकता और न इसे प्रमाणित ही किया जा सकता है। इस मत को मानने का अनिश्चय यह हो जाता है कि समुदायों में राज्यों और राष्ट्रों में अपना नया और अपनी सही निर्णय को समझने की अपूर्व क्षमता होती है। रूसो ने समुदाय की 'स्वच्छन्द पूजा' को जन्म दिया था और उसके सामाजिक दर्शन तथा व्यक्तिवाद में जिससे उसने विद्रोह किया था, मूल अन्तर था। विवेकवादी व्यक्ति के परिष्कार, वैदिक नव-

1. To the National Convention, February 5, 1794, *Montesquieu universel*, 19, plusiose I an 2, p 562

आगरण, तथा निर्णय और उद्यम की स्वतन्त्रता को अपनी मुख्य योजना का केन्द्र बनाता था। रूसो के दर्शन में रामुदाय की उपाय योगदान की तुष्टि तथा विवेचनर तत्त्वों के विनाम पर जाग दिया गया था।

रूसो के विचार से सामान्य इच्छा के सिद्धान्त ने शासन के महत्त्व का बहुत कम कर दिया था। प्रमुसता पर सामूहिक रूप से केन्द्र जनता का अधिकार है। शासन केवल एक अभिकर्ता है और उसके पास प्रत्यापित शक्तियाँ हैं। जनता अपनी इच्छा अनुसार इन शक्तियों को वापस ले सकती है अथवा इनमें संशोधन कर सकती है। लॉक के सविदा सिद्धान्त ने शासन का कुछ निहित अधिकार प्रदान किए थे। रूसो के विचार से शासन के पास ऐसे कोई निहित अधिकार नहीं हैं। रूसो के सिद्धान्त ने शासन को केवल एक समिति का स्तर दिया था। रूसा का मत था कि चूंकि प्रमुसता का प्रतिनिधित्व नहीं किया जा सकता, अतः कोई भी शासन प्रणाली क्या न हो, वह प्रतिनिधिक नहीं हो सकती। एकमात्र स्वतंत्र शासन प्रत्यक्ष लोकतंत्र है जिसके अन्तर्गत लोग तय-गमा में उपस्थित हो सकते हैं। इसमें कोई संदेह नहीं कि रूसो नगर राज्य का प्रशासन था। लेकिन, सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति एक ही प्रकार तक क्यों सीमित रह, यह बात स्पष्ट नहीं है। रूसा का निर्दिष्ट रूप में यह विश्वास था कि लोक-प्रमुसता के सिद्धान्त ने कार्यपालिका की शक्ति को कम कर दिया है, लेकिन यह केवल एक भ्रम था। यद्यपि, जनता के पास सम्पूर्ण शक्ति और सम्पूर्ण निरि अधिकार तथा ज्ञान निहित है लेकिन सामूहिक शक्ति इसे न व्यक्त कर सकती है और न वापसी करती है। ज्या-ज्यो रामुदाय को अधिक गौरव दिया जाता है, त्यो त्या उससे प्रकृतियों के पास अधिक शक्ति आ जाती है। इन प्रकृतियों को चाहे प्रतिनिधि कहा जाए और चाहे नहीं। रूसो दलों और गुटों से पूरी तरह घृणा करता था। लेकिन रामुदाय की प्रमुसता के विचार से वे भी दुर्देय नहीं माने, शक्ति और मजबूत बातें हैं। एक मुनिवर्तिन अल्पसंख्यक वर्गों ने जिसके नेता अपनी प्रेरणा के प्रति आश्चर्य होते हैं और जिसमें सदस्य अपने रक्त से माचने हैं अपने आपका सामान्य इच्छा का पूर्ण अभिवरण प्रमाणित किया है।

रूसो और राष्ट्रवाद

(Rousseau and Nationalism)

रूसो का राजनीति-दर्शन बनना जस्पष्ट था कि वह किसी विशेष दिशा की ओर संचित नहीं करता। नाकि वे युग में सम्मिलित राजनीतिधरी और जैव-विन्या उससे प्रति सब से अधिक श्रेणी थे। गिद्यक का मत है कि रूसो ने लोक-प्रमुसता के सिद्धान्त और शासन में कोई निहित अधिकार न माना न सिद्धान्त न एक प्रकार की "स्थायी शक्ति के सिद्धान्त" की स्थापना की थी। यह सिद्धान्त एक उप-लोक-तन्त्रात्मक दल के लिए बहुत उपयुक्त था। पुन, सामान्य इच्छा की सकल्पना में किसी कोई बात न थी जिससे कि



उसमें सम्पूर्ण जनता का योगदान आवश्यक होता अथवा जो केवल एक लोक-सभा ने ही व्यक्त हो सकती। रूसो का लोकतन्त्रात्मक नगर-राज्य के प्रति उत्साह एक प्रकार की असंगति था। सम्भवतः एक छोटा सा समुदाय, जिसकी अर्थ-व्यवस्था मुख्य रूप से ग्रामीण होती और जिसका इसी प्रकार के अन्य समुदायों के साथ छोटा-सा शिपिल रूप बन जाता, रूसो के आदर्शों का सबसे अच्छी तरह से प्रतिनिधित्व करता। तथापि, इस प्रकार के विचारों का यूरोप में तो कोई महत्त्व था ही नहीं, अमेरिका में भी बहुत मामूली महत्त्व था। यद्यपि रूसो का यह विश्वास था कि किसी बड़े राज्य में नागरिकता असम्भव है, तथापि यह आवश्यक था कि उसके द्वारा जाग्रत भावना राष्ट्रीय देश-भक्ति को प्रोत्साहन दे। उदाहरण के लिए उमने पोलैण्ड विषयक अपने निबन्ध में विकेन्द्रीकरण की नीति का परामर्श दिया है, तथापि उसका मत है कि वास्तविक कार्य पोलैण्ड में राष्ट्रवाद के भाव को उभार कर ही सम्भव है। दूसरी ओर, उसने बौद्धिक जागरण के मानववादी और मार्क्सवादी आदर्शों को नैतिक सिद्धान्तों का अभाव माना है।

“आज फ्रेंच, जर्मन, स्पेनी अथवा अंग्रेज नहीं हैं। आज केवल यूरोपीय लोग हैं। जहाँ कहीं चुराने के लिए धन और लुभाने के लिए औरत हो, वही उन्हें चमकाने मिलता है।”<sup>1</sup>

इस विचारधारा का परिणाम यह हुआ कि रूसो ने नगर-राज्य की नागरिकता के आदर्शों को आधुनिक राष्ट्रीय राज्य के ऊपर, जो उससे बिल्कुल भिन्न सामाजिक और राजनीतिक इकाई है, लागू किया। फलतः, रूसो के दर्शन में राज्य में राष्ट्रीय सम्यक्त के समस्त मूल्यों का समावेश हो जाता है, प्रायः उसी प्रकार जैसे कि यूनानी नगर-राज्य में यूनानी जीवन के समस्त पक्ष आ जाते थे। तथापि, यूनानी नगर-राज्य का क्षेत्र जितना व्यापक था, आज के नगर-राज्य का क्षेत्र उतना व्यापक तो नहीं है। इस प्रकार यद्यपि रूसो स्वयं तो राष्ट्रवादी नहीं था, तथापि उसने नागरिकता के प्राचीन आदर्शों को कुछ इस रूप में उपस्थित किया जिससे कि राष्ट्रवाद के विकास में मदद मिली।

तथापि, राष्ट्रवाद कोई ऐसी शक्ति न था जो एक ही दिशा में अथवा एक ही उद्देश्य के साथ आगे बढ़ता। इसका एक अर्थ लोकतन्त्र तथा मनुष्य के अधिकार हो सकता था। जाति के युग में सामान्य रूप से यही हुआ था। इसका एक अर्थ यह भी हो सकता था कि जमींदार वर्ग तथा नए सम्पत्तिशाली मध्यवर्गीय कुर्जनों के बीच समझौता हो जाता। वह सामन्ती सत्त्वाओं के अवरोधों को समाप्त कर सकता था और उनके स्थान पर ऐसी नयी सत्त्वाओं को खड़ा कर सकता था जो परम्परागत निष्ठाओं तथा वर्गों की अधीनता पर उसी भाँति आधारित हो। फ्रांस और इंग्लैण्ड में राजनीतिक एकरता थी। इसके विपरीत जर्मनी में राजनीतिक एकता नहीं थी। वहाँ राष्ट्रीय शासन

और जर्मन सभ्यता की एकता का प्रश्न सब से महत्वपूर्ण था। इस स्थिति में इंग्लैण्ड और फ्रांस का राष्ट्रवाद जर्मनी के राष्ट्रवाद से बिल्कुल भिन्न होता। रूसो ने सरल मनुष्य की नैतिक भावनाओं का गुणगान किया है। वाट के नीतिशास्त्र में उसकी तात्कालिक प्रतिध्वनि प्राप्त होती है। रूसो के दर्शन का वास्तविक महत्त्व—सामुदायिक इच्छा और समान जीवन में योगदान के बारे में उसका आग्रह—जर्मन दर्शन में विशेषकर हीगेल के आदर्शवाद में प्रकट हुआ। तथापि, रूसो के समुदायवाद ने प्रथा, परम्परा और राष्ट्रीय सभ्यता की सच्ची विरासत का पुनर्मुल्यांकन किया। इस पुनर्मुल्यांकन के बिना सामान्य इच्छा केवल धूम्र मात्र रहती। इससे दार्शनिक मूल्यों में आमूल क्रांति कर दी। इसकाटीज के समय से समान सहमति द्वारा प्रथा और विवेक का एक दूसरे के विरोध में प्रतिष्ठित किया जाता था। विवेक का मुख्य कार्य यह था कि वह मनुष्य का सत्ता और परम्परा के बन्धन से मुक्त कर दे जिससे कि वह स्वतन्त्रतापूर्वक प्रकृति के आलोक का अनुसरण कर सके। प्राकृतिक विधि की सम्पूर्ण गौरवशाली व्यवस्था का यही अर्थ था। रूसो की भाव-श्रवणता ने इसको बड़ी बुद्धिमानी से अलग हटा दिया। हीगेल ने आदर्शवाद ने विवेक और परम्परा को एक इकाई के रूप में प्रथित करने का प्रयास किया था। यह इकाई थी एक राष्ट्रीय अन्तरात्मा अथवा चेतना की विकासशील सभ्यता। वास्तव में विवेक को प्रथा, परम्परा और सत्ता की सेवा करनी थी और इसके अनुसार ही स्थिरता राष्ट्रीय एकता तथा विकास की निरन्तरता के मूल्य पर जोर देना था।

हीगेल के दर्शन ने सामान्य इच्छा का राष्ट्र की अन्तरात्मा के रूप में ग्रहण किया था। राष्ट्र की अन्तरात्मा निरन्तर विकास करती है और राष्ट्रीय सभ्यता के रूप में व्यक्त होती है। अपनी ऐतिहासिक रचना के दौरान वह अपनी सभ्यताओं का निर्माण करती है। रूसो ने सामान्य इच्छा के सिद्धान्त को बड़े असम्बद्ध रूप में तो व्यक्त किया ही है, उसका एक अन्य दोष यह है कि वह बहुत ही सूक्ष्म है। वह समुदाय का एक रूप अथवा विचारमात्र था जिस प्रकार कि वाट का निरपेक्ष आदेश अथवा कैटेगोरिकल इम्पेरैटिव नैतिक इच्छा का एक रूपमान था। यह केवल एक ऐतिहासिक सयोग ही था कि इस विचार का राष्ट्र की सदस्यता से सम्बन्ध स्थापित हो गया और उसने राष्ट्रीय नागरिकता का गौरवगान किया। इसी फ्रांस के राष्ट्रीय जीवन से बिल्कुल दूर था, वह अपने को किसी सामाजिक उद्देश्य के साथ न जोड़ सका, और जिस समय उसने लिखा था, उस समय फ्रांस की राजनीतिक अवस्था भी बड़ी डावाडोल थी। इन सब बातों के कारण रूसो सामान्य इच्छा के सिद्धान्त को कोई व्यावहारिक रूप नहीं दे सका। इस आवश्यकता को एडमंड बर्क ने पूरा किया। बर्क के लिए संविधान की रूढ़ियाँ, अंग्रेजों के परम्परागत अधिकार और बर्तव्य, एक ऐसी सजीव राष्ट्रीय सभ्यता जो पीढ़ी-दर-पीढ़ी विकास करती है, केवल कल्पना की चीजें नहीं थी, बल्कि वास्तविक चीजें थी। इन चीजों में कट्टर देश भक्ति की गरिमा और नैतिक भावना की महिमा निहित थी। बर्क को उसकी वृद्धावस्था में फ्रांसीसी क्रांति की विभीषिका ने जीवनव्यापी आदर्श

को छोड़ने के लिए और अपने दर्शन या जिस पर उसने जीवनभर आचरण किया था, सामान्य विवेचन करने के लिए बाध्य कर दिया था। इसका परिणाम रूसो का विरोध भी था और उसका पूरक तत्त्व भी। वर्क के चिन्तन में इंग्लैण्ड का सामूहिक जीवन एक सविवेक वास्तविकता बन गया। वर्क ने सामान्य इच्छा को जैकोबिनो के अत्याचार बन्धन से मुक्त किया और उसे रुडियादी राष्ट्रवाद में एकात्मक बनाना दिया।

अठारहवीं शताब्दी दार्शनिक विवेकवाद और प्राकृतिक विधि की व्यवस्था—यह व्यवस्था दार्शनिक विवेकवाद की सब से प्रष्ट नृष्टि थी—के अन्तर्गत पत्र की शताब्दी है। रूसो ने इसको अस्वीकार किया, इसका बहुत कुछ कारण उसकी अनीमावना ही थी। उसने न तो इतनी बौद्धिक पत्र थी और न इतना धैर्य ही या कि वह दार्शनिक विवेकवाद अपना प्राकृतिक विधि की व्यवस्था को जम कर आलोचना कर पाता। यह आलोचना डेविट ह्यूम के चिन्तन में पहले से ही विद्यमान थी। लॉक के बाद से अनुभवपरक दर्शन और सामाजिक अध्ययन के अनुभवपरक व्यवहार ने प्राकृतिक विधि की व्यवस्था में अनेक असंगत विचारों को समाविष्ट कर दिया था। सम्भवतः यह कहना ज्यादा सही होगा कि खुद प्राकृतिक विधि की व्यवस्था में विवेक के नाम पर ऐसे अनेक तत्त्व आ गए थे जिनकी ठीक से छानबीन करनी जरूरी थी और जो सामाजिक अध्ययन की प्रगति के साथ-साथ असंगत होते गए। पुरानी व्यवस्था ने सम्बन्ध विच्छेद का मुख्य श्रेय ह्यूम की विग्लेपमानता प्रविना की है। ह्यूम ने विवेक के ऊपर कुछ प्रतिषेधात्मक सीमाएं आरोपित की थीं। उनका यह प्रयत्न रूसो द्वारा प्रतिपादित नैतिक भाव तथा वर्क द्वारा प्रतिपादित राष्ट्रीय परम्परा के मूल्य की तर्कसंगत पूर्ण शर्तें थीं।

## Selected Bibliography

*Rousseau and Romanticism.* By Irving Babbitt. Boston, 1910

*The Philosophical Theory of the State.* By Bernard Bosanquet  
London, 1899. Chs. IV-V.

*La Politique Comparee de Montesquieu, Rousseau, et Voltaire* By  
Emile Faguet Paris, 1902.

*Jean Jacques Rousseau Discours sur les Sciences et les arts*  
Ed. by G. R. Havens. New York, 1946. Introduction

*The Social and Political Ideas of Some Great French Thinkers  
of the Age of Reason,* Ed F. J. C Hearnshaw. London, 1930. Ch. VII.

*Jean Jacques Rousseau, Moraliste.* By Charles W. Hendel, 2  
Vols London, 1934

*Du Contrat social precede d'un essai la politique de Rousseau,*  
By Bertrand de Jouvenal Geneva 1947.

*The Idea of Nationalism* By Hans Kohn New York, 1944

5

*Rousseau* By John Morley Second edition 2 Vols London

1883

*Rousseau and Burke* By Annie M Osborn New York 1910

*La Pensee de Jean Jacques Rousseau* By Albert Schinz Paris

1920

*The Political Writings of Jean Jacques Rousseau* Ed O E

Vaughan 2 Vols Cambridge 1915 Introduction

*The Political Tradition of the West* By F M Watkins Cam

bridge Mass 1948 Ch 4

*The Meaning of Rousseau.* By Ernest H Wright Oxford, 1929

Ch III



## रूढ़ि तथा परम्परा : ह्यूम तथा बर्क

(Convention and Tradition : Hume and Burke)

रूसो के दार्शनिकों ने प्राकृतिक विधि के केवल एक मर्यादित क्षेत्र पर ही आश्रय दिया था। यह क्षेत्र था समाज का व्यक्तिगत हित का एक साधन मानने की और मानव प्रकृति को लामो की गणना करने वाली सत्ता समझने की प्रवृत्ति। रूसो ने इस प्रवृत्ति के विरोध में अपने दार्शनिकों की प्रतिष्ठा की। इस दार्शनिकों के अनुसार स्वस्थ व्यक्ति प्रबल भावनाओं का पुत्र होता है। इन भावनाओं का बौद्धिक शक्ति से कोई सम्बन्ध नहीं होता। लेकिन, फिर भी ये भावनाएँ मनुष्यों को समुदायों में बांधे रखती हैं जिसके परिणामस्वरूप समाज के कल्याण के साथ व्यक्ति का कल्याण भी होता है। उसने इस सिद्धान्त का पूरी तरह से प्रतिपादन नहीं किया था। उसने इसका केवल एक नैतिक सिद्धान्त के रूप में आख्यान किया था। यह सिद्धान्त शुद्ध प्रकृति की अन्तर्दृष्टि का परिणाम था। यूरोपीय समाज में जो स्वाधेवृत्ति दिखाई देती है और सार्वजनिक भावना का अभाव दिखाई देता है, रूसो ने इसका दोषी दार्शनिकों को और उनकी अन्वयाधुन्य आलोचना को ठहराया था। यदि रूसो अकेला होता, तो प्राकृतिक विधि की इमारत इतनी आसानी से नहीं ढह सकती थी। रूसो की अपनी आलोचना बड़ी अव्यवस्थित थी और उसका व्यावहारिक परिणाम सामान्य इच्छा जैसी अनिश्चित चीज थी। लेकिन, रूसो अकेला नहीं था। उसके विचारों का जो न तो पूरी तरह पचे हुए और न बहुत अधिक थे, और जिन्हें रूसो ने बड़ी भावना के साथ व्यक्त किया था, अपूर्व स्वागत हुआ था। इसने ज्ञात होता था कि जनता एक नए प्रकार की बौद्धिक अनील का जवाब देने के लिए पूरी तरह से तैयार थी। बौद्धिक दृष्टि से भी प्राकृतिक विधि की व्यवस्था विल्कुल अनुपयुक्त थी। वह ऐसी किसी तर्कसम्मत प्रणाली को प्रदान नहीं कर सकती थी जो उस समय के सामाजिक अव्ययनों के लिए उपयुक्त होनी। स्वतः प्रामाणिकता के विषय में उसका दावा केवल एक गर्व मात्र था। प्राकृतिक विधि का सिद्धान्त फ्रांस में जरूर जोड़ित था। वहाँ उसकी उपयोगिता यह थी कि वह पुरानी राजनीतिक और सामाजिक व्यवस्था का औचित्य सिद्ध कर सकता था।

इंग्लैण्ड में इस प्रकार का कोई स्थिर तत्त्व नहीं था। वहाँ प्राणि का समर्थन लोक के साथ समाप्त हो गया। बाद में फ्रांस की प्राणि के समय वहाँ प्राकृतिक अधिकारों

की गूज अवश्य सुनाई दी। अठारहवीं शताब्दी में इंग्लैण्ड के लेउको की मनोवृत्ति शक्ति और धर्म दोनों के विषय में निश्चित रूप से रुढ़िवादी थी। एक ऐसे देश में जहाँ चर्च और शासन अनेक बुरादियों के बावजूद राजनीतिक दृष्टि से सुदूर तत्त्वों की रक्षा करता हो, प्राकृतिक विधि की व्यवस्था की तात्कालिक उपयोगिता नहीं रही थी। पुनः, लॉक का पले छपने के प्रायः आधी शताब्दी बाद तक, इंग्लैण्ड के दर्शन में पूरी तरह अनुभववाद की प्रधानता रही थी। इसके अन्तर्गत मुख्य रूप से विचारों के इतिहास का प्रतिपादन किया गया था और बताया गया था कि ये विचार मुख्य रूप से इन्द्रिय सापेक्ष होते हैं। इसका संकेत लॉक ने भी दिया था। इंग्लैण्ड के नैतिक साहित्य में भी यही पद्धति बार्ध बरती रही थी।

निगमनात्मक नीतिशास्त्र का विचार जो स्वतः स्पष्ट नैतिक नियमों से आरम्भ होता है और जिसे लॉक ने कायम रक्खा था, शीघ्र ही पुराना पड़ गया। बेंचम के समय तक इंग्लैण्ड के उपयोगितावाद में क्रांतिकारी और सुधारात्मक प्रयोजनों का वह तत्त्व नहीं था जो हेल्वेटियस ने इस सिद्धान्त को फ्रांस में प्रदान किया था। लेविन, फिर भी वह ज्यादा स्पष्ट था क्योंकि उसने प्राकृतिक न्याय और प्राकृतिक अधिकार जैसे असंगत विचारों को दूर करने की कोशिश की थी। उन्नीसवीं शताब्दी में अर्थशास्त्र प्राकृतिक विधि का गढ़ रहा था। उसमें भी एडम स्मिथ निगमनात्मक पद्धति को अपने बाद के परम्परागत अर्थशास्त्रियों की अपेक्षा कम ही मानता था। इसका कारण सम्भवतः यह था कि बाद के अर्थशास्त्रियों पर फ्रांस के फिजियोक्रैटों का स्मिथ की अपेक्षा अधिक प्रभाव पड़ा था। यदि एडम स्मिथ अपने मित्र ह्यूम के अर्थशास्त्र विषयक निबन्धों का अधिक गहराई से अध्ययन करता तो सम्भवतः उसका अर्थशास्त्र अधिक अनुभवपरक होता।

ह्यूम विवेक, तथ्य और मूल्य

(Hume : Reason, Fact and Value)

प्राकृतिक विधि की आलोचना और क्रमिक पतन की परिणति ह्यूम की प्रिंसाइप ऑफ ह्यूमन नचर नामक ग्रन्थ में दृष्टिगन होती है। यह ग्रन्थ १७३९-४० में प्रकाशित हुआ था। जायनिक दर्शन में इस ग्रन्थ का अत्यधिक महत्त्व है। इसका महत्त्व केवल राजनीतिक दर्शन के क्षेत्र में ही नहीं है, प्रत्युत् उससे कुछ अधिक है। इसके साथ ही ह्यूम के दर्शन का सामाजिक सिद्धान्त की सभी शाखाओं पर प्रभाव पड़ा। ह्यूम के दर्शन का एक विशेष लक्षण प्रखर दार्शनिक विश्लेषण था। यदि इस विश्लेषण को स्वीकार किया जाए तो वह प्राकृतिक विधि की वैज्ञानिकता ये समस्त दावों का खंडन कर देता है। नीतिशास्त्र, धर्म और राजनीति में प्राकृतिक विधि का जिस ढंग से प्रयोग होता था, ह्यूम ने उसको भी आलोचना की। ह्यूम के विश्लेषण के सामान्य सिद्धान्तों का तो

विवेचन किया ही जाना चाहिए क्योंकि उन्होंने सामाजिक सिद्धान्त के सम्पूर्ण नीति को प्रभावित किया। हम उसी कुछ उन तपस्वीकी बारीकियों को जिनके आधार पर उसने अपने तर्कों का निर्माण किया था और जो अब पुरानी पट गई हैं, छोड़ सकते हैं।

ह्यूमन विवेक की सफलता का विद्वेग्य करने का प्रयास किया। यह एक परम्परागत रूप से प्राकृतिक विधि की व्यवस्थाओं में प्रयुक्त होता रहा था। ह्यूम का उद्देश्य यह निश्चय करना था कि इस शब्द के अन्तर्गत तीन तत्व या प्रक्रियाएँ जिनमें अर्थ निहित हैं, बिना समझे-बूझे एक दूसरे से मिल गए हैं। इस भ्रम का परिणाम यह हुआ कि कुछ प्रस्थापनाओं का प्रवृत्ति और नैतिकता के आवश्यक सत्य अथवा अपरिवर्तनयोग्य नियम कह कर वर्णित किया गया। ये प्रस्थापनाएँ ऐसी थीं जिनमें निरपेक्ष निश्चितता जैसी कोई बात नहीं थी। सर्वप्रथम, ह्यूम ने यह बताया कि इस आवश्यक और अपरिहार्य हार्थ अथवा ठीक-ठाक से विवेक निस को बड़ा या सफल है। उसने यह स्वीकार किया कि कुछ विचारों की तुलनाएँ हाथी हैं जो इस प्रकार के सत्य मामलों लाती हैं। उनका विचार था कि ये चीजें गणित के केवल कुछ मौखिक अंशों में ही पायी जाती हैं और उनकी कुछ निश्चित विशेषताएँ होती हैं। ये ऐसी चीजें हैं जिन्हें अब औपचारिक निष्कर्ष कहा जाता है और इनके अनुसार यदि किसी प्रतिज्ञा को स्वीकार कर लिया जाता है, तो फिर एक दिगोप प्रकार का निष्कर्ष निकलता है। प्रतिज्ञा की सच्चाई के बारे में कुछ जानने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि यह ममता जाता है कि यदि एक प्रस्थापना सच है, तो दूसरी प्रस्थापना भी सच होनी चाहिए। इस सम्बन्ध में ह्यूम का कहना है यद्यपि उनका यह कहना बहुत सही नहीं है कि सम्बन्ध केवल विचारों के बीच है, वास्तविक तथ्यों का कोई महत्त्व नहीं है। ह्यूम की रचि कुछ अन्य दिशाओं में थी, अर्थात् उसने इस गणितीय अथवा औपचारिक सत्य को जितना महत्त्व देना चाहिए था, उतना महत्त्व नहीं दिया। ह्यूम का उद्देश्य विवेक की सच्चाई को उन अन्य तार्किक त्रियाओं से अलग करना था, जिनके साथ वह मिल गई थी। उसका उद्देश्य यह सिद्ध करना भी था कि विवेक अथवा आवश्यक सत्य का यह ठीक-ठाक वास्तविक अर्थ है।

उपर्युक्त विवेचन का स्पष्ट निष्कर्ष यह निकलता है कि "विचारों की तुलना" तथ्य के किसी मामले को सिद्ध नहीं कर सकती और किसी दृष्ट अथवा सविवेक अर्थ में तथ्य के मामले कभी आवश्यक नहीं होते। ह्यूमन काय और कारण की जो व्याख्या की है, उसकी मुख्य बात यही है। तथ्य के किसी मामले की विरोधी बात को स्वीकार कर लेना सर्व सम्भव है, और जब दो तथ्य या घटनाएँ कार्य-कारण के रूप में एक दूसरे में सम्बद्ध होती हैं, तो उनके बारे में केवल यही जाना जा सकता है कि वे कुछ नियमितता के साथ वास्तव में घटित होती हैं। यह ठीक है कि हम उन्हें एक साथ देख सकते हैं, लेकिन एक के आधार पर दूसरे का अनुमान करना असम्भव होगा। इसलिए, यदि हम आवश्यक शब्द का ठीक से प्रयोग करें, इस तरह प्रयोग करें जैसे कि वह गणित में प्रयुक्त होता है, तो फिर यह प्रतीत होगा कि कार्य-कारण का तथ्यावधि

आवश्यक सम्बन्ध केवल एव वास्तविक विचार है। कार्य तथा कारण में केवल अनुभव-परव सह-सम्बन्ध है। कारणगत सम्बन्धों तथा तथ्य के मामलों के उपर्युक्त विस्तरेण से यह ज्ञात होगा कि अनुभवपरक विज्ञान—ये विज्ञान उन घटनाओं का जो वास्तव में घटित होती हैं और उन अन्त सम्बन्धों का जो उनमें बीच वास्तव में घटित होते हैं, विवेचन करते हैं—गणित से अथवा निष्पत्त्यात्मक तर्कशास्त्र से विलुक्त भिन्न होते हैं। इससे सिर्फ यही प्रमाणित होता है कि एक प्रस्थापना दूसरी प्रस्थापना में निकलती है।

तीसरे, शब्द विवेक अथवा विवेकोक्ति मात्वी आचरण के ऊपर लागू होता है। विशेष रूप से प्रकृति की विधि सर्व्व ही यह प्रमाणित करने का प्रयास करती थी कि सत्य अथवा न्याय अथवा स्वतन्त्रता के कुछ सर्व्विवेक सिद्धान्त हैं जो आवश्यक अथवा अटल सिद्ध किए जा सकते हैं। ह्यूम ने निष्कर्ष निकाला था कि यह एक और भ्रम था। जहां ऐसे मामलों में कोई कार्य अच्छा या सही कहा जाता है, वहां निश्चय विवेक के प्रति नहीं होना प्रत्युत् किसी मानवी अमिर्क्षि या इच्छा या 'प्रवृत्ति' के प्रति होता है। विवेक स्वयं कार्य की किसी पद्धति का आदेश नहीं देता। यह कार्य-कारण के ज्ञान के आधार पर यह कह सकता है कि अमूर्त कार्य करने का परिणाम अच्छा होगा और अमूर्त का बुरा। विवेक का दायरा समाप्त होने पर भी यह प्रश्न तो बना ही रहता है कि परिणाम मानवी अमिर्क्षि में अनुकूल है या नहीं। विवेक आचरण का इसी अर्थ में पथ प्रदर्शक है कि वह यह बता देता है कि कौन से साधन वाञ्छित उद्देश्य तक पहुंचेंगे अथवा किसी अनुचित परिणाम का कौनसे निवारण किया जा सकता है। परिणाम की प्रसन्नता अपने आप में न तो विवेकपूर्ण ही होती है और न विवेकहीन ही। इस सम्बन्ध में ह्यूम ने कहा था, "विवेक अविगो का दास होता है और उसे ऐसा होना भी चाहिए। उसका काम केवल इनकी सेवा करना और आज्ञा का पालन करना है। वह और कोई काम नहीं कर सकता।" इस विस्तरेण के आधार पर कहा जा सकता है कि नीतिशास्त्र अथवा राजनीतिशास्त्र अथवा अथ कोई सामाजिक विज्ञान जहां मूल्य निर्णयों पर ध्यान देना पड़ता है, नियम-कारण अथवा विशुद्ध रूप से कार्य-कारण सम्बन्धी विज्ञानों से भिन्न होते हैं।

इसलिए तीन भूत भिन्न प्रस्थापनाएँ हैं जिन्हें विवेक के नाम पर गलती से एक मान लिया गया है। ह्यूम ने इन तीनों में भेद स्थापित करने की वांछित की। सर्व-प्रथम, निश्चित अर्थ में निगमन अथवा विवेक है। दूसरे, अनुभव विषयक अथवा कार्य-कारण सम्बन्ध हैं। तीसरे, अब सभी कोई सत्य, ज्ञान अथवा उपयोगिता के बारे में चर्चा करता है, तब मूल्यों का प्रश्न उठ खड़ा होता है। यदि इन तीनों प्रस्थापनाओं में सावधानी से भेद स्थापित किया जाए, तो प्राकृतिक विधि की सम्पूर्ण कथित विवेकवत्ता टुकड़े-टुकड़े हो जाती है। चूंकि वाद के दोनों तत्त्व पूरी तरह से विवेकपूर्ण नहीं हैं, अतः उन दोनों में कुछ ऐसे तत्त्व हैं जिन्हें पूरी तरह से प्रमाणित नहीं किया जा सकता। ह्यूम ने इन तत्त्वों को "रुद्रि" कहा है। ह्यूम के दर्शन का अधिकांश भाग यह प्रमाणित करने में लग गया है कि आनुभविक अथवा सामाजिक विज्ञानों में ये तत्त्व उपस्थित रहते



हैं। ये शक्तियाँ उस अर्थ में अटल हैं कि अनुभवपरक निष्कर्ष और व्यावहारिक इतिहास दोनों के लिए इस धीरे की जरूरत है। वे इसलिए उचित मालूम पड़ती हैं क्योंकि न्यून अन्यासवग उनका प्रयोग करते हैं और वे इस अर्थ में उपयोगी हैं क्योंकि उनके द्वारा पर कार्य के न्यूननाधिक न्यायी नियमों का निर्माण किया जा सकता है। लेकिन, उन्हें आवश्यक नहीं कहा जा सकता। एक तरह से उन्हें अनावश्यक ही समझा जा सकता है। वे विवेक पर कम कल्याण पर अधिक निर्भर होते हैं। इनका अभिप्राय यह है कि कला और प्रकृति में जितनी नियमितता पाई जाती है, वे उसमें उमसे अधिक को कला बन लेते हैं। अनुभवपरक विज्ञानों में कार्य-कारण का नियम एक उदाहरण है। उसे समस्त कथित प्रमाण सदिग्ध हैं। उसके समस्त प्रयोग केवल ऐसे निष्कर्षों को बोरते जाते हैं जो न्यूननाधिक रूप से सम्भाव्य होते हैं। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से ह्यूम का विचार है कि यह केवल एक आदत है। उसे इन बात का कोई कारण नहीं दिखाई देता कि प्रकृति मानवी आदतों के अनुकूल क्यों बने। इसी प्रकार न्याय और स्वतन्त्रता जैसे मानवी मूल्य हैं। इनके अन्तर्गत भी कुछ रुझान शामिल हैं। इन रुझानों का महत्त्व यह है कि वे उपयोगी होती हैं अथवा उनका मानवी कार्य के उद्देश्यों अथवा प्रवृत्तियों से सम्बन्ध होता है।

### प्राकृतिक विधि का विनाश

#### (The Destruction of Natural Law)

ह्यूम की सामान्य दार्शनिक पृष्ठभूमि का हम ऊपर विवेचन कर चुके हैं। ह्यूम ने अपनी आलोचना को प्राकृतिक विधि की विविध शाखाओं के ऊपर लागू किया। उसने प्रतिपाद्य विषय का पूर्ण तरह में विवेचन नहीं किया। उसके तर्क के पूरे निर्वर्ण बाद में सामने आए। लेकिन, उसने इस प्रणाली को बस-से-बस तीन शाखाओं पर लागू किया, प्राकृतिक अथवा विवेकपूर्ण धर्म, विवेकपूर्ण नैतिकशास्त्र और राजनीति का नवनिर्माण अथवा संमतिगत मिडानल। उसका तर्क था कि विवेकपूर्ण धर्म का विचार ही मूठा झंझ है क्योंकि तथ्य के किसी मामले का नियमनात्मक प्रमाण असम्भव होता है। इसी आकां पर उसका कथन था कि ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध नहीं किया जा सकता। वस्तुतः इसका निष्कर्ष अधिक सामान्य है। किसी भी वस्तु के आवश्यक अस्तित्व को सिद्ध करने वाली नविवेक नस्वमीशाशा सम्भव है। धर्म के तथाकथित सत्यों में वैज्ञानिक सामान्यीकरण की व्यावहारिक निर्भरता भी नहीं होती। वे शुद्ध रूप से मानवी केंद्र में सम्भव रखते हैं। इसलिए, धर्म का एक प्राकृतिक इतिहास हो सकता है। इस कथन का अर्थ यह है कि धर्म के बहुत से विश्वासों और प्रथाओं की मनोवैज्ञानिक अथवा मानवशास्त्रीय व्याख्या की जा सकती है। लेकिन, उसकी सचाई का कोई प्रश्न ही नहीं उठता। इसी प्रकार आचारों और राजनीति के क्षेत्र में मूल्य मनुष्य की कार्य-विषयक प्रवृत्तियों पर

निर्मर रहते हैं। अतः, यह असम्भव है कि विवेक खुद ही किसी दायित्व का निर्माण करे। फलतः, सद्गुण केवल मस्तिष्क की एक विशेषता अथवा कार्य है और वह भी ऐसा जो कि सामान्य रूप से अनुमोदित हो। धर्म की भांति ही उसका भी एक प्राकृतिक इतिहास हो सकता है। लेकिन, नैतिक दायित्व का मूल प्रवृत्तियों, आवश्यकताओं तथा कार्यों की प्रेरणाओं की स्वीकृति पर निर्भर है। इसका सिर्फ यही मौलिकत्व है और कुछ नहीं।

ह्यूम की नैतिक आलोचना का बहुत सा अंश तत्कालीन उपयोगितावाद के विरुद्ध था। उपयोगितावाद ने अनुसार मनुष्य के सम्मिल कार्यों का प्रैग्म नत्व सुख का प्राप्ति करने और दुःख के निवारण की चेष्टा थी। ह्यूम ने उपयोगितावाद का व्यावहारिक आधार पर विरोध किया है। ह्यूम का कहना है कि उपयोगितावाद मानवी प्रेरणाओं की बहुत सरल व्याख्या करता है। इनकी सरल कि वह व्याख्या झूठी मान्यताओं से लगती है। ह्यूम के विचार से मानव प्रकृति इनकी सरल नहीं है कि वह केवल एक प्रवृत्ति से ही अनुशासित हो। मनुष्य की बहुत सी आदिम प्रवृत्तियाँ ऐसी हैं जो सुख से सीधा सम्बन्ध नहीं रखती। हो सकता है कि वे उदार हो। उदाहरण के लिए हम एक भीमिष्ठ क्षेत्र में माता-पिता का प्रेम ले सकते हैं। यह भी सम्भव है कि ये प्रवृत्तियाँ न स्वार्थपूर्ण हों और न उदार। मनुष्य की प्रकृति ऐसी है हमें वह उसी ही रूप में ग्रहण करनी चाहिए। यह प्रचलित धारणा कि स्वार्थपूर्ण प्रेरणाएँ कुछ विवेकपूर्ण होती हैं, इन कल्पना का ही एक माग है जिसके आधार पर विवेकवादी यह सोचने लगे थे कि न्याय विवेकपूर्ण होता है। उस समय के सभी श्रेणियों के नीतिवादी मनुष्य की प्रकृति को अन्तर्दृष्टि और बुद्धिमत्ता से परिपूर्ण मानते थे लेकिन ह्यूम का ऐसा कोई विचार नहीं था। उसने कहा है कि मनुष्य अपने स्वार्थ की सिद्धि में या अन्य किसी कार्य में बहुत अधिक सोच विचार नहीं करते। वे उसी समय दूरदृष्टि से काम लेते हैं जबकि उनकी भावनाएँ और प्रेरणाएँ भीचे प्रभावित नहीं होती। लेकिन, मनुष्य की प्रवृत्ति स्वार्थ में ही उनना ही हस्तक्षेप करता है जितना कि उदारता में। ह्यूम के उपयोगितावाद ने अह्वारिता को विशेष महत्त्व नहीं दिया था। उसने मानवी बुद्धि को भी बहुत ऊँचा दर्जा नहीं दिया। इस दृष्टि में वह वेबम की अपेक्षा जान स्टुअर्ट मिल के अधिक नजदीक था। जान स्टुअर्ट मिल ने मानव प्रकृति को अधिक सरल माना था। पास के उपयोगितावादियों का भी बहुत कुछ ऐसा ही विचार था।

ह्यूम ने सहमति के सिद्धान्त की भी बड़ी आलोचना की है। उसका कहना है कि राजनीतिक दायित्व केवल इसलिए बन्धनकारी होता है कि वह ऐच्छिक रूप से स्वीकृत हो जाता है। लेकिन, उसकी इस आलोचना में एक उल्लेख यह था कि उसने ऐतिहासिक आधार पर इससे ऊपर कोई आपत्ति नहीं की है। ह्यूम ने इस सिद्धान्त को सिर्फ काल्पनिक सिद्धान्त माना और इस तरह उसे कमजोर कर दिया। अपने बाद के विचारकों के भी भांति वह यह स्वीकार करने के लिए तैयार था कि सम्भवतः सुदूर भूतकाल में पहला आदिमकालीन समाज गमशीते के द्वारा बना हो। यदि यह बात सच भी थी तो उसका वर्तमान समाजों से कोई सम्बन्ध न होता। यदि कारगरिक आदेश पालन का दायित्व गमशीते को बाध्य रखने के दायित्व से वैदा होता है तो यह प्रश्न करना स्वाभाविक

है कि समझौता किस प्रकार बन्धनकारी हो जाता है। अनुभव की दृष्टि से दोनों चीजें मिश्र हैं। कोई भी सरकार अपने प्रजाजनो से यह नहीं कहती कि वे सहमति दें। सरकार राजनीतिक अधीनता और सविदा की अधीनता में भी कोई मंद स्थापित नहीं करती। मनुष्य की प्रेरणाओं में शासन के प्रति निष्ठा अथवा भक्ति भावना उनकी ही पाई जाती है जितनी कि यह प्रवृत्ति कि समझौतों का पालन होना चाहिए। सम्पूर्ण राजनीतिक सत्कार में वे निरंकुश सरकारें जो सहमति के सिद्धान्त को रच मात्र भी नहीं मानती, स्वतन्त्र सरकारों की अपेक्षा अधिक पाई जाती हैं। उनके प्रजाजन अपनी सरकारों के अधिकार की आलोचना भी नहीं करते। यदि वे आलोचना करते हैं तो केवल उन्हीं वस्तु जबकि अत्याचारी शासन बहुत दमन करने लगता है। अन्ततः, इन दोनों चीजों का उद्देश्य मिश्र-मिश्र है। राजनीतिक निष्ठा व्यवस्था कायम रखनी है और शान्ति तथा सुरक्षा को धनाए रखती है। सविदाओं की पवित्रता प्राइवेट व्यक्तियों के बीच पारस्परिक विश्वास को जन्म देती है। ह्यूम का निष्कर्ष था कि नागरिक आदेश पालन का कर्तव्य और समझौते को कायम रखने का कर्तव्य यह दो मिश्र चीजें हैं। एक को दूसरे पर आधारित नहीं किया जा सकता। यदि ऐसा किया भी जाए, तो एक-दूसरे की अपेक्षा अधिक बन्धनकारी नहीं है। तब, फिर कोई भी क्यों बन्धनकारी हो? यह इतना बन्धनकारी होनी चाहिए क्योंकि उसके बिना एक ऐसे शान्तिपूर्ण तथा व्यवस्थानुसार समाज का निर्माण नहीं हो सकता जिसमें अमन चैन रहे, सम्पत्ति की रक्षा हो और पदों का विनिमय किया जा सके। दोनों प्रकार के दायित्व इस एक मूल से आगे बढ़ते हैं। यदि प्रश्न पूछा जाए कि मनुष्य व्यवस्था कायम रखने और सम्पत्ति की रक्षा करने के लिए क्यों तैयार होते हैं तो इसके दो उत्तर हैं—कुछ तो वे इसलिए तैयार होते हैं क्योंकि इच्छे मनुष्य की स्वार्थ पूर्ति में सहायता मिलती है और कुछ इसलिए कि निष्ठा एक ऐसी आदत है जो शिक्षा के द्वारा लागू की जाती है और इसलिए वह अन्य किसी प्रकार उद्देश्य की भांति ही मनुष्य की प्रवृत्ति का एक अंग बन जाती है। समाज के सदस्य समान हित की भावना से प्रेरित होते हैं और वे इसके दायित्वों को भी स्वीकार करते हैं।

जहां तक प्रवृत्ति का सम्बन्ध है, ह्यूम का यह तर्क था कि यह समान हित वक्त अथवा सविवेक सत्य की अपेक्षा माया से अधिक साम्य रखता है। वह कुछ ऐसी वस्तुओं अथवा सामान्य स्थूल नियमों का समूह है जिन्हें अनुभव ने सामान्य रूप से मानवी आवश्यकताओं की पूर्ति का साधन बताया है। हा, यह बात दूसरी है कि उनके प्रयोग में कभी-कभी कुछ दिक्कतें आ जाती हैं। स्थिरता के विचार से मनुष्यों को यह जानना पड़ता है कि वे किन चीजों पर निर्भर रह सकते हैं। इसलिए, कुछ नियम जरूरी हैं। यदि यह नियम बहुत अनुविधानक हो जाते हैं तो मनुष्य उन्हें बदल सकते हैं। यदि नियम और किसी प्रकार से न बदले जा सकें, तो मनुष्य उन्हें हिंसा से बदल लेंगे। अधिक-से-अधिक यही आशा की जा सकती है कि ये नियम अच्छी तरह काम करेंगे। नियम मनुष्य प्रवृत्ति के शाश्वत तत्त्व नहीं हैं, वे व्यवहार के कुछ मानक उपाय हैं। अनुभव उनका औचित्य

सिद्ध करता है तथा वे स्वभाव द्वारा स्थिर हो जाते हैं। वे एक स्थायी सामाजिक जीवन को बाधन रखते हैं। यह सामाजिक जीवन मनुष्य की प्रवृत्तियों और हितों के अनुसार होता है। ह्यूम ने इस तथ्य को रुढ़ियों के दो भेद माने थे। इनमें से एक वह है जो सम्पत्ति का विनियमन करते हैं। ह्यूम ने उन्हें न्याय के नियम कहा है। दूसरे नियम वह हैं जो राजनैतिक सत्ता की वैधता से सम्बन्ध रखते हैं। न्याय का सामान्य अभिप्राय यह है कि सम्पत्ति का स्वामित्व स्थायी होगा, सम्पत्ति को संहति के आधार पर स्वामान्तरित किया जा सकेगा और बराबर बन्धनकारी होंगे। इन नियमों का औचित्य सिद्ध यही है कि वे सम्पत्ति को एक स्थायी सत्ता बना देते हैं। वे उन सब आदर्शकृतियों का भी पूरा करते हैं जो सम्पत्ति के हितों को जन्म देती हैं। वैध शासन जो अनधिग्रहण ल मित्र होता है ऐसे ही रुढ़िगत नियमों पर आधारित होता है जो वैधिक सत्ता का बल से पुनर्क करते हैं। इन नियमों में विचार-मोहाधिकार और औपचारिक अधिनियमन सब से अधिक महत्वपूर्ण हैं। ह्यूम ने इन नियमों की कुछ अवधारणों की आर-निर्देश करते हुए कहा था कि कभी कभी ये समय की दृष्टि से पीछे वे होते हैं। १६८८ में विलियम वा राजगड़ी पर बैठना वैध नहीं था। उसका यह कार्य उस समय के विज्ञान की सिद्धान्त के अनुसार अनुचित था। लेकिन आजकल वह इसलिए वैध माना जाता है क्योंकि उसके उत्तराधिकारियों को वैध मान लिया गया है।

### भाषना का तर्क

### (The Logic of Sentiment)

यदि ह्यूम ने तर्क की बुनियादों को स्वीकार किया जाए तो इस बात को मुश्किल से ही अस्वीकार किया जा सकता है कि उसने प्राकृतिक अधिचार, स्वतः स्पष्ट शक्तियों, और शाश्वत तथा अविनाशी नैतिकता के नियमों के सम्पूर्ण विवेकवादी दर्शन को नष्ट कर दिया। अधिचार अधिचारों अथवा प्राकृतिक न्याय और स्वतन्त्रता के स्थान पर अब बल उपयोगिता रह जाती है। यह उपयोगिता या तो स्वार्थ के रूप में अथवा सामाजिक स्थिरता के रूप में ग्रहण की जा सकती है और आचरण के कुछ ऐसे रुढ़िगत मानकों के रूप में व्यक्त होती है जो मानवी प्रयोजनों को सिद्ध करते हैं। हो सकता है कि ये रुढ़ियाँ मनुष्यों में व्यापक रूप से प्रचलित हो और आर्थिक रूप से स्थायी भी हो क्योंकि मानवा प्रेरणाएँ वाणी हृद तक एकरूप होती हैं और वे धीरे धीरे बदलती हैं। ये प्रेरणाएँ इसी रूप में सार्वभौम बहो जा सकती हैं और किसी रूप में नहीं। वे तथ्यों पर, तथ्यों के मानवी प्रवृत्तियों के साथ सम्बन्ध पर और इन प्रवृत्तियों को क्षेत्र देने के लिए निर्गत नियमों पर आधारित होती हैं। समाज की रुढ़ियाँ इतिहास या मनोविज्ञान या मानव-शास्त्र के द्वारा समझाई जा सकती हैं। लेकिन उनकी वैधता सिर्फ यही है कि वे सुविधानमय होती हैं और मनुष्य के लिए उपयोगी होती हैं। यह कहना कि वे हमेशा

हो ठीक या उपयुक्त होती है, सही नहीं है। यदि हम उपयोगिता के सिद्धान्त को स्वीकार कर लेते हैं, तो प्राकृतिक अधिकार के सिद्धान्त के बिना हमारा काम चल सकता है।

इस विध्वंसकारक विरुद्धता का तात्कालिक परिणाम यह नहीं हुआ कि ह्यूम का उन्माद थी। यदि ह्यूम की आलोचना सही है तो इसका एकमात्र निष्पत्ति एक प्रकार का अनुभवपरक भाववाद है। यह भाववाद तत्त्वमीमासा अथवा दर्शन, धर्म, अथवा नीतिशास्त्र से परे है। यह समाज की परिस्थितियों और उसकी आवश्यकताओं से भी निरपेक्ष है। जो कुछ हुआ, उसने यह सिद्ध कर दिया कि तत्त्वमीमासा, धर्म और नीतिशास्त्र जो बहुत कुछ परम्परागत डरों पर चलते थे, ह्यूम की आलोचना से अधिक शक्तिशाली थे। याग्य दार्शनिक न्यायवादी को तो अस्वीकार नहीं करते थे कि यदि ह्यूम की प्रतिज्ञा का स्वीकार कर लिया जाता तो उसके निष्कर्ष अकारण्य थे। प्राकृतिक विधि की व्यवस्था को तथा उमर विवेक की स्वतन्त्र स्पष्ट शक्तियों को फिर से जीवित करने का कोई प्रयत्न नहीं हुआ। इसके विपरीत भास को क्रांति के बाद और उसके विगत में उठने वाली रुढ़िवादी प्रतिनिधि के बाद दार्शनिक यह सोचने लगे थे कि व्यक्तिगत अधिकारों के सिद्धान्त की जो नियति हुई वह ठीक ही थी। यह सिद्धान्त बौद्धिक स्तर से ग्योवला था और सामाजिक रूप से भयानक। लेकिन उनमें से किसी की यह इच्छा नहीं थी कि वे ह्यूम के परिणामों के साथ रुक जाएं। उस समय का फैसला यह हो गया कि ह्यूम के परिणामों को नकारना शुरू करने लगे थे। फलतः, उनके लिए एकमात्र रास्ता था कि वे ह्यूम की मूल प्रतिज्ञा के पीछे जाएं और यह कहें कि विवेक, तथ्य तथा मूल्य में ह्यूम ने जो भेद स्थापित किया था, वह गलत था। यदि इन सब को एक क्रिया में रखा जाता और यदि इन सब को विवेक के अन्दर शामिल कर लिया जाता तो एक नए तर्कशास्त्र, एक नए तत्त्वमीमासा और निरपेक्ष मूल्यों का एक नया समर्थन तैयार हो सकता था। काट के निर्देशन में और हीगेल के आदर्शवाद में दर्शन ने यही रूप धारण किया। इसने एक नया मद्देपण प्राप्त किया अथवा एक नए भ्रम को जन्म दिया, यह विवादास्पद है। फिर भी ह्यूम के भाववाद का एक विरोधाभासपूर्ण परिणाम यह हुआ कि उसने एक विस्तृत तत्त्वमीमासा, धार्मिक पुनरुत्थान और निरपेक्ष नैतिक मूल्यों में दृढ़ आस्था को जन्म दिया।

यद्यपि हीगेल ने इस नए दर्शन को बहुत व्यवस्थित रूप से व्यक्त किया, तथापि उसके दर्शन में ऐसे विचार अन्तर्निहित थे जो अठारहवीं शताब्दी के अन्त में प्रचलित थे। हीगेल ने भावना या मार्तनियक और स्वच्छन्दतावादी मध्ययुगीन शैली में व्यक्त किया। उसने लाय-नाल्य का पुनरुत्थान किया। उसने इस बात पर जोर दिया कि राष्ट्रीय सम्स्कृति की एक ऐतिहासिक पृष्ठभूमि है और विधि तथा सम्पूर्ण राष्ट्र की आन्त-रिक्त भावना का प्रगट करती है। जहाँ तक सामाजिक दर्शन का सम्बन्ध है, हम यहाँ तीन बातों का उल्लेख कर सकते हैं। उस समय उन्माद की जो मक्कत थी कि इन तीनों बातों का मिश्रण एक नए सम्बन्धित सिद्धान्त का रूप दिया जा सकता है। सर्वप्रथम, भावना की तुलना में तर्क अथवा मूर्धन्य विवेक का निन्दा वर्णन की प्रवृत्ति थी। यह माना जाता

था कि इनको मिलाकर एक उच्चतर और गहनतर तत्कालक का निर्माण किया जा सकता है। कार्ल्यास ने ह्यूम के दर्शन के सम्बन्ध में कहा था कि वह अविश्रान्त रूप से तर्क पर ही और देता है। इससे किराए से लेकर धर्म के प्राकृतिक इतिहास के सभी यथन एक ही पान्थिक निष्पक्षता के साथ निकटाए जा सकते हैं। ह्यूम व यार्मिक निष्ठा और समुदाय के प्रति भक्ति की जिन नैतिक और व्यापक भावनाओं का जाग्रत किया था उन्हें तांत्रिक निष्पक्षता को अपेक्षा अधिक बुद्धिमत्तापूर्ण समझा जाता था। दूसरे, भावना तथा समुदाय के प्रति यह आस्था इति तथा परम्परा के नए मूल्यांकन को अपने गर्भ में छिपाए हुए थी। नए दर्शन ने इन चीजों को विवेक का विरोधी नहीं माना बल्कि यह कहा कि वे जाति अथवा राष्ट्र की चेतना में निहित विवेक का उद्घाटन करती हैं। इसलिए, ये ऐसी चीजें नहीं हैं जिन्हें व्यर्थ समझा जाए और गिंथिन व्यक्ति अग्रहलना की दृष्टि से देखें। इसके विपरीत वे तो मूल्यवान विरासत हैं जिनकी रक्षा करनी चाहिए और जिनका प्रत्येक व्यक्ति को ज्ञान होना चाहिए। बर्क ने इस परम्परागत राष्ट्रीय संस्कृति के नए मूल्यांकन को सब से स्पष्टता से व्यक्त किया। अन्त में, इस परिवर्तन में इतिहास का एक नया अधः भी निहित था। अब लोग सम्यता व इतिहास में यह देखने लगे कि देवी मस्तिष्क अथवा देवी प्रयोजन का धीरे-धीरे उद्घाटन होता है। फलतः, सामाजिक जीवन के मूल्य उसके आधार, कला, धर्म और सांस्कृतिक सिद्धियां वे सब निरपेक्ष भी हैं और सापेक्ष भी। ये निरपेक्ष तो अपने परम महत्त्व में हैं और सापेक्ष किसी विशिष्ट ऐतिहासिक सदर्भ में। मनुष्य में विवेक एक अन्तर्भूत विस्वासा की अभिव्यक्ति है जो अपने को धीरे-धीरे राष्ट्र के इतिहास में व्यक्त करती है।

### बर्क विहित सविधान

#### (Burke . The Prescriptive Constitution)

दर्शन की भारी मरकम लकिन मध्य अट्टालिका का, जो हंगेल् के आदर्शवाद में अपनी परिणति को गृहणी, और जिसने अठारहवीं शताब्दी में प्राकृतिक विधि का स्थान ग्रहण किया बर्क की महत्त्वपूर्ण देन है। अठारहवीं शताब्दी का बहो एकमात्र ऐसा विचारक था जिसने राजनीतिक परम्परा का धर्म की आस्था से ग्रहण किया। उसने राजनीतिक परम्परा को एक ऐसी देववाणी माना जिससे राजमर्मज्ञों का अवश्य ही पगमन करना चाहिए। पुन, 'राजनीतिक' परम्परा में जाति की कुछ सिद्धियां निहित होती हैं। अब, राजनीतिक परम्परा को उसी समय बदला जाता चाहिए जबकि उनके आन्तरिक अर्थ का कोई धारि न पड़ें। ह्यूम और बर्क का एक ही अध्ययन के लक्ष्य कुछ असमत् है। ह्यूम बड़ा दृढ़ और व्यंगप्रिय दार्शनिक था। इसके विपरीत बर्क बड़ा कल्पना-प्रवीण तथा धर्मप्राण राजनता था। फिर भी, एक अधः में बर्क व विवेक तथा

प्राकृतिक विधि के उस निषेध को जो ह्यूम ने प्रतिपादित किया था स्वीकार कर लिया था। वरुं यह मानता है कि समाज प्राकृतिक नहीं प्रयुक्त है। वह वेदों के सिद्धि नहीं है। उसको मानक रखा है और वह अस्पष्ट भावनाओं तथा प्रयुक्तों पर यहाँ तक कि पक्षपातों पर भी निर्भर रहता है। लेकिन "बला मनुष्य की प्रकृति में मूलबद्ध है।" ये प्रकृतियाँ और इनके आधार पर उत्पन्न होने वाला समाज मनुष्य प्रकृति के अविनाशक अंग हैं। इनके बिना और इनके आधार पर निर्मित नैतिक सहिताओं और सत्पात्रों के बिना मनुष्य या तो पशु है या देवता। वह मनुष्य नहीं है। इसलिए, राष्ट्रीय जीवन को परम्पराओं को ऐसी उपभोगिता होती है जिसे व्यक्तिगत सुविधा अथवा व्यक्तिगत अधिकारों के आधार पर नहीं नापा जा सकता। राष्ट्रीय जीवन को परम्पराओं में सम्पूर्ण सम्पत्ता नैतिकता, धर्म और विवेक निहित रहता है। ह्यूम ने विवेक तथा प्राकृतिक विधि की शाश्वत वास्तविकताओं को नष्ट कर दिया था। वरुं ने यह प्रकृतिक विधि है कि इसका क्या परिणाम हुआ। स्वतः स्पष्ट अधिकारों के हटने के बाद जो स्थान रिक्त रह गया था, वह भावना, परम्परा और आदर्शों के इतिहास में ग्रहण कर लिया। इसके साथ ही व्यक्ति की पूजा के स्थान पर अनुशासन की पूजा आ गई।

वरुं के राजनीतिक दर्शन की सुनम्बद्धता के बारे में बारीक विवाद हुआ है। वरुं द्विग सिद्धान्तों को मानने वाला था लेकिन इसके साथ ही उसने फ्रांस की क्रांति का विरोध किया था। उसको इन दो प्रकृतियों में क्या संगति थी इस प्रश्न को लेकर भी बारीक विवाद हुआ है। वरुं की फ्रांसीसी क्रांति के सम्बन्ध में इस प्रतिप्रिया ने उसके जिन्दगी भर के सम्बन्धों और मित्रताओं को समाप्त कर दिया। उसके समसामयिक यह नहीं समझ सके कि जिस व्यक्ति ने अमेरिकी स्वतन्त्रता का सन्देश दिया था, समुद्र के ऊपर राजा के नियन्त्रण की आलोचना की थी, और ईस्ट इन्डिजम्पनी के विहित अधिकारों को समाप्त करने की कोशिश की थी वही व्यक्ति जो फ्रांसीसी क्रांति के कैंसे विरुद्ध हो गया। वास्तव में यह गलत धारणा है। वरुं का दर्शन कोई क्रमबद्ध दर्शन नहीं था। उसके कुछ रुढ़िवादी सिद्धान्त थे। उसने जिन सिद्धान्तों से प्रेरित होकर क्रांति पर आक्षेप किया था, उन्हीं सिद्धान्तों से प्रेरित होकर उसने फ्रांस की क्रांति से पहले सारे बार्ड किए थे। यह सही है कि फ्रांस की घटनाओं ने उसे डर दिया था, उसकी बुद्धि को असन्तुलित कर दिया था, ऐंगो घृणा को प्रकट किया था जब अब तक बड़ी सुन्दरता से लिखी हुई थी और इसके कारण उसकी लेखनी में ऐसी अनावश्यक अलंकार आ गया था जिससे उसकी निष्पक्षता, इतिहास बोध और तथ्यों पर आधेकार को नष्टप्राय कर दिया था। लेकिन क्रांति ने उसे न तो कुछ नए विचार दिए और न उसके पुराने विचारों को बदला। उसके मुख्य राजनीतिक विचार हमेशा एए में रहे थे। राजनीतिक मस्याएँ विहित अधिकारों और रक्षित प्रथाओं की एक जटिल व्यवस्था है। ये प्रथाएँ भूतकाल से उत्पन्न होती हैं और अपनी निरन्तरता को नोछे बिना हैं

अपने को वर्तमान के अनुकूल बना लेती है। सविधान तथा समाज का परम्परा को धर्म की भावना से देखना चाहिए क्योंकि उसमें सामुदायिक बुद्धि और सम्यता निहित है। बर्क प्राकृतिक अधिकारों का विरोधी तो था ही, क्रांति न उसके इस विरोध को और भी उग्र कर दिया। लेकिन अब भी प्राकृतिक अधिकारों का विचार पुरो तरह से नष्ट नहीं हो सका। सुविधा की दृष्टि से हमें बर्क को विचारधारा को दा भाषा में बाट लेना चाहिए। एक भाग में तो कुछ सत्वाधी विरोधकर ब्रिटिश सत्वाओं के सम्बन्ध में बर्क के विचार आते हैं। सविधान के स्वरूप, ससदीय प्रतिनिधित्व तथा राजनीतिक दलों के महत्त्व के बारे में बर्क ने अपने विचार प्रगट किए हैं। इसके साथ ही बर्क ने फ्रांसीसी क्रांति से सम्बन्धित राजनीतिक सिद्धान्त के बारे में कुछ सामान्य विचार प्रगट किए हैं।

बर्क ह्यूम सिद्धान्तों के प्रति निष्ठावान था। अपनी इस निष्ठा के आधार पर वह लॉक के इस सिद्धान्त को स्वीकार करता था कि सविधान राजमुकुट, लाईंस तथा कामन्स का सन्तुलन है। अरुहरण की दृष्टि से वह माटेम्क्यू का प्रमाण दे देता था। लेकिन, वास्तव में सविधानिक सन्तुलन के बारे में उसका विचार शक्तियों के पृथक्करण से कोई सम्बन्ध नहीं रखता था। उदारवादी शक्तियों के पृथक्करण को व्यक्तिगत स्वतन्त्रताओं का दृढ़ स्तम्भ समझने थे। बर्क के लिए सन्तुलन राज्य के महत्त्वपूर्ण निहित म्वाथों के बीच की चीज है। उसकी बुनियाद व्यक्तिगत अधिकारों की अलक्ष्यता नहीं, बल्कि प्रयोग-सिद्धि है। वह ह्यूम के इस मत को स्वीकार करता था कि राजनीतिक समाज अम्यास तथा प्रयोग से सिद्ध रुड़ियों पर आधारित होता है।

हमारा सविधान प्रयोग-सिद्ध सविधान है। यह एक ऐसा सविधान है जिसका एकमात्र प्रमाण यह है कि यह अनन्तकाल से हमारे दिमागों में रहा है। आपके नरेश, लार्ड ग्ल्यादाधीश, जूरी—छोटे और बड़े—ये सब परम्परा पर आधारित हैं। विरमोगाधिकार संपत्त अधिकारों में महत्त्वपूर्ण है। यह बात केवल संपत्ति के सम्बन्ध में ही नहीं है बल्कि शासन के सम्बन्ध में भी सही है। यदि कोई शासन-प्रणाली स्थिर है तो उसके सम्बन्ध में यह धारणा की जा सकती है कि उसके अधीन राष्ट्र बाकी दीर्घकाल से रहा है और उसने उत्पत्ति की है। यह बात उस शासन-प्रणाली के विराध में विशेष रूप से लागू होती है जिसकी आजमाईसा न की गई हो। आकस्मिक निर्वाचनों द्वारा केवल अस्थायी शासनो का निर्माण होता है। अतः राष्ट्र भी प्रयोगसिद्ध सविधान को ही पसन्द करता है। इसका कारण यह है कि राष्ट्र केवल स्थानीय महत्त्व का ही विचार नहीं है। उसमें व्यक्तियों के अल्पकालिक समुच्चय का भी भाव नहीं है। राष्ट्र में निरन्तरता का मात्र होता है। राष्ट्र समय, सम्या और स्थान इन तीनों में फैला होता है। वह एक दिन अथवा एक तरह के लोगों की पसन्द नहीं है। वह किसी अनुशासनहीन और चंचल पसन्द के परिणामस्वरूप नहीं बनता। सविधान ऐसी चीज से मिलकर बनता है जो पसन्द से घट हजार गुणों बेहतर होती है। वह कुछ विशिष्ट परिस्थितियों, अवसरों, स्वभावों, प्रवृत्तियों और जनता की नैतिक नागरिक तथा सामाजिक आदतों के फल-स्वरूप बनता है। ये माने चीज दीर्घकालावधि में ही यथन का व्यजन कर पानी हैं।



जब व्यक्ति और समुदाय दोनों ही बिना मोच-विचार के काम करते हैं तो वे मूर्ख होते हैं। लेकिन ज्ञानि सदैव युद्धिमान होती है। जब उन्हें समय मिल जाता है और वह ज्ञान के रूप में कार्य करती है तो वह सदैव ही सही होती है।”

हमें सविधान सम्बन्धी इस विचार का कुछ आधार लाक में प्राप्त हो सकता है लेकिन लाक के विचारों के उस अर्थ में नहीं जिनमें व्यक्ति के अधिकारों को अलग ही बताया और जा प्रातिवारियों को विशेष रूप में प्रिय थे। वर्क के सविधान सम्बन्धी विचार उस परम्परा में थे जो लॉक ने हुवर से ग्रहण की थी और जो ज्ञानि से पूर्व की थी। इस विचार के अनुसार सविधान के विविध अंग एक-दूसरे के अधिकारों को महत्त्व स्वीकार करते हैं। सभी अंगों की मता मौलिक होती हैं। उनमें में कोई भी वैधानिक रूप में सर्वोच्च नहीं होता। वर्क का सविधान सम्बन्धी विचार और समदीय शासन सम्बन्धी विचार १६८८ की वास्तविक व्यवस्था के ऊपर आधारित था। लॉक ने इस व्यवस्था का जो दार्शनिक निरूपण किया था वह वा सिद्धान्त उसमें कुछ भिन्न था। १६८८ की व्यवस्था के परस्वरूप वास्तविक राजनीतिक नियंत्रण द्वितीय कुलीना के हाथ में आ गया था। वर्क ने द्वितीय पार्टी में पुनर्जावन लाने की कोशिश की थी। लेकिन, १७७० में इसका परिणाम प्रतिश्रियावादी हो रहा था। कारण यह था कि ज्ञानि के पश्चात् द्वितीय पार्टी को जा निर्द्वन्द्व कर्तृत्व प्राप्त हो गया था, अब वह नहीं रहा था। ब्रिटिश शासन की इस मर्यादा के कारण ही वर्क ने मसद् के सुधारों का और ससद् में जार्ज तृतीय के प्रभाव की वृद्धि का विरोध किया था। उसे यह डर था, और उसने अपने इस डर को माफ-साफ बना दिया था कि राजसमुच्चय की सरक्षकता तथा ईस्ट इंडिया कम्पनी के नवादा के धन से एक ऐसा दल उत्पन्न हो सकता है जिसका प्रभाव द्वितीय पार्टी से ज्यादा हो। वर्क का समदीय शासन सम्बन्धी सिद्धान्त यह था कि मन्त्रालय न्यायपालिका स स्वतन्त्र रहें और उसे मसद् में नेतृत्व प्राप्त हो। लेकिन वर्क यह नहीं चाहता था कि लाक-प्रभा में जनता के चुन हुए प्रतिनिधि आयें।

### ससदीय प्रतिनिधि-व और राजनीतिक दल (Parliamentary Representation and Political Parties)

वर्क का प्रतिनिधित्व सम्बन्धी सिद्धान्त सत्रहवीं शताब्दी की ओर देखता था। वर्क ने इस विचार को अम्बोनाज किया कि निर्वाचन-क्षेत्र कोई सत्यागत या प्रादेशिक इकाई होता है। उनमें यह भी नहीं माना कि प्रतिनिधित्व का अर्थ यह है कि जनता के

1. *Reform of Representation in the House of Commons* (1782) Works, Vol. VI. pp 146 f में उद्धरण बोलिहिन व सम्बन्ध (लन्दन), (१८६१) में लिये गये हैं।

अधिकतर माप को मनुष्य का अधिकार प्राप्त हो जिससे कि वह प्रतिनिधियों का निर्वाचन कर सके। उसने कहा है कि व्यक्तिगत भाविका का प्रतिनिधित्व नहीं हो सकता और देश के परिपक्व लोकमत में मर्यादाओं की बहुमतों का कोई स्थान नहीं होगा। उसका कहना था कि साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व वह है जिसमें हिंसा की एकता हो और भावनाओं तथा इच्छाओं की सहानुभूति हो। वरुं का विचार था कि इस तरह के प्रतिनिधित्व से अनेक लाभ हैं और इसमें के बुराईया नहीं होंगी या लाभ निर्वाचन के प्रतिनिधित्व में पाई जाते हैं। सभ्य में वर्क में एक ऐसे ससदीय शासन की कल्पना की जो जो एक मुमुक्षुचित चित्त सावजनिक भावना से अनुप्राणित अल्पसंख्यक वर्ग के नृपते में मन्वलयित हो। न्यायि यह अल्पसंख्यक वर्ग ऐसा होता चाहिए जिसका दम अनुमरण कर सके। समुद्र में दम अल्पसंख्यक वर्ग के नेताओं की सम्पूर्ण दम के हित में उनके दल द्वारा जालोचना की जा सके और उनमें प्रचारदेही की जा सके। वर्क व ममय में प्रतिनिधित्व शासन की जा अवस्था थी, उनमें उमरी कुछ जाओचना की है। उसने यह बताया है कि जब समुद्र में बहुत अधिक बानून प्रताप जाते हैं तो क्या बठिनाइया पैदा होती है। वर्क ने ब्रिस्टल के अपने निवाचकों के सामने जो माप्य दिया था उसमें उसने बताया कि निर्वाचन सदस्य अपने निर्णय तथा कार्य में आजाद होता है। जब प्रतिनिधि एक मार निर्वाचन हो जाता है तब वह सम्पूर्ण राष्ट्र और साम्राज्य के हितों में प्रति उत्तरदायी होता है। उसका यह अधिकार जाना है कि वह अपनी बुद्धि का स्वतन्त्रतापूर्ण प्रयोग करे, चाहे वह उसमें निर्वाचकों की इच्छा व अनुकूलता या न हो। सदस्य अपने निर्वाचकों के पास विधि तथा शासन के सिद्धान्तों का सीखने के लिए नहीं जाता। सदस्य का निर्वाचन-श्रेष्ठ उसके लिए पाठशाला नहीं है।

वर्क ने द्विज पार्टी का नया जीवन देने की कोशिश की। उनमें हालैण्ट के अन्य विचारों राजनता की अपेक्षा यह ज्यादा अच्छी तरह समझा कि ससदीय शासन में राजनीतिक दल का क्या महत्त्व होता है।<sup>1</sup> द्विज दल की इस सकल्पना में कि मन्त्रिमंडल लाज-मर्यादा का नेता जाना है, राजनीतिक दल के इस महत्त्व की स्वीकृति थी। जार्ज तृतीय जेम्स डेसाभवन राजा का यह विचार था कि राष्ट्र के अन्दर राजनीतिक प्रयोगों को लेकर जा भी कुछ विचार जाना है, वह विचार जाना है। यह देशभक्ति की भावना से हीन होता है और केवल दमन भावना में कार्य करता है। वर्क का तब इस प्रकार की प्रवृत्ति व विरोध में था। उसकी राजनीतिक दल की मुमुक्षुचित परिभाषा यह है

दल उन व्यक्तियों का एक समुदाय है जो अपने समुक्त प्रयत्नों से विद्या विशिष्ट विद्वान् एवं एकमत हावर राष्ट्रीय हित की अनिवृद्धि का प्रयास करते हैं।<sup>1</sup>

वर्क का तब था जो उसका इस तर्क की बात प्रचार नहीं था कि साम्राज्य राजनता व इस बारे में कुछ विचार जाना चाहिए कि स्वस्थ सावजनिक नीति के लिए

1 *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* (1770), Works Vol I, especially pp. 372 ff

इस प्रकार का सामूहिक सगठन गणना, अथवा स्वार्थ अथवा सवेतन इष्ट के ऊपर बहुत कम निर्भर होता है। त्रातिवादियों ने विवेक को बहुत गौरवपूर्ण माना था। बर्क इसके विरुद्ध था। इस विरोध में वह यहाँ तक कहने को तैयार था कि उनका 'पक्षपात' पर अर्थात् प्रेम और मित्रता की गहन भावनाओं पर निर्भर होता है। उनका यह प्रेम और मित्रता भाव परिवार तथा पटोम से आरम्भ होकर देश तथा राष्ट्र तक विस्तृत हो जाता है। मूलतः, ये भावनाएँ बनी सहज और स्वभाविक होती हैं। वे मानवी व्यक्तित्व की आधारभूमि का निर्माण करती हैं। इनकी तुलना में विवेक तथा स्वार्थ बिल्कुल सनही मालूम पड़ते हैं। मनाज तथा आचारों के मूल में एक बुनियादी विचार है। प्रत्येक मनुष्य स्वभाव से ही अपने से किसी बड़ी चीज और अपने से किसी अधिक स्थायी चीज का एक भाग होना चाहता है। समुदाय स्वार्थ की भावना से एकता के सूत्र में प्रथित नहीं रहते। वे मदस्पर्धा और उत्तम्य की भावना में एकता के सूत्र में बने रहते हैं। उनमें यह भावना होती है कि समुदाय में उनका एक स्थान है, चाहे वह स्थान कितना ही नीचा क्यों न हो। वह नैतिक दृष्टि से अपने को इस ज्ञान के लिए बाध्य अनुभव करता है कि अपनी स्थिति के दायित्वों का पालन करे। इस प्रकार की भावना के बिना मनुष्यों का कोई स्थायी सगठन नहीं बन सकता। यदि व्यक्ति की बुद्धि के पीछे प्रयागन मस्याओं और उनके बर्तव्यों का भाव न हो, तो बुद्धि बहुत कमजोर चीज है।

"मनुष्यों को उनके व्यक्तिगत विवेक के आधार पर कार्य करने और ध्यान करने की अनुमति देते हुए हमें भय लगता है। इनका कारण यह है कि प्रत्येक व्यक्ति में विवेक का यह माटा बहुत कम होता है। यदि व्यक्ति राष्ट्रों और युगों के सामान्य बँक तथा पूँजी का लाभ उठाये, तो बेहतर है।"<sup>1</sup>

सामुदायिक जीवन की विघालता और व्यक्तिगत विवेक की दुर्बलता के इस भाव ने बर्क को राजनीति में भाग्यक विचारों का विरोधी बना दिया था। इस प्रकार के विचार मईव ही इतने सरल होते हैं कि वे तथ्यों के माय मईव मेल नहीं खाने। इन विचारों में ऐसी नवीनता होती है जिम्मे बुद्धिमान में बुद्धिमान राजनेता भी सम्मेल नहीं होता। उनके अनुयायी इतने अधिक होते हैं जिनने मस्याओं के भी नहीं होते। मस्याओं का आविष्कार अथवा निर्माण नहीं होता। वे नो सर्वाव होती हैं और बढ़ती हैं। इसलिए हमें मस्याओं के सम्बन्ध में थड़ा और सावधानी में विचार करना चाहिए। चतुर राजनीतिज्ञ जिसके दिमाग में नयी-नयी योजनाएँ नरी रहती हैं, अक्सर पुरानी मस्याओं को नष्ट कर देना है। राजनीतिज्ञ में इन पुरानी मस्याओं के पुनर्निर्माण की क्षमता नहीं होती। पुरानी मस्याएँ इसलिए अच्छी तरह काम करती हैं क्योंकि लोगों को उनका युग-युग से अभ्यास होता है, लोग उनसे अच्छी तरह परिचित होते हैं

1. *Reflections on the Revolution in France* (1790), *Works*, Vol II, p 359

और उनका आदर करने हैं। कोई नयी गस्था, वह चाहे किन्ती नर्वसम्पन्न क्यों न हो उस समय तक ठीक से काम नहीं करेगी जब तक कि लोगों को उमका अच्छी तरह अम्पाम न हो जाए और उनमें उसके प्रति थदाभाव जाग्रत न हो उठे। इसीलिए, मानिकारियों का यह कथन कि वे एक नया सविधान और तथा शासन बनायेंगे, बर्क को महज वागल-पन लगता था। शासन को बदला जा सकता है और उममें सुधार किया जा सकता है लेकिन एक समय में थोडा-सा ही किया जा सकता है। यह भी जनता की आदतों और देश के इतिहास की भावना के अनुसार ही किया जा सकता है। जब बर्क ने सविधान की प्रकृति को समझने के बारे में कुछ कहा, तब उमका यही मन्थ्य था। जनता के प्रतिमन विवेक के प्रति उसके मन में नृहस्यात्मक थदा का भाव था। बर्क का मन था कि महान् राजनीतिक परम्परा में अपने विकास का योज छिपा रहला है। कोई मस्या अपने पूर्व दुष्टाल का थाल मूढ कर ही अनुकरण करने दिवाम नहीं कर सकती। उसके लिए यह आवश्यक है कि वह अपने प्रयागत व्यवहार को नई परिस्थिति के अनुसार ढाले। उसके लिए राजनेता की कला यही है—रुह आवश्यकतानुसार बदल कर पुराने को रखा करता है। यह विवेक के साथ ही अन्तर्दृष्टि की भी धान है और इसलिए इसकी कोई परिभाषा नहीं की जा सकती।

### इतिहास की दैवी योजना

### (The Divine Tactics of History)

बर्क ने ह्यूम की भांति केवल इस भ्रम का निवारण ही नहीं किया कि सामाजिक मस्याएँ विवेक अथवा प्रकृति पर निर्भर रहती हैं। उमने नो प्राकृतिक विधि की व्यवस्था में निहित मूल्यों की योजना को ही ह्यूम की अपेक्षा कहीं अधिक बदल दिया। बर्क का कहना था कि प्रथा, परम्परा और समाज की मदम्यता मानव प्रकृति की व्यक्ति की अपेक्षा कहीं अधिक गरिमा प्रदान करती है। रूमो ने इसी धान को यो कहा था कि व्यक्ति नाग-निक बन कर ही मनुष्य जनता है। मनुष्य की सामाजिकता ही उमके जीवन में विवेक का मधार करती है। 'क्या मनुष्य की प्रकृति है।' विरोध मूर्गनापूर्ण, दमनशील सगा तथा ध्वनन्त्र और सविवेक व्यक्ति के बीच नहीं, बल्कि "उम सुन्दर व्यक्त्या, मचाई और प्रकृति की, आदत और पशुपान की इस शक्ति" तथा विश्वासमधानिया और श्रावणम की एक उच्छृम्भक जाति" के बीच है। मम्यता व्यक्तियों की सम्पत्ति नहीं है, बल्कि समुदायों की सम्पत्ति है। मनुष्य की ममस्त आध्यात्मिक सम्पदाएँ मगठित समाज की मदम्यता से प्राप्त होती हैं। ज्ञानि ने अत्र तक जा कुछ अर्जन किया है—नैतिक आदर्श कला, ज्ञान और विज्ञान—समाज और सामाजिक परम्परा उस सबकी रक्षक हैं। समाज की मदम्यता का अनिप्राप यह है कि मनुष्य सस्कृति के समस्त कौश्यों तक पहुच जाए। यही बर्बरता और मम्यता के बीच का अन्तर है। यह कोई धार नहीं, बल्कि धातवी मुक्ति का खुला दर है।

“समाज वास्तव में एक समझौता है। सामयिक स्वार्थ की पूर्ति के लिए किए जाने वाले छोटे-मोटे समझौतों को इच्छानुसार भंग किया जा सकता है। लेकिन, राज्य को काली मिर्च और कहवा, बस्त्र या तम्बाकू अथवा ऐसे ही अन्य घटिया कारोबार के हिस्सेदारी के समझौते के समान नहीं समझना चाहिए जिसे लोग अस्वार्थी स्वार्थ के लिए बर लेते हैं और जब दोनों पक्षों में से कोई चाहता है तो भंग कर देते हैं। इसे पवित्रता की दृष्टि से देखना चाहिए। इसका कारण यह है कि यह अस्वार्थी और अस्थिर पदों जीवन के अधीन रहने वाली वस्तुओं में हिस्सेदारी नहीं है। यह हिस्सेदारी पूर्ण वैज्ञानिक है। यह हिस्सेदारी पूर्ण कलात्मक है। यह हर प्रकार से और हर उपाय से पूर्ण हिस्सेदारी है। चूंकि इस प्रकार की हिस्सेदारी का लक्ष्य कई पीढ़ियों में भी प्राप्त नहीं किया जा सकता, इसलिए यह हिस्सेदारी न केवल उन लोगों में की जाती है जो जी रहे हों बल्कि उनमें भी की जाती है जो मर चुके हैं अथवा जिन्हें जन्म लेना है। प्रत्येक विशिष्ट राज्य का प्रत्येक समझौता शाश्वत समाज के महान् आदिवालीन समझौते में एक धारा मात्र है। एक स्थिर समझौते के अनुसार वह निम्न प्रकृति के उच्च प्रकृति से, दृश्यमान जगत् को अदृश्यमान जगत् से जोड़ देता है। यह स्थिर समझौता एक ऐसी अलघ्य शपथ द्वारा स्वीकृत होता है जो समस्त भौतिक तथा समस्त नैतिक प्रकृति को अपने-अपने नियत स्थान पर स्थिर रखती है।”<sup>1</sup>

बर्क द्वारा लिखित अवतरणों में यह समझौता सब से ओजस्वी अवतरण है। इसमें उसने राज्य शब्द का हीगेल के अर्थ में प्रयोग किया है, जिसकी ओर हमें ध्यान देना चाहिए। उसने राज्य और समाज के बीच कोई विभाजक रेखा नहीं खींची है। उसने राज्य को एक विशिष्ट अर्थ में सम्यता के समस्त उच्चतर हितों का संरक्षक माना है। तथापि, इस बात से इनकार नहीं किया जा सकता कि राज्य अपनी निम्नतर क्षमताओं में वह शासन भी है जो “काली मिर्च और कहवा के वाणिज्य” को प्रोत्साहन देता है। यह शब्दों का बहुत गलत प्रयोग था क्योंकि नमाज, राज्य और शासन इन सब का अलग अलग अर्थ है। पुन, इस अन्तर्विनियम ने बर्क के तर्कों में अलंकार की आवश्यकता को पूरा किया। इसके द्वारा वह यह कहना चाहता था कि फ्रांस का क्रांतिकारी शासन राजतन्त्र को नष्ट करने के कारण फ्रेंच समाज का गनु हो गया था और वह फ्रेंच सम्यता को नष्ट कर रहा था। यह सही है कि बर्क इस बात को साग्रह सिद्ध करना चाहता था लेकिन उसे तर्कों की इस रूप में प्रस्तुत करने की आवश्यकता नहीं थी जिससे कि प्रश्न का उत्तर ही प्राप्त न हो पाता। शासन को पलटना और समाज को नष्ट करना ये दो भिन्न चीजें हैं। सम्यता के अनेक पक्ष ऐसे हैं जो राज्य के ऊपर निर्भर नहीं होते। बर्क के अनुसरण पर ही हीगेल तथा इगर्लण्ड के आदर्शवादी राज्य को सम्यता के उच्चतम मूल्यों का वाहक बताने लगे और उसका आदर्श रूप में चित्रण करने लगे।

<sup>1</sup> *Reflections on the Revolution in France* (1790), Works  
Vol II, p 368

बर्क राज्य के प्रति श्रद्धापूर्ण दृष्टिकोण के कारण ह्यूम तथा उपयोगितावादिया से बिल्कुल अलग श्रेणी में था। उसके होठों पर कार्यमापकता शब्द अवश्य रहता था लेकिन इसका अर्थ उपयोगिता नहीं था। बर्क ने व्यवहारतः राजनीति का धर्म के साथ समन्वय कर दिया था। यह जान केवल इसी अर्थ में नहीं थी कि वह खुद एक धार्मिक व्यक्ति था, उसका विश्वास था कि श्रेष्ठ नागरिकता धार्मिक पवित्रता से अभिन्न है। उसने अंग्रेजी बर्क की स्थापना को राष्ट्र के लिए अत्यन्त हितकारी माना था। यह बात इस अर्थ में ज्यादा सही थी कि वह सामाजिक संगठन, उसके इतिहास, उसकी सत्प्राप्ति, उसके बहुमुखी वस्तुओं और निष्ठाओं को धार्मिक श्रद्धा के भाव से देखता था। उसमें यह भावना केवल इंग्लैण्ड के प्रति ही नहीं थी, प्रत्युत् किसी भी प्राचीन सभ्यता के प्रति थी। अपने इसी विश्वास के कारण उसने ईस्ट इंडिया कम्पनी और फ्रांस की वटोर आलोचना की थी। बर्क के मन में भारत की प्राचीन सभ्यता के प्रति आदर का भाव था और वह चाहता था कि भारतीयों का शासन उनके अपने सिद्धान्तों के अनुसार होना चाहिए, अंग्रेजों के सिद्धान्तों के अनुसार नहीं। बर्क का यह भी विश्वास था कि ईस्ट इंडिया कम्पनी ने केवल शोषण किया है और प्राचीन सत्प्राप्ति को नष्ट किया है। फ्रांस की सत्प्राप्ति के प्रति भी बर्क में यही आस्था भाव था। यद्यपि फ्रांस कौथालिक धर्मब्रह्मन्वी था और बर्क प्रोटेस्टेंट था, लेकिन इससे कारण बर्क के श्रद्धाभाव में कोई कमी नहीं आने पाती थी। बर्क ने यह कमी नहीं माना कि कोई भी समाज अथवा शासन केवल मानवी चिन्ता का ही विषय है। वह उसे एक ऐसी दिव्य नीतिक व्यवस्था का भाग मानता था जिसका अधिष्ठाता ईश्वर है। वह यह भी नहीं समझता था कि प्रत्येक राष्ट्र पूर्ण तरह से स्वतन्त्र है। जिस प्रकार प्रत्येक मनुष्य का अपने राष्ट्र की स्थापना और अनवरत व्यवस्था में स्थान होना चाहिए, उसी प्रकार प्रत्येक राष्ट्र का उस दिव्य-स्थापना सम्पत्ता में एक स्थान होना चाहिए जो "दैवी योजना" के अनुसार अपना उद्घाटन करती है। इतिहास की इस दैवी योजना में बर्क की यह आस्था बड़ी गहरी थी। जब वह फ्रांसीसी क्रांति की आलोचना करते करते थक गया, तब एक स्थल पर इतिहास की दैवी योजना में उसकी यह आस्था शानि के प्रति उसके अदम्य घुणा भाव से भी आगे बढ़ गई और उसने बड़ी विरक्ति के साथ लिखा, यदि कोई महान् परिवर्तन आने को ही है, तो जो लोग मानव कार्य-व्यापारों को इस शक्तिशाली धारा को रोकने की चेष्टा करते हैं, वे केवल मनुष्य की योजनाओं का ही नहीं, प्रत्युत् मान्य की आज्ञाओं का भी विरोध करते हैं।" सामाजिक व्यवस्था और उसके विकास में दैवी मूर्धिका के बारे में बर्क के विचार हीगेल के विचारों से बहुत मिलते-जुलते थे।

‘मैं उस जाने वाली पीढ़ी की शपथ खाता हूँ, मैं उस जाने वाली पीढ़ी की शपथ खाता हूँ जिसके बीच मैं तम खड़े हूँ—समस्त व्यवस्था की महान् धृ खला में एक कड़ी के रूप में।’

बर्क, रूसो और हीगेल

## (Burke, Rousseau and Hegel)

बर्क को आत्म-चेतन राजनीतिक अनुदारवाद का प्रवर्तक समझा जाता है। यह ठीक भी है। बर्क के समस्त सिद्धान्त उसके भाषणों और पैम्फलेटों में निहित बने हैं। सामाजिक व्यवस्था को अटलता और प्रथाओं के ठाने-बाने की दिशात्मकता को सहायता, पुरानी सत्ताओं, विशेषकर धर्म और सम्पत्ति के विवेक के प्रति बरत, सामाजिक सत्ताओं की ऐतिहासिक निरन्तरता का विश्वास और यह धारणा कि व्यक्ति की इच्छा और विवेक अनेकाङ्क शक्तिहीन होने हैं तथा व्यक्तियों के निरर्थक पदों के प्रति निष्ठा का भाव। यह बात नहीं है कि बर्क के पहले अनुदारवाद नहीं था। लेकिन यह बात जरूर है कि बर्क के पहले अनुदारवादी दर्शन नहीं था। बर्क का दर्शन ह्विग दल के राजनीतिक विशेषाधिकार को रखा करना था। उस समय इंग्लैंड के शासन पर ह्विग दल का नियंत्रण कम होता जा रहा था। लेकिन, बर्क के विचार बर्तन के अर्थक्य प्राप्त थे। बर्क ने फ्रांस की क्रांति के विरोध का नेतृत्व किया। इसके कारण सार्वभौमिक दर्शन में एक नया मोड़ आया। उसने स्थापित्व के और उस प्रथा की शक्ति के विरुद्ध स्थापित्व निरंतर होता है, जोर दिया। यह कहना सच नहीं है कि नया उदारवाद दर्शन-स्थिति को वापस रखना चाहता था। हीगेल ने दर्शन में बर्क के समस्त बिन्दुओं को निहित किया। इस दर्शन ने जर्मनी में एक नई राजनीतिक व्यवस्था का प्रतिपादन किया। इस दर्शन के उदय ने एक नए युग का संदेश दिया जिसमें परिवर्तन की शक्ति का स्थानिक की शक्तियों के साथ हाथ मिलाने के लिए तैयार हो गयी। इस दर्शन ने पीछे सामाजिक दर्शों को वह संरचना दी जो उस समय अनेकाङ्क स्थायी थी और जिसमें उदारदर्शन की क्रांति के द्वारा नहीं प्रत्युत्पन्न विकास के द्वारा अपने उद्देश्य प्राप्त करने की आशा रख सकते थे।

यूरोप की विचारधारा में यह परिवर्तन कितना व्यापक था, यह बात बर्क और रूसो के बुनियादी विचारों की आसर्पयजनक समता से स्पष्ट हो जाती है। ऊपर की ओर से दोनों आदमियों में कोई चीज समान नहीं थी। बर्क का रूसो से थोड़े समय के लिए परिचय हुआ था और इस परिचय के फलस्वरूप बर्क रूसो के चरित्र से प्रभावित हुए थे। फिर भी, रूसो का नगर राज्य के प्रति आदरभाव और बर्क का राष्ट्रीय परम्परा के प्रति सम्मान भाव एक ही चीज थी। ये दोनों समाज के नए सम्प्रदाय के दो पहलू थे। समाज का यह नया सम्प्रदाय व्यक्ति के पुराने सम्प्रदाय का स्थान ग्रहण कर रहा था। बर्क और ह्यूम दोनों ही स्वभाव से अनुदार थे और वे प्राकृतिक विधि की व्यवस्था की अस्वीकार करते थे, फिर भी इन दोनों विचारका म मेल था। ह्यूम समर्थवादी उद्देश्यों का बाधक था। इस दृष्टि से उसका शुभाव उपयोगितावाद की तरफ था। वह "उत्साह" की अविश्वास की दृष्टि से देखता था। उसने प्राकृतिक विधि के प्रति आस्था की नष्ट

किया लेकिन इसने स्पान पर उसे कोई नई आस्था प्रतिष्ठित करने की जरूरत नहीं मालूम हुई। ह्यूम के लिए समाज की पूजा अन्य पूजाओं की अपेक्षा कोई खास बेहतर चीज नहीं मालूम पड़ती थी। इसके विपरीत वर्क ने प्राकृतिक विधि की अर्ध-वैज्ञानिक सान्यता को नष्ट करने बाट की भांति विवेकयुक्त विश्वास को प्रतिष्ठित किया।

वस्तुतः, वर्क का अपना कोई राजनीतिक दर्शन नहीं था। उसने अपने विचार वैभिन्न भाषणों और पत्रिकाओं में बिखरे मिलते हैं। इन विचारों को उसने कुछ दिशिष्ट गटनाओं के प्रसंग में व्यक्त किया था। तथापि, इन विचारों में एक संगति है। यह संगति इस मान का परिचय देती है कि वर्क को निष्ठा बड़ी प्रबल थी और उसके कुछ निश्चित नैतिक विश्वास थे। वर्क के दर्शन का आधार सिर्फ यह था कि उसने अपने समय की कुछ प्रमुख घटनाओं में भाग लिया था और इनके बारे में उसने अपने कुछ विचार थे। साथ ही उसे दर्शन के इतिहास की भी कुछ जानकारी थी। इसलिए वर्क को यह नहीं मालूम था कि उसके अपने विचारों का और प्राकृतिक विधि की व्यवस्था का जिसका उसने विरोध किया था आधुनिक यूरोप के सम्पूर्ण बौद्धिक इतिहास के क्या सम्बन्ध हैं। यह सामाजिक और राजनीतिक नैतिकता सम्बन्धी अपने विचारों तथा को व्यवस्थित रूप नहीं दे सका। यह यह बात भी नहीं बता सका कि इन विचारों का धर्म तथा विज्ञान के व्यापक प्रश्नों से क्या सम्बन्ध होगा। वर्क के इस अदूरे काम को आगे चल कर हीगेल ने पूरा किया। दावद वर्क ने हीगेल के ऊपर सोचा असर नहीं डाला। हीगेल ने वर्क की प्रती चर्चा भी नहीं की लेकिन हीगेल के ऊपर हस्तों का काफी असर है। वर्क ने जिस चीज को स्वयंसिद्ध मान लिया था हीगेल ने उसे प्रमाणित करने की चेष्टा की। भागिक सामाजिक परम्परा को सामाजिक विश्वास की सामान्य व्यवस्था में रखा जा सकता है। हीगेल ने वर्क के चिंतन को एक दृष्टि से आगे बढ़ाया। उसने यह बताया कि इस विश्वास की विवेकयुक्त प्रणाली के आधार पर एक ऐसी पद्धति का निर्माण किया जा सकता है जो दर्शन तथा सामाजिक अध्ययन के क्षेत्र में सामान्य रूप से लागू की जा सके।

### Selected Bibliography

- A History of English Utilitarianism* By Ernest Albee  
London, 1902 Ch V
- 'Burke and his Bristol Constituency' 'Burke and the French Revolution' By Ernest Barker In *Essays in Government*  
Oxford, 1945
- Morals and Politics* By Edgar F Carritt Oxford, 1935
- Hume's Theory of the Understanding* By Ralph W. Church.  
London, 1935
- Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century* By Alfred Cobban London, 1929



"*Europe and the French Revolution.*" By G. P. Gooch In *The Cambridge Modern History*, Vol VIII (1908), Ch. XXV.

*David Hume* By J. Y. T. Goreig London, 1931.

*David Hume.* By B. M. Laing London, 1932.

*Hume's Philosophy of Human Nature* By John Lard London, 1932.

*Political Thought in England from Locke to Bentham.* By H. J. Laski London, 1920

*The Political Philosophy of Burke.* By John MacCunn London, 1913

*Edmund Burke, a Life.* By Sir Philip Magnus London, 1939

*Burke* By John Morley, London, 1879.

*Edmund Burke, a Biography* By Robert H Murray London, 1931

*Edmund Burke* By Bertram Newman, London 1927.

"*Burke's Social Philosophy*" By A. K Rogers In *American Journal of Sociology* Vol XVIII (1912-13), p. 51.

*The Philosophy of David Hume* By N. K. Smith, London, 1941

*English Thought in the Eighteenth Century* By Leslie Stephen. Second edition 2 Vols London, 1881. Chs. VI, X, XI.

*Studies in the History of Political Philosophy.* By G. E. Vaughan 2 Vols Manchester, 1925 Vol I, Ch. VI Vol. II, Ch. I.

*Hume and Present day Problems.* The Symposia read at the Joint Session of the Aristotelian Society, the Scots Philosophical Club, and the Mind Association at Edinburgh, July 7-10, 1939 London, 1939

## हीगेल : द्वन्द्वात्मक पद्धति और राष्ट्रवाद

(Hegel : Dialectic and Nationalism)

हीगेल के दर्शन का उद्देश्य आधुनिक चिन्तन का पूरी तरह से पुनर्निर्माण करना था। उसके दर्शन में राजनीतिक प्रश्न और विचार महत्त्वपूर्ण अवश्य थे, लेकिन धर्म और तत्त्वमीमासा की गणना में उनका स्थान गौण था। व्यापक अर्थ में हीगेल की समस्या यह थी जो आधुनिक चिन्तन में दुरु से ही रही है तथा जो आधुनिक विज्ञान के विकास के साथ ही साथ निरन्तर जटिल होती गई है। वह समस्या है वैज्ञानिक प्रयत्नना के लिए ग्रहण की जाने वाली प्रकृति की व्यवस्था और ईसाई धर्म की नैतिक तथा धार्मिक परम्परा में निहित उसकी सफलता के बीच विरोध। जब हीगेल ने अपनी दार्शनिक शिक्षा शुरू की थी, उसके आधी दोस्तों पहले हीन महत्त्वपूर्ण विचारों ने इस विरोध को तीव्र कर दिया था। ह्यूम ने 'विवेक' शब्द की अस्पष्टताओं को प्रगट कर दिया था और इस प्रकार उसने प्राकृतिक विधि की व्यवस्था का मूल सिद्धान्त के बारे में ही सन्देह उत्पन्न कर दिया था। ह्यूम ने हृदय के विवेक को 'मस्तिष्क' के विवेक के विरोध में प्रतिष्ठित किया था और धर्म तथा सदाचार का केवल मानना की वस्तु माना था। काट ने विज्ञान तथा सदाचार दोनों को उनके अपने क्षेत्र में रखा कर दोनों की स्वतन्त्रता को बनाए रखा था। उसने सैद्धांतिक तथा व्यावहारिक विवेक के विरोध का भी स्पष्ट रूप से चित्रित किया था। ये तीनों दार्शनिक ज्ञान युग के प्रतिनिधि विचारक हैं। उनके दर्शन विश्लेषणात्मक सिद्धान्त—विभाजित बरों और विजय बरों—पर जा शरित हैं। इन विचारकों के विरोध में हीगेल ने संश्लेषण का एक कल्पनापरक सिद्धान्त प्रस्तुत किया। हीगेल का विश्वास था कि यदि विज्ञान के विश्लेषणात्मक तर्क से परे किसी नए और अधिक शक्तिशाली संश्लेषणपरक तर्क की खोज की जाए तो सदाचार और धर्म का तात्त्विक औचित्य सिद्ध किया जा सकेगा। ह्यूम और काट के विश्लेषण ने जिस चीज को अलग-अलग कर दिया था, हीगेल का दर्शन विवेक की एक बृहद् मकलाना के द्वारा उसे फिर से मिलाना चाहता था। हीगेल के दर्शन का आशय एक नया तर्क था और उसके एक ही बौद्धिक पद्धति को प्रतिष्ठित किया। हीगेल ने इस पद्धति को द्वन्द्वात्मक पद्धति कहा। हीगेल का कहना था कि यह पद्धति तथ्य के क्षेत्र और मूल्य के क्षेत्र के बीच आवश्यक तात्त्विक सम्बन्ध स्पष्ट कर देती है। फलतः, वह समाज, सदाचार और धर्म की समस्याओं को समझने के लिए एक

अपरिहार्य साधन प्रस्तुत करती है। यह पद्धति मूल्य का पूरी तरह से विवेकपूर्ण मानक प्रदान कर सकती थी और प्राकृतिक विधि का स्थान ग्रहण कर सकती थी। प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त को दार्शनिक दुर्वलता को ह्यूम ने प्रमाणित कर दिया था और इसी व्यावहारिक दुर्वलता पास की क्रांति ने स्पष्ट कर दी थी। हा, यह अवश्य है कि हीगेल का विवेक नई परिभाषा का विवेक था।

उपर्युक्त विवेचन से यह आभास हा सकता है कि हीगेल का दर्शन बहुत ही अधिक कल्पनापरक था। पास की राज्य क्रांति ने यूरोप के राजनीतिक इतिहास के रूप ही साथ बौद्धिक इतिहास में नौ एक नए युग का श्रोगणेश किया। इन क्रांति में हिला हुई थी और जातिवाद का गुला नृत्य हुआ था। नैपोलियन के शासन-काल में फ्रान्स ने छोटी-छोटी गण्ट्रोपनात्रा पर हमला किया और उन्हें नष्ट किया। इसके कारण वे लगे जो शुरू में मनुष्य के अधिकारों के समर्थक थे, क्रांति के विरोधी हो गए थे। उनके विचारों में बर्क का नाम उल्लेखनीय है। ऐसे विचारकों का विश्वास था कि क्रांति को अतिरजनाण उसके उग्र दर्शन की स्वामाविक परिणाम थी। इस प्रतिश्रिया का फल यह हुआ कि क्रांतिकारियों ने जिन राष्ट्रीय परम्पराओं और प्रयागत निष्ठाओं को अद्वेष्टना की थी उन्हें अब फिर से नया महत्त्व मिलने लगा। अपरच, नैपोलियन के युद्धों ने यूरोपीय देशों की सांविधानिक व्यवस्थाओं को बिल्कुल छिन्न भिन्न कर दिया था। उनका पुनर्निर्माण एक बहुत बड़ी समस्या थी। मनुष्य के अधिकारों जैसी नावानात्मक बातों से इस समस्या का समाधान नहीं हो सकता था। आगे की घटनाओं ने इन बातों को सिद्ध भी कर दिया। लोग यह समझने लगे थे कि क्रांति विध्वंसात्मक ही रही है। समाज तथा मानव प्रकृति के पुनर्गठन के बारे में उसके दावे बिल्कुल धोखे हैं। पास की क्रांति और उनके राजनीतिक दर्शन के व्यक्तिवाद के बारे में हीगेल का यही विचार था। हीगेल तथा उनके जैसे अन्य अनेक विचारकों का विश्वास था कि राष्ट्र का पुनर्निर्माण उसी समय हो सकता है जबकि राष्ट्रीय सत्ताओं की निरन्तरता को बाधित रखा जाए, राष्ट्रीय साधन के मूलकाशन समाधानों का प्रयोग किया जाए और व्यक्ति को राष्ट्रीय मरुति की परम्परा पर आधारित बताया जाए। हीगेल के दर्शन में यह प्रवृत्ति केवल प्रतिश्रियावादी ही नहीं थी। हा, यह जरूर है कि क्रांति के बाद जो मध्ययुगीन स्वच्छन्दतावाद की लहर उठी थी उसमें इस प्रवृत्ति का स्वरूप ऐसा ही था। हीगेल के दर्शन का प्रयागत रचनात्मक था। वह पूरी तरह से अनुदार था। उसे एक प्रकार से क्रांतिविरोधी भी कहा जा सकता है। हीगेल की द्वन्द्वात्मक पद्धति क्रांति और पुनरुद्धार की प्रतीक है। इस पद्धति के अनुसार समाज की जीवन्त शक्तियाँ पुरानों सत्ताओं का नष्ट कर देती हैं। लेकिन, राष्ट्र की सृजनात्मक शक्तियाँ स्थिरता बनाए रखती हैं। हीगेल ने पुराने के विनाश और नए के निर्माण में व्यक्तिगत मनुष्यों का कोई महत्त्व नहीं दिया। उनका विश्वास था कि समाज में निहित निर्व्यक्तिगत तत्त्व अपनी नियति का स्वयं ही निर्माण करते हैं।

हीगेल के राजनीतिक दर्शन की मुख्य विशेषता यह है कि उनमें राष्ट्रीय राज्य को बहुत महत्त्व दिया है। हीगेल ने इतिहास को जा ग्याख्या की है, उनमें मुख्य इवार्ड

व्यक्ति अथवा व्यक्तियों का कोई समुदाय नहीं, प्रत्युत् राज्य है। हीगेल के दर्शन का उद्देश्य यह था कि वह द्वन्द्वात्मक पद्धति के माध्यम से विश्व-सम्यता के विकास में प्रत्येक राज्य की देन का मूल्यांकन प्रस्तुत करे। हीगेल का मत था कि प्रत्येक राज्य की प्रवृत्ति भयवा अन्तरात्मा व्यक्तियों के माध्यम से अथवा अधिकतर स्वतन्त्र रूप से ही कार्य करती है और वह चला, सदाचार तथा धर्म की मास्तविक निर्माता होती है। इस प्रकार, सम्यता का इतिहास एक के बाद दूसरी राष्ट्रीय सस्कृति के उत्थान का इतिहास है। सम्पूर्ण मानव जाति की सिद्धि में प्रत्येक सस्कृति की अपनी कुछ विशिष्ट और सामयिक सिद्धि है। यह राष्ट्रीय राज्य पश्चिमी यूरोप के आधुनिक इतिहास में ही अपनी परा-काष्ठा को पहुँचा है। अब उसे अपनी चेतना का ज्ञान हो गया है और वह अपनी अन्तरात्मा की सविवेक अभिव्यक्ति कर सकता है। इसलिए, राज्य ही राष्ट्रीय विकास का संचालन और साध्य है। राष्ट्र जिस चीज की भी सृष्टि करता है और सम्यता के लिए जो भी चीज नैतिक और आध्यात्मिक दृष्टि से उपयोगी होती है, राज्य में उस सबका समावेश हो जाता है। चाँहि वे युग में उपवाद, समतावाद और व्यक्तिवाद—ये सब राष्ट्रवाद के अन्तर्गत शामिल थे। हीगेल ने राष्ट्रवाद को इनसे अलग कर दिया। इस दृष्टि से वह जर्मनी के विनासकारी राष्ट्रवाद का और जर्मनी की राष्ट्रीय एकता की अनुदार शक्तियों का प्रतिनिधि था। उत्तरीसवी शताब्दी के विकास के साथ ही साथ न केवल जर्मनी में ही प्रत्युत् अन्यत्र भी राष्ट्रवाद का धीरे-धीरे उदारवाद से सम्बन्ध टूट गया। अब तक राष्ट्रवाद राजवशों का विरोधी रहा था, तब तक उसका उदारवाद से सम्बन्ध रहा था।

इसलिए, हीगेल के राजनीतिक दर्शन में दो तत्त्व सब से महत्त्वपूर्ण थे। इनमें से एक तत्त्व तो द्वन्द्वात्मक पद्धति का था। इसके द्वारा हीगेल ने सामाजिक अध्ययनों में कुछ नए परिणाम निकाले। ये परिणाम ऐसे थे जो अन्यथा सामने नहीं आ सकते थे। दूसरा तत्त्व राष्ट्रीय राज्य का था। हीगेल राष्ट्रीय राज्य को राजनीतिक शक्ति का सजीव प्रतीक मानता था। हीगेल के बाद ये दोनों ही सिद्धान्त बहुत अधिक महत्त्वपूर्ण सिद्ध हुए। हीगेल के चिन्तन में ये दोनों सिद्धान्त अभिन्न थे। हीगेल द्वन्द्वात्मक चिन्तन के द्वारा राष्ट्रीय राज्य के महत्त्व का प्रतिपादन करता था। लेकिन, वस्तु-स्थिति यह है कि इन दोनों में कोई तार्किक सम्बन्ध नहीं था। यदि द्वन्द्वात्मक पद्धति को एक शक्तिशाली बौद्धिक उपकरण भी मान लिया जाए तो भी यह समझ में नहीं आता कि समस्त राजनीतिक और सामाजिक समुदायों में राष्ट्र को ही ऐसा समुदाय क्यों माना जाए जिसमें इतिहास की परिणति हुई है अथवा आधुनिक राजनीतिक इतिहास में राज्यों के पारस्परिक संघर्ष को ही मुख्य प्रेरक शक्ति क्यों माना जाए। राष्ट्रियता के सम्बन्ध में हीगेल के विचारों का मुख्य कारण उसकी द्वन्द्वात्मक पद्धति नहीं थी बल्कि उसकी जर्मन राष्ट्रियता की भावना थी। कार्ल मार्क्स ने द्वन्द्वात्मक पद्धति का अपने ही ढंग से प्रयोग किया था। मार्क्स का मत था कि इतिहास को चरम परिणति वर्ग-विहीन समाज में होती है और सामाजिक वर्गों का पारस्परिक विरोध ही इतिहास को गति प्रदान करता है। मार्क्स ने द्वन्द्वात्मक

पद्धति के आधार पर इतिहास की बौद्धिक अथवा आर्थिक व्याख्या प्रस्तुत की। मार्क्स का सिद्धान्त कम-से-कम कयनी में राष्ट्र-विरोधी और राज्य-विरोधी था। इस प्रकार हीगेल के दर्शन में दो तत्त्व थे जो आगे चल कर अलग-अलग ही नहीं हुए बल्कि एक-दूसरे के विरोधी भी हो गए। एक तत्त्व अनुदार था और उदारवाद का विरोधी था। इसके अनुसार राज्य एक राष्ट्रीय शक्ति है। दूसरा तत्त्व द्वन्द्वान्मक पद्धति का था जो एक नए सर्वकार उदभव की भूमिका बन गया।

## ऐतिहासिक पद्धति

### (The Historical Method)

हीगेल के राजनीतिक और सामाजिक दर्शन का केन्द्र-बिन्दु इतिहास तथा इतिहास का अन्य सामाजिक शास्त्रों से सम्बन्ध था। पश्चिमी संस्कृति के इतिहास के बारे में हीगेल का ज्ञान आयुर्विज्ञान के विषय में दासनिष्ठा की अपेक्षा अधिक बढ़ा हुआ था। धर्मों का इतिहास, दर्शन का इतिहास और विधि का इतिहास, ये विषय हीगेल के दर्शन के प्रभाव के कारण ही अध्ययन और अनुसंधान के विशिष्ट विषयों के रूप में मान्य हुए। उन्नीसवीं शताब्दी में इस अध्ययन का इतना अधिक महत्त्व हो गया कि बहुत से विचारक ज्ञान युग के लक्ष्य का 'ऐतिहासिक' बनाने लगे। यह निर्णय बिल्कुल गलत था। अठारहवीं शताब्दी में गिबन, वाल्टेय और माटेम्ब्यू जैसे मनोपी हुए थे। ये लोग प्रतिभा की दृष्टि में बाद के इतिहासकारों से विषय भी तर्क घट कर नहीं थे। ज्ञान युग में इतिहास की रचना भी डटकर हुई थी। भाष्य उन्नीसवीं शताब्दी के इन नए विचारकों की भनाई यह थी कि उन्हें इतिहास का एक नई संकल्पना मिल गई है और वे उसका एक नए ढंग से प्रयोग कर सकते हैं। इतिहास एक विशिष्ट पद्धति प्रदान करता है और विधि, राजनीति, अर्थशास्त्र, और दर्शन जैसे सामाजिक विषयों के अध्ययन में इस पद्धति का प्रयोग किया जा सकता है। ऐतिहासिक पद्धति विश्लेषण तथा सामान्यीकरण की पद्धतियों के अभाव को दूर कर देती है। यह बात निश्चय रूप से अतिशयोक्ति थी। हा, यह जरूर है कि ग्यारहवीं शताब्दी में ऐतिहासिक अध्ययन का दायरा बड़ा गया और ऐतिहासिक अनुसंधान के तरीकों में भी सुधार हुए। हीगेल ने अपने दर्शन में ऐतिहासिक पद्धति का जो रूप माना था और उन्नीसवीं शताब्दी के सामाजिक विज्ञानों में जो रूप व्यापक आधार पर स्वीकृत था, उसने अनुभवपरक गवेषणा के क्षेत्र में कोई सुधार नहीं किया। हीगेल अपनी पद्धति के द्वारा ऐतिहासिक विकास के क्रम में से वैज्ञानिक अथवा नैतिक मूल्यों के कुछ मानक निकालना चाहता था और इनके आधार पर वह विकास के कुछ विशिष्ट चरणों के महत्त्व का निर्धारण करना चाहता था। ऐतिहासिक पद्धति का अर्थ इतिहास का एक दर्शन अथवा सांस्कृतिक विकास की दिशा या सामान्य नियम की खोज थी। हीगेल को आशा थी कि वह इस पद्धति के प्रयोग द्वारा उन्नत

गया अनुप्राप्त राष्ट्रों, विवक्षित तथा आदिम सभ्यताओं, प्रगतिशील और प्रतिगामी जातियों के बीच विभाजन-रेखा खींच सक्ता है और यह विभाजन-रेखा वैज्ञानिक होगी। इस तरह की योजना या मावयव विकास के अमरुवद्ध विचार द्वारा और भी मजबूत हुई, उन्नीसवीं शताब्दी के सामाजिक दर्शन में एक महत्त्वपूर्ण प्रवृत्ति बन गई। आगे चल कर वह बिल्कुल झूठी और बर्मी-कमी दुष्टतापूर्ण प्रमाणित हुई।

हीगेल के दर्शन में सब से पहले उन सिद्धान्तों का वर्णन किया गया था जिनके ऊपर उसका ऐतिहासिक पद्धति विषयव विश्वास आधारित था। हीगेल की ऐतिहासिक पद्धति में यह मान लिया गया था कि प्रकृति में विकास का एक ढग अथवा नियम है। इस ढग अथवा नियम का विषयवस्तु की समुचित व्यवस्था के द्वारा प्रदर्शित किया जा सकता है। यह बात समाज अथवा सभ्यता के मुख्य चरणों के सम्पूर्ण विकास के बारे में तो सही है ही, यह इतिहास की किसी भी शाखा के बारे में भी सही है। हीगेल की ऐतिहासिक पद्धति के आधार पर विधि, आधिक्य सस्याओं, दार्शनिक अथवा वैज्ञानिक चिन्तन अथवा शासन के विकास का व्यवस्थित रीति से प्रस्तुत किया जा सकता है। अनुसंधान इस व्यवस्था की विषयवस्तु के ऊपर आरोपित नहीं करता। यह व्यवस्था तो तथ्यों से ही निहित रहती है। आवश्यकता सिर्फ़ इस बात की है कि इन तथ्यों का उचित सन्दर्भ में देखा जाए। ऐतिहासिक अन्तर्दृष्टि का विशेष कार्य यह है कि इस ढग को प्रकाश में लाया जाए। यह ढग तथ्यों के ढेर में छिपा रहता है। यही कारण है कि ऐतिहासिक और सैद्धान्तिक अध्ययन एक-दूसरे से संबंधित होते हैं। ऐतिहासिक विचार की सामान्य योजना या तर्क समझने पर महत्त्वपूर्ण का महत्त्वहीन से अलग किया जा सकता है। हीगेल के अनुसार ऐतिहासिक पद्धति का उद्देश्य नदी की लहरों के आवर्तन और प्रवाहवर्तन का अध्ययन कर के उसकी मुख्य धारा का पता लगाना और इस प्रकार ऐतिहासिक दृष्टि से तथ्यों के एक वस्तुपरक मानक की खोज करना था। यह मानक धीरे-धीरे अपने को धर्म, आचारा, विधि अथवा शासन के विकास में व्यक्त करता है और फिर प्राकृतिक विधि के दर्शन द्वारा रिक्त छोड़े गए स्थान को पूर्ण करता है। ऐतिहासिक पद्धति का लक्ष्य स्वतः स्पष्ट नैतिक सूत्रों का प्रकट करना नहीं, प्रत्युत नैतिक और सामाजिक विकास के आवश्यक चरणों को प्रदर्शित करना था।

इस प्रकार, उन्नीसवीं शताब्दी के सामाजिक दर्शन में तीन मुख्य धाराएँ थीं जो काफी हद तक एक-दूसरे से मिलती थीं लेकिन फिर भी अलग-अलग थीं। सर्वप्रथम, मार्क्सवादी मानव प्रगति का विचार था। यह विचार ज्ञान युग से विशेषकर टर्गट और बडरटोट से लिया गया था। दूसरे, ऐतिहासिक विकास के सम्बन्ध में हीगेल का विचार था। इस विचार के अनुसार ऐतिहासिक विकास में एक व्यवस्थित प्रक्रिया होती है और यह एक राष्ट्रीय सस्कृति के बाद दूसरी राष्ट्रीय सस्कृति के उत्थान की कहानी है। अन्त में, डार्विन के *Origin of Species* नामक ग्रन्थ के प्रकाशन के उपरान्त मावयव विकास का एक सिद्धान्त सामने आ गया था। इसके परिणामस्वरूप काफी भ्रम फैल गया था। न तो मनुष्य की अनीम प्रगति में आस्था और न इतिहास के दर्शन में

हीगेल का विश्वास ही किसी तरह से जैविक प्राणियों की परिवर्तनशीलता अपना वैदिक आनुवंशिकता पर आधारित था। ये जैविक तत्त्व नैतिक विकास अपना सामाजिक प्रगति के बारे में भी कुछ प्रकाश नहीं डालते। पुनः, सांस्कृतिक विकास के एक अन्तर्मूल निम्न के बारे में हीगेल की सम्बन्धना व्यावहारिक और सैद्धान्तिक दोनों रूपों से प्रगति के उन विचार से भिन्न थी जो प्राति के विश्वास का एक भाग रहा था। जहाँ तक व्यावहारिक पक्ष का सम्बन्ध है, हीगेल के दर्शन के इतिहास-तत्त्व की प्रवृत्ति, सामान्य रूप से इतिहास तत्त्व की ही प्रवृत्ति चाहे वह हीगेल का हो या न हो, अनुदारवाद की तरफ थी जो कडरसेट के प्रगति-सिद्धान्त के प्रातिकारी निष्कर्षों से बिल्कुल भिन्न थी। इन कथन का मूल्य अपवाद मार्क्स है। उसने हीगेल के दर्शन में सशोधन कर के उसे प्रातिकारी बना दिया। तथापि सामान्य रूप से हीगेलवादी जो मार्क्सवादी नहीं थे, इस बात पर जोर देते थे कि इतिहास में एक अविच्छिन्न प्रवाह पाया जाता है और मनुष्यों के प्रयत्नों से इस प्रवाह में आवश्यक अपवाद उभर परिवर्तन नहीं हो सकते। सैद्धान्तिक दृष्टि से द्वन्द्वालोक पद्धति की मुख्य विशेषता—हीगेल के आदर्शवाद और मार्क्स के नैतिकवाद में—यह थी कि वह आनुवंशिक कारण का सिद्धान्त न होकर तर्कशास्त्र का सिद्धान्त अधिक था। इस दृष्टि से वह साव्यव विकास से भी भिन्न था और सार्वभौम प्रगति के सिद्धान्त से भी। कडरसेट और उसके बाद बॉम्बे का यह विचार था कि प्रगति का साध्य आनुवंशिक है और उसका कारण सांयोगिक है। प्रगति का कारण मानव व्यवहार के विषय में ज्ञान का निरन्तर वृद्धि है। प्रगति सिद्धान्त के इस अनुभवपरक पक्ष के कारण ही हीगेल ने और उनसे कुछ कम मार्क्स ने उसे दार्शनिक दृष्टि से सतही माना। हीगेल का प्रयोजन यह था कि वह उन आवश्यक अवस्थाओं को प्रदर्शित कर दे जिनके द्वारा मानव विवेक निरपेक्ष के निकट पहुँचता है। इससे उल्टी प्रक्रिया द्वारा वह विकास के उत प्रम को प्रदर्शित करना चाहता था जिनमें निरपेक्ष विवेक सम्यक्ता के विचारों और सत्ताओं के रूप में व्यक्त होता है।

इस कल्पनापरक चिन्तन का आधार हीगेल का यह विश्वास था कि द्वन्द्वालोक पद्धति के रूप में उसने सशोधन के एक ऐसे नियम को खोज निकाला है जो महिजन की पद्धति में भी अन्तर्निहित है और वस्तुओं की प्रकृति में भी। हीगेल इस अर्थ में ही आदर्शवादी था। अन्तिम रूप से चिन्तन के नियम और घटनाओं के नियम एक ही होते हैं और दाना में वृद्धि का एक योग्यप्रतिरूप दृष्टिगत होता है। यह हून के विरुद्ध हीगेल का उत्तर भी था। हीगेल ने इतिहास में आवश्यकता के एक तत्त्व का समावेश कर दिया था। यह तत्त्व कार्यकारण के सम्बन्ध और विकासशील प्रयोजन का संशोधन था। यदि इतिहास का उचित रीति से अध्ययन किया जाए तो उनमें वस्तुपरक आशयों के कुछ सिद्धान्त निकलने हैं। यह वस्तुपरक समीक्षा विकास में स्पष्ट अन्तर्निहित है। यह सब का असत्य से, महत्त्वपूर्ण का महत्त्वहीन में और स्वामी का शक्ति से, सम्पन्न हीगेल की शब्दावली में 'वास्तविक' को 'आभासी' से पृथक् करता है। इतिहास के इस ढंग में अध्ययन के लिए एक विशेष उपकरण की आवश्यकता है। हीगेल ने अपनी द्वन्द्वालोक

पद्धति के द्वारा हम उपकरण को प्रदान किया। विकास की दिशा संश्लेषणात्मक है। उसे समझने के लिए संश्लेषण के एक उपकरण को और विश्लेषण से उच्चतर मानसिक शक्ति को आवश्यकता है। विश्लेषण और संश्लेषण को इन दो शक्तियों को बहु बोध तथा विवेक नाम देता है। इन शक्तियों को हीगेज ने काट से ग्रहण किया था लेकिन उसने उन्हें एक नया अर्थ प्रदान किया। घाट ने इन दोनों में भेद माना था। उसने बोध का सम्बन्ध सांप्रदायिक नियमों से जोड़ा था। इन नियमों का वह अनुभवपरक जगत् को समझना पर निर्भर मानता था। उसने विवेक का सम्बन्ध नैतिक जगत् के विनियामक सिद्धान्तों से जोड़ा। उसका विश्वास था कि इन नियमों के पीछे नैतिक सत्ता होगी है। फिर भी उनमें सांप्रदायिक सार्थकता नहीं पायी जाती। इसके विपरीत, हीगेज द्वन्द्वात्मक पद्धति का एक ऐसा भाष्य समझता था जिम्मे द्वारा उन्हें संयुक्त किया जा सकता है। अपने तर्कशास्त्र का वह विवेक का तर्कशास्त्र समझता था। अज्ञातज्ञो सताप्यो के सामाजिक अध्ययन की शक्तियों का वारण वह यह समझता था कि उनमें केवल विश्लेषणात्मक बाध के तर्कशास्त्र का ही प्रयोग किया गया था। यदि हम किसी चीज को विश्लेषण द्वारा समझने की कोशिश करते हैं, तो उसे पूरी तरह से एक गणना सत्ता के रूप में नहीं समझ सकते। हम उसे धनेव भागा में विभक्त करके समझने का प्रयास करते हैं। परिणाम यह होता है कि हम उसे एक गुणनात्मक अवस्था तिरस्कर विनासशील वस्तु के रूप में ग्रहण नहीं कर पाते। हीगेज के विचार से यह दृष्टिकोण क्रात्रियुग के व्यक्तिवाद का धार्मिक आधार था। उसका मन था कि इस आधार पर हम इतिहास का टीका से नहीं समझ सकते। इसके कारण यह धर्म पैदा हो जाता है कि मनुष्य अस्तो उक्त इच्छाओं व अनुभूत समानों का पुनर्निर्माण कर सकते हैं। यह प्रकृति धर्मोत्तरा और अव्यवस्था का जन्म देता है। केवल संश्लेषण को प्रतिभा अर्थात् विवेक ही ऐतिहासिक विवरण के नीचे झांक कर देना सक्षम है वह इस प्रक्रिया पर नियंत्रण रखने वाले अल्पनिर्दिष्ट शक्तियों का समझ सकता है और इन प्रकार इस आवश्यकता को हृदयगत कर सकता है कि प्रक्रिया जिन रूप में है, उसे उसी रूप में बना होता चाहिए। संश्लेषणात्मक बाध का यह नाथ हीगेज के किन्हीं विद्वानों और नैतिक दोनों दृष्टियों में उचित है—उसे बोद्धि दृष्टि से समझा जा सकता है और नैतिक दृष्टि में उचित उद्धारण जा सकता है। जो है उसका हीना आवश्यक भी है और उचित भी। हीगेज के राजनीतिक दर्शनों में शक्ति को अव्यय न्याय के माध्यम से मानने का यह दायित्व इस दुर्गम भूमिका को है।

हीगेज का ऐतिहासिक पद्धति पूर्ण रूप से वादिक क्रांति थी। उसके दर्शन में इस क्रांति का प्रतिपादन किया। उसने अपने दर्शन का स्पष्टीकरण बड़े रोचक स्वर से किया है। यह वान केवल वादिक अहंकार के कारण ही नहीं थी। उससे केवल यह विश्वास ही प्रकट होता था कि हमारे चिन्तन में एक ऐसी पद्धति का प्रयोग किया था जो दर्शन की शक्तियों से अपरिचित व्यक्ति के लिए उपलब्ध नहीं थी। इस दर्शन का ऐसे रूप में भी उपस्थित नहीं किया जा सकता था जो साधारण तर्कशास्त्री की समझ में आ



जाता। यह दर्शन तो ऐसे तक्षशास्त्री की ही समझ में आ सकता था जो तार्किक विरूपण की परिसीमाओं के पार चला जाता।

‘हम प्रकथनों, प्रस्थापनाओं आदि के द्वारा राज्य का जिसे एक सन्न सत्ता मानना चाहिए, ठीक मूल्यांकन नहीं कर सकते। राज्य के बारे में करीब-करीब वही बात लागू होती है जो कि ईश्वर की प्रकृति के बारे में।’<sup>1</sup>

प्रश्न यह है कि क्या इसका अभिप्राय केवल रहस्यवाद या प्रमाणवाद नहीं था यद्यपि हीगेल ऐसा नहीं समझता था। क्या हीगेल का यह विचार कि विवेक ईश्वर के पीछे कार्य करने वाली सृष्टि की शक्तियों का—राज्य जैसी शक्तियों का—अनुसंधान कर सकता है और ये शक्तियाँ विशिष्ट घटनाओं और तथ्यों से अधिक महत्वपूर्ण होती हैं, कल्पना मात्र न था? क्या सावयव इकाइयों को समझने का तार्किक उपकरण द्वन्द्वात्मक पद्धति जिससे सामाजिक विषयों के अध्ययन का सम्बन्ध है, वास्तव में किन्हीं व्यवस्थित पद्धति का रूप धारण कर सकता है जिसमें कि उसकी कथित उद्देश्यताओं की आलोचनात्मक परीक्षा हो सके? अन्त में, यदि इन प्रश्नों का अनुकूल उत्तर निकलता है तो क्या यह स्पष्ट होगा कि ऐतिहासिक प्रक्रिया का सन्श्लेषणात्मक बोध कार्य कारण विषयक स्पष्टीकरण और नैतिक आलोचना में—इन्हें ह्यूम तथा काटने मूल्य एक-दूसरे से भिन्न माना था—संयोग स्थापित करेगा। इन प्रश्नों के उत्तर पर ही हीगेल की दार्शनिक पद्धति का मूल्यांकन निर्भर है। इनके ऊपर ही हीगेल और मार्क्स दोनों के चिंतन में द्वन्द्वात्मक पद्धति का सही मूल्यांकन—क्या वह सामाजिक कार्य-व्यापार को समझने के लिए एक अपरिहार्य साधन है और क्या वह एक वैध ऐतिहासिक विज्ञान का निर्माण कर सकता है—निर्भर है।

### राष्ट्र की अन्तरात्मा

### ( The Spirit of the Nation )

हीगेल के निष्कर्षों की वैधता चाहे कुछ भी हो, इन वान में कोई सन्देह नहीं हो सकता कि उसके विचारों का उस तार्किक सूक्ष्मता और सशक्त शब्दावली से बहुत कम सम्बन्ध था जिसमें अन्तर्जागतिक उमन अपने दर्शन को ध्वनित किया था। उमने यूरोपीय संस्कृति का विशेषकर ईसाई धर्म के इतिहास का गहन अध्ययन किया था। उसके मुख्य विचार इसी अध्ययन के फलस्वरूप बने थे। बाद में उसने अपने विचारों

1 *Philosophy of Right*, sect 269 addition सारे उद्धरण एल्फ्रेड डेविस के अनुवाद के आधार पर हैं।

को यूरो के रूप में प्रकट किया था । हीगेल अपनी ज्ञानी में राजनीति की अपेक्षा धर्म के प्रति अधिक धुंवा हुआ था । उनका चिंतन इंडर और लोतंग से तथा उनके इन विचार में शुरू हुआ था कि विश्वधर्मों का उत्तरोत्तर क्रम धार्मिक सत्य का उद्घाटन करता है और वह मानव जाति को एक प्रकार की दैवी शिक्षा प्रदान करता है ।

हीगेल का मुख्य विचार यह था कि प्रकिया ' उस शक्ति के साथ शुरू होती है जो अपने आपको सिद्ध करने का प्रयास करती है ' और वह ' अपने को उस रूप में विस्तृत कर लेती है जिस रूप तक जाने की उसकी सदैव शक्ति होती थी । ' हीगेल ने अपने इस विचार को अपने दर्शन में विस्तृत रूप दिया था । वास्तव में यह विचार अस्तुवाद का ही एक तत्व था और क्रिश्चियन के समय से जर्मन चिंतन में अन्तर्भूत रहा था । हीगेल ने हर्डर और लिबनिज से यह भी सीखा था कि सम्प्रदाय और संस्कार न तो पूरी तरह से सच्चे होते हैं और न अन्वयविश्वासापूर्ण ही । वे तो आध्यात्मिक सत्यों को प्रतीकात्मक रूप से व्यक्त करते हैं । वे अपने समय के लिए अवश्य ही महत्त्वपूर्ण होते हैं लेकिन उनका महत्त्व अस्थायी होता है । आलोचना तथा मूल्यांकन के इन ढंग में द्वन्द्वात्मक पद्धति के बीज दखना बहिन नहीं है । अपने समय के योग्यता विद्वानों के समान ही हीगेल पर भी यूनान विषयक अध्ययन के सुदूरदूरी नवजागरण का प्रभाव पड़ा था । उसका शुरू में ही यह विश्वास बन गया था कि पश्चिमी सभ्यता दो बड़ी शक्तियों—यूनान की स्वतन्त्र बुद्धि और ईसाई धर्म की गहनतर नैतिक और धार्मिक अन्तर्दृष्टि—की सृष्टि है । वह प्लेटो तथा अरस्तू के दर्शन की तुलना में ईसाई धर्मशास्त्र को पतनशील मानता था, किन्तु उसका विश्वास था कि ईसाई धर्म ने पश्चिमी सभ्यता को एक ऐसी आध्यात्मिक अनुभूति दी है जिसका यूनानी दर्शन के पास अभाव था । जब हीगेल ने इस समस्या पर विचार किया, वह अगत मोटेस्की के प्राकृतिक विधि के स्पष्टीकरण के प्रभाव से यह समझने लगा कि एंग्लो वा धर्म और दार्शनिक-राज्य की सम्पूर्ण जीवन-पद्धति का एक भाग था और ईसाई धर्म का रहस्यवाद, शान्ति-वाद और विश्व चिन्ता का मनरो को स्वतन्त्रता के लोप तथा विश्वव्यापी मानवता के एक नए विचार की चेतना की प्रथम वेदना में सम्बन्ध था ।

इस प्रकार हीगेल के शुरू-शुरू के धार्मिक चिंतन में ज्ञानयुग के विशयपर धर्म ज्ञानयुग के विचार और दृष्टिकोण जन्म गए थे । वे विचार और दृष्टिकोण में सस्कृति के समस्त तत्व एक ईसाई का निर्माण करते हैं जिसमें धर्म, दर्शन, कला और नैतिकता एक दूसरे पर असर डालते हैं, सस्कृति के ये समस्त तत्व राष्ट्र विशेष की ' अन्तरात्मा ' की उसकी आन्तरिक बौद्धिक प्रतीमा को व्यक्त करते हैं और राष्ट्र का इतिहास एक ऐसी प्रकिया है जिसका द्वारा वह सम्पूर्ण मानव सभ्यता के लिए अपनी विशिष्ट देन

1. यह बात सब से पहले विल्हेम डिल्थी ने अपने ग्रन्थ जुं'डोसिचरटे हीगेलस (१९०५) में सुझाई थी । बाद में टी० एल० हैरिंग ने हीगेल, लोप बोलेन रुन्द सीन वर्क (२ भागों में, १९२९ और १९३८) इस बात पर विस्तार से विचार किया है ।

का उद्घाटन करता है। जब हीगेल ने इन विचारों पर और अधिक चिन्तन किया, तो उसका यह विद्वान् हो गया कि इस प्रक्रिया के तीन चरण होते हैं। पहला चरण 'प्राथमिक' सुखद, उत्साहपूर्ण लेकिन अधिकतर अचेतन स्वनस्फूर्ति का होता है। दूसरा चरण दुःखपूर्ण निराशा और आत्म-चेतना का होता है; इसमें 'अन्तरात्मा' अन्तर्मुखी हो जाती है और अपनी स्वनस्फूर्त सृजनशीलता से वंचित हो जाती है। तीसरे चरण में यह अपने वास्तविक रूप को एक उच्चतर घरातल पर पुनः प्राप्त करती है और इसमें यह नए युग की निराशा से उपलब्ध एक अन्तर्दृष्टि से सम्पन्न होती है। इन कालों में स्वतन्त्रता का सत्ता और आत्म-अनुशासन से समन्वय हो जाता है। हीगेल ने इन अवस्थाओं को द्वन्द्वानुक्रम पद्धति को तीन त्रिभिन्न अवस्थाओं का नाम दिया है—वाद (Thesis), प्रतिवाद (Anti-Thesis) और संश्लेषण (Synthesis)। उसने इस सम्पूर्ण प्रक्रिया को 'विचार' नाम दिया है। हीगेल का इतिहास-दर्शन पश्चिमी सभ्यता के इतिहास से इन विचारों को प्रमाणित करने को एक चेष्टा है। अपने सृजनात्मक युग में यूनानी नगर पहली अवस्था को, मुकल्लत और ईसाई धर्म दूसरी अवस्था को तथा प्रोटेस्टैंट धर्म और धर्म-सुधार के समय में धारम्भ होने वाले जर्मन राष्ट्रों का युग तीसरी अवस्था को प्रकट करता है। राष्ट्रों मानस अपने ऐतिहासिक विवास को एक विशिष्ट अवस्था में विद्वान्-मानस को अभिव्यक्ति होता है।

“विश्व इतिहास की प्रक्रिया में प्रत्येक विशिष्ट राष्ट्रीय प्रतिभा को केवल एक व्यक्ति मानना चाहिए”<sup>1</sup>

प्रत्येक राष्ट्र मानव जाति की उन्नति में कितना योगदान देता है, इसी आधार पर उसका मूल्यांकन होना चाहिए। हर राष्ट्र ऐतिहासिक महत्त्व के योग्य नहीं होता। सामान्य रूप से यह विचार जर्मन दार्शनिकों को प्रिय था। हीगेल से कई वर्ष पूर्व हर्डर ने यह कहा था कि जर्मनों की सर्व्व ही एक “स्विर राष्ट्रीय अन्तरात्मा” रही है और वह रहेगी। हीगेल के समसामयिक श्लेयरमेचर (Schleiermacher) ने कहा था, “ईश्वर इस पृथ्वी पर प्रत्येक राष्ट्र को एक विशिष्ट कार्य सौंपता है।”

इतिहास की इन उन्मेषकारी (Revelatory) शक्ति का विद्वान् किसी भी प्रकार पुराना नहीं था, कम-से-कम हीगेल के सन्दर्भ में नहीं। यह तो राष्ट्रीय लक्ष्य के लिए कष्टपूर्ण खोज थी। लोक-धर्म में हीगेल ने एक ऐसी खोज की खोज को जो ज्ञानयुगीन धर्म 'विवेक' की अपेक्षा कम सैद्धान्तिक हो और चर्च की कट्टरता की अपेक्षा कम कठोर हो। सामाजिक अध्ययन की सभी शाखाओं में उसका चिन्तन इन विद्वान् से निर्दिष्ट होता था कि विचारों और समस्याओं को समग्र सत्कृति के भागों के रूप में ही

1. हीगेल के ग्रन्थ *Philosophy of History* की प्रस्तावना, खंड ३ में उसके इतिहास-दर्शन का विवरण देखिए। Eng. trans. by J. Sibree; Bohn Library, p 551.

समझा जा सकता है और उनके इतिहास के आधार पर ही हम उनके वर्तमान महत्त्व को तथा विद्वत्संस्कृति के विवास में उनकी भूमिका को समझ सकते हैं। शिलर के मूत्र में "सार्वभौम सत्य ही सार्वभौम संस्कृति है"। *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*।

हीगेल की राजनीति-विषयक, विशेषकर जर्मन राजनीति-विषयक रचनाओं में यही प्रयोजन तथा संकल्पना दृष्टिगत होती है। हीगेल अन्तरात्मा के नैराश्य को ईसाई धर्म के उत्थान का प्रधान कारण समझता था। उसका विश्वास था कि यह नैराश्य उसके युग की भी विशेषता थी। हीगेल की आशा थी कि इस नैराश्य के आधार पर ही जर्मनी में महान् सामाजिक तथा आध्यात्मिक परिवर्तन होंगे। जर्मनी की अन्तरात्मा तथा जर्मन राजनीति की वास्तविक अवस्था में उसे पूर्ण वैषम्य दिखाई देना था। इस वैषम्य को ही वह निराशा तथा निष्कलता का कारण और साथ ही नयी आशा और सक्रियता का आधार मानता था। १७९८ में फ्रांस की क्रांति द्वारा प्रज्वलित उल्लाह के आवेश में उसने लिखा था

"वस्तुओं के वर्तमान रूप के विषय में मूक स्वीकृति, निराशा, एक विराट् प्रभुत्वकारी नियति के विषय में वैशेषपूर्ण सहिष्णुता ने आशा, प्रत्याशा तथा एक मित्र वस्तु की इच्छा की ओर ध्यान आकृष्ट कर दिया है। अधिक अच्छे और अधिक न्यायपूर्ण समय का स्वप्न मनुष्यों की आत्मा में प्रविष्ट हो गया है। अधिक शुद्ध, अधिक स्वतन्त्र परिस्थिति की इच्छा ने प्रत्येक हृदय को आन्दोलित कर दिया है और उसे वर्तमान परिस्थिति से अलग कर दिया है। याप यदि चाहें, तो इसे ज्वर का सवेग कह सकते हैं। लेकिन, इसकी परिणति या तो मृत्यु में होगी या रोग के उन्मूलन में।"<sup>1</sup>

यह निश्चित है कि हीगेल किसी भी समय त्रातिकारी नहीं था। उसकी ऐसी समस्याओं के औचित्य में दृढ़ आस्था थी जिनमें राष्ट्रीय जीवन व्यक्त होता है। फिर भी, उसके राजनीतिक साहित्य में जहाँ भविष्य के प्रति निर्देश था, वहाँ वर्तमान के प्रति अपील भी थी। लेकिन, यह अपील राष्ट्र की सामूहिक इच्छा के प्रति थी, उसके व्यक्तिगत सदस्यों की आत्म-सहायता के प्रति नहीं।

"वे लोग कितने अच्छे हैं जो यह कल्पना कर लेते हैं कि समस्याएँ, सविधान और विधियाँ उस समय भी बनी रहती हैं जब वे मानव जाति के आचारों, आवश्यकताओं और प्रयोजनों के अनुकूल नहीं रहती तथा उनका सारा सारा समाप्त हो जाता है। कितने मूर्ख हैं वे लोग जिनका यह विचार होता है कि ऐसे सगठन भी

1. *Über die neuesten in neuem verhält nisse Württemberg* (1798), Werke (ed. Lasson), Vol. II, pp. 1506, नीचे का उद्धरण पृ० १५३ पर है।

राष्ट्र की एकता के मूल में प्रयत्न करने की शक्ति से सम्पन्न होते हैं जिनमें न बोलना है और न भावना ही।”

इस प्रकार की समस्याओं का बदलना चाहिए और उनके स्थान पर राष्ट्र की भावना को व्यक्त करने वाली नई मर्यादा आनी चाहिए। प्रश्न यह है कि ये नई मर्यादा क्या रूप ग्रहण करें।

हीगेल ने अपने इस विचार का विकास १८०२ में लिखित *Constitution of Germany*<sup>1</sup> नामक अपने निबन्ध में किया है। यह निबन्ध उसने जर्मनी की विशिष्ट परिस्थितियों को ध्यान में रख कर लिखा था। प्रस्तुत श्रुति का कारण इस आग्रह के साथ हुआ था कि “जर्मनी अब राज्य नहीं है।” हीगेल ने वेस्ट फेलिया की शान्ति-संधि के पश्चात् साम्राज्य के पतन का मार्मिक विश्लेषण प्रस्तुत कर अपने आग्रह को प्रमाणित किया था। उसका तर्क था कि जर्मनी प्रायः स्वतन्त्र इकाइयों का अराजकतापूर्ण समूह मात्र रह गया है। वह एक ऐसा नाम अवश्य है जिसकी मूल शालीन महत्ता का आभास होता है लेकिन एक समस्या के रूप में यूरोपीय राजनीति की वास्तविकताओं से उसका कोई मेल नहीं बैठता। उसकी तुलना विशेष रूप से फ्रेंच इंग्लैंड और स्पेन से की जानी चाहिए जहाँ आधुनिक राजतन्त्र ने एकीकृत राष्ट्रीय सरकारों का निर्माण किया है। आधुनिक राजतन्त्र इटली अथवा जर्मनी में एकीकृत राष्ट्रीय सरकार का निर्माण करने में असफल रहा है। तथापि, यह ऐतिहासिक विश्लेषण एक साध्य को प्राप्त करने का साधनमात्र था। हीगेल का मुख्य प्रयोजन इस प्रश्न को छठाना था कि जर्मनी राज्य कैसे बन सकता है?

### जर्मन राज्य

#### (A German State)

हीगेल का विचार था कि जर्मनी में साम्राज्य की दुर्बलता का कारण बहा का स्थानवाद और प्रांतवाद था। सांस्कृतिक दृष्टि से जर्मन एक राष्ट्र है, लेकिन उन्होंने यह कभी नहीं सीखा है कि वे अंग को सम्पूर्ण के अधीन कर दें और यह एक ऐसा भाव है जो राष्ट्रीय सरकार की स्थापना के लिए आवश्यक होता है। साम्राज्य के पास केवल वही शक्ति है जो उसे अंग दे देते हैं और वर्तमान सविधान का केवल यह उद्देश्य है कि वह राज्य को बमजोड़ रखे। स्वतन्त्र नगर, स्वतन्त्र सामक, जमींदारियाँ, गिल्ड, तथा धार्मिक सम्प्रदाय—ये सब अपने-अपने रास्ते पर चलते हैं। वे राज्य के अधिकार का हड़प लेते हैं और उसकी कार्यशक्ति को नष्ट कर देते हैं। ऐसा करते समय वे उसी पुरानी

1 *Die Verfassung Deutschlands* (1802), Werke (ed. by Lasson) Vol VII, p 1 ff

सामन्ती विधि का सहार लेते हैं जो साम्राज्य का शासन करती है। हीगेल ने कटुता से कहा कि जर्मनी की आदर्शवादी *Fiat justitia pereat Germania* है। इस समय जर्मनी में व्यक्तिगत विधि और नाविधानिक विधि में कोई अन्तर नहीं रहा है। विधायी, न्यायिक, धार्मिक और सैनिक परमाधिकारों की व्यक्तिगत सम्पत्ति की भाँति खरीदा और बेचा जाता है। फलान्दी के आरम्भ में जर्मनी की स्थिति का हीगेल ने जो विश्लेषण किया था, उसमें उसके उत्तरवादी राजनीति-दर्शन की दो मुख्य विशेषताएँ देती जा सकती हैं। सर्वप्रथम उक्त जर्मनी में वैशिष्ट्यवाद (particularism) की स्वतन्त्रता के उच्छ्रृंगल प्रेम में अभिन्न माना। इस दृष्टिकोण के अनुसार स्वतन्त्रता अनुशासन और सत्ता का अभाव है। उसमें इसे सच्ची स्वतन्त्रता में भिन्न बताया। उसने अनुसार सच्ची स्वतन्त्रता राष्ट्रीय राज्य की सीमाओं में ही पायी जा सकती है। राष्ट्र सामन्ती अराजकता का नाश कर और राष्ट्रीय सरकार की स्थापना कर स्वतन्त्रता को पा सकता है। हीगेल के मतानुसार स्वतन्त्रता का अवेजी और फ्रेंच राजनीतिक दर्शन ने व्यक्तिवाद से कोई सम्बन्ध नहीं था। वास्तव में वह तो एक ऐसा गुग था जो राष्ट्रीय आत्म-निर्णय की शक्ति के द्वारा व्यक्ति का प्राप्त होना है। दूसरे, हीगेल ने व्यक्तिगत विधि को सार्वजनिक अथवा नाविधानिक विधि से भिन्न माना। यह राज्य तथा नागरिक समाज के मंद में मिश्रता जुड़ता है। हीगेल के परिपक्व राजनीति दर्शन की एक मुख्य विशेषता थी।

हीगेल ने जर्मनी की इस दुर्बलता के विश्लेषण के आधार पर राज्य की परिभाषा यह कह कर की कि वह एक ऐसा समुदाय है जो सामूहिक रूप से उसकी सम्पत्ति की रक्षा करता है। उसकी अनिवार्य शक्तियाँ केवल ऐसा एक नागरिक और सैनिक विभाग हैं जो इस उद्देश्य को पूरा कर सकता है। दूसरे शब्दों में राज्य एक शक्ति है। इसका अभिप्राय यह है कि राज्य राष्ट्रीय एकता और राष्ट्रीय आत्म-निर्णय की भावना को अवश्य ही प्राप्त करता है लेकिन मूलतः वह एक ऐसी शक्ति है जो राष्ट्रीय इच्छा को स्वदेश में और विदेश में बाहर करता है। राज्य का अस्तित्व वहाँ भी सम्भव है जहाँ एकरूपता न हो। लेकिन, इससे कारण एकीकृत शासन की स्थापना के मार्ग में कोई विशेष बाधा उपस्थित नहीं होनी चाहिए। हीगेल को किसी विशेष शासन-प्रणाली से प्रेम नहीं था। हाँ, वह राजतन्त्र की अपरिहार्य मानता था। उसका तर्क था कि राज्य के अस्तित्व का यह अभिप्राय नहीं होता है कि सम्पूर्ण राष्ट्रीय क्षेत्र में नागरिक अधिकारों की समानता हो अथवा विधि की एकरूपता हो। राज्य में कुछ विशेषाधिकार सम्पन्न वर्ग हो सकते हैं और आचार, मस्बूति, भाषा तथा धर्म के मंद हो सकते हैं। उसने फ्रांस के केंद्रीकृत राजतन्त्र शासन को आश्चर्यपूर्ण बताया क्योंकि यह शासन सार्वभौम अपने आप करता था और उसने जनता को सामान नागरिकता के घरातल पर लाकर खड़ा कर दिया था।

वीन बोझ की नाति हीगेल का भी यह विश्वास था कि राज्य के अस्तित्व के लिए एक राष्ट्रीय सांविधानिक राजतन्त्र का उत्पान अत्यन्त आवश्यक है। उसका विचार था कि फ्रांस, स्पेन और इंग्लैण्ड के अनुभव से यह प्रमाणित होता है कि सामन्तवाद का विनाश और राष्ट्रीय राज्य का उत्पान केवल राजतन्त्र के द्वारा ही प्राप्त हो सकता है और यह प्रक्रिया ही "स्वतन्त्रता" है।

"इन देशों की शक्ति, सम्पत्ति तथा विधि के अधीन उनके नागरिकों की स्वतन्त्र दशा उसी समय से आरम्भ होती है, जब से इन देशों ने राज्यों का रूप धारण किया।"<sup>1</sup>

हीगेल के निर्णय की परिशुद्धता के बारे में विवाद करने की आवश्यकता नहीं है। इसके साथ ही वह जर्मनी के लिए एक ऐसा उपचार बता रहा था जिसे कोई अंग्रेज या फ्रांसीसी राजनीतिक दृष्टि से बहुत पिछड़ा हुआ मानता। यह भी सही है कि "उनके नागरिकों की स्वतन्त्र दशा" से हीगेल का यह अनिन्नाय कदापि नहीं होता था जो फ्रांसीसियों के 'मनुष्य तथा नागरिक के अधिकार' जैसे सूत्र से ध्वनित होता है।

हीगेल का राजतन्त्र के ऐतिहासिक महत्त्व के बारे में विश्वास था। अपने इस विश्वास के आधार पर उसे १८०२ में यह आशा थी कि जर्मनी में एक महान् सैनिक नेता ही राष्ट्र में एकता स्थापित करेगा और उसे आधुनिक रूप देगा। हीगेल ने यह आशंका माना था कि ऐसा नेता सांविधानिक सीमाओं को स्वीकार करेगा और जर्मनी की राष्ट्रीय एकता के लक्ष्य को अपना एक नैतिक लक्ष्य मानेगा। वह यह नहीं समझता था कि जर्मनी समान सहमति से अथवा राष्ट्रीय भाव के शान्तिपूर्ण प्रसार से एकीकृत हो सकेगा। उनके बड़ी कटुता से कहा था कि गैरगौन रोग का उपचार लैब्रैंडर पानी से नहीं होता। राज्य अपनी वास्तविक शक्ति को शांतकाल में नहीं, प्रत्युत्पुद्गकाल में व्यक्त करता है। हीगेल के विचार से आधुनिक राजनीति में दो ही वीर पुरुष हुए हैं—नैबियावेलो और रिशलू। उसने प्रिंस के बारे में लिखा है कि "यह एक वास्तविक राजनीतिक प्रतिभा की महान् तथा सच्ची संकल्पना है। इसका उद्देश्य महत्तम तथा उच्चतम है।"<sup>2</sup> व्यक्तिगत नैतिकता के नियम राज्यों के कार्य को मर्यादित नहीं करते। राज्य का सब से बड़ा कर्तव्य अपनी रक्षा करना और अपने को सशक्त बनाना है। रिशलू के दो शत्रु थे—फ्रांस के कुलीन और ह्यूगोनॉट। इन शत्रुओं का नाश तभी हो सका जबकि रिशलू ने फ्रांस की राष्ट्रीय एकता के आदर्श को अपने सामने रखा। हीगेल का एक और सूत्र था जो उसके इतिहास-दर्शन के अनुकूल ही है "राजनीतिक प्रतिभा अपने को एक सिद्धान्त के

1. *Die Verfassung Deutschlands* (1802), *werke* (ed. by Lasson), Vol. VII, p. 109. विज्ञापक ऑफ़ राष्ट्र में राजतन्त्र की उत्पत्ति के सम्बन्ध में दिए गए विचारों से तुलना कीजिए। भाग ४, सेक्शन २, अध्याय २।

2. *Die Verfassung Deutschlands* (1802), *Werke* (ed. by Lasson), Vol. VII, p. 113.

साथ तदाकार करने में निहित है।<sup>1</sup> हीगेल का १८०२ में ही यह दृष्टि विश्वास हो गया था कि जर्मनों को आधुनिक बनाने के लिए एक और छोड़े के एन मुग की जरूरत होगी। उस समय उसकी आशा का केन्द्र प्रजा नहीं, प्रत्युत आस्ट्रिया था। बाद में उसकी निष्ठा का परिवर्तन कुछ ऐसा था जो नैपोलियन के युद्धों के पश्चात् दक्षिण जर्मनवासियों में अक्सर हुआ।

हीगेल के *Constitution of Germany* निबन्ध की विस्तार से चर्चा करना दो कारणों से आवश्यक प्रयोज्य हुआ है। सर्वप्रथम, हीगेल ने १८०२ में एक प्रकारक के रूप में लिखा था। यद्यपि उसमें द्वन्द्वारम्भक पद्धति की वे गुण बलवन्तानं नहीं थे या पाई थीं जिन्होंने बाद में उसने राजनीति-दर्शन को इतना बखिन्न बना दिया था। फिर भी, उसके शारे मुख्य राजनीतिक विचार इस निबन्ध में मिल जाते हैं। हाँ, उनका तर्क-मस कुछ दुर्बल है। सम्भवतः, यह सचेत दिया जा चुका है कि १८०२ में उसकी महदशावादात्मक जर्मनी का पैकिशवेलो बनने की थी। उसके चिन्तन की मुख्य विशेषताएँ ये थीं कि वह ऐतिहासिक वास्तविकताओं और कठोर राजनीतिक मयादेशों को समझता था। वह राज्य की शक्ति के साथ समीष्टन करता था और राज्य की सकलता के मूल्यांकन का आघाट यह समझता था कि वह राष्ट्रीय दृष्टा की नीति को स्वदेश और विदेश में वहाँ तक लागू कर सकता है। वह राज्य की राष्ट्र की इच्छा और नियति का एक माध्यमिक प्रतीक मानता था। "वह स्वतन्त्रता का एन ऐसा धर्म है जिसमें विवेक के विचार को मूल रूप धारण करना है।" इस रूप में वह नागरिक समाज की आर्थिक व्यवस्था से उच्च तथा भिन्न है। इसी प्रकार, वह व्यक्तिगत नैतिकता के उन नियमों से भी ऊपर है जो नागरिकों के कार्यों पर निर्धारण करते हैं। राष्ट्र की माध्यमिक शक्तियों की अनुमति विनाशशील सम्पत्ता के लिए चरम महदश को देना है, यह विश्वास की उपरतिशील अनुमति का एन धर्म है, वह नागरिकों के व्यक्तिगत कार्यों की परिमा तथा महिमा को भी योज है। उसने मत से व्यक्ति को 'स्वतन्त्रता' इसी बात में निहित है कि वह राष्ट्रीय आत्मसिद्धि के कार्य में प्राणयण से जुट जाइ। राष्ट्रीय आत्मसिद्धि का यह कार्य व्यक्तिगत आत्मसिद्धि का भी कार्य है। उसने राष्ट्रीय राजतन्त्र को उच्चतम संविधानिक शासन और आधुनिक राजनीति को एन अग्रम सकलता बनाया था। इस शासन में स्वतन्त्रता और सत्ता का अपूर्व समन्वय स्थापित हो जाता है। हीगेल का विश्वास था कि इस शासन-व्यवस्था से सामन्ती वैशिष्ट्यवाद के पुराने रूपों को उदात्त रूप दिया जा सकता है और उन्हें राष्ट्रीय कार्यों के रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है। वह इसी सीमा तक फेंक क्रांति के परिणामों से सहमत था और उसने उन्हें स्वीकार किया था। लेकिन, वह क्रांति सिद्धान्त के व्यक्तिवाद से पूरी तरह असहमत था। अपने बाद के अनेक जर्मनों की भांति उसका भी यह विश्वास था कि वह व्यक्ति में तो अवलता

1. *Die Verfassung Deutschlands* (1802), *Werke* (ed. by Lasson). Vol. VII, p 108.



और अहंकारिता की वृद्धि करता है और समाज में घनिष्ठता की। हीगेल इतिहास को नैतिक तथा राजनीतिक ज्ञान का स्रोत मानता था। यदि हम विचारों तथा सत्प्राप्ति के विकास का अध्ययन करें, तो हमें ज्ञात होगा कि उनका महत्त्व सामयिक भी होता है और नैतिक भी।

दूसरे, काटीम्बुशन ऑफ़ जर्मनी ने स्पष्ट रूप से यह सिद्ध कर दिया था कि द्वन्द्वात्मक पद्धति के विषय में हीगेल की मकल्पना वैज्ञानिक काम, नैतिक अधिक था। निवन्ध के आरम्भिक पृष्ठों में उसने बताया कि उसका उद्देश्य बस्तुओं को उनके यथार्थ रूप में समझना है, उसका उद्देश्य यह सिद्ध करना है कि राजनीतिक इतिहास में उच्छ्वलता का तत्व नहीं होता, प्रत्युत आवश्यकता का तत्व होता है। मनुष्य के दुःख अथवा नैराश्य का कारण यह है कि वह किसी चीज के यथार्थ रूप और आदर्श रूप में अन्तर देखता है। यह इसलिए होता है क्योंकि वह यह कल्पना कर लेता है कि पटनाए असम्बद्ध विवरण मात्र हैं। उनमें "अन्तरात्मा द्वारा शासित किसी प्रकार की व्यवस्था नहीं पायी जाती।" इसका उपचार समन्वय के द्वारा, इस अनुभूति के द्वारा ही सम्भव है कि जो है, उसका होना आवश्यक है, और जिसका होना आवश्यक है, उन होना चाहिए। यह वही सिद्धान्त है जिने हीगेल ने अपने इस सूत्र में व्यक्त किया था, "वास्तविक ही विवेक सम्मन है।" जैकिन, हीगेल के आरम्भिक लेख अथवा फिलॉसफी ऑफ़ स्टेट को पढ़ने वाला कोई भी मजबूत व्यक्ति यह नहीं समझ सकता कि हीगेल राजनीतिक शान्तिवाद अथवा राजनीतिक प्रतिक्रिया मात्र की शिक्षा दे रहा था। जिज्ञासा होना "आवश्यक" है, वह वर्तमान स्थिति नहीं है, बल्कि जर्मनी का बाधुनितीकरण और राष्ट्रीयकरण है। 'आवश्यक' एक नैतिक आदेश है। वह कोई ऐसी वस्तु नहीं है या भौतिक रूप से अपरिहार्य हो अथवा केवल वाञ्छनीय हो। वह तो एक ऐसा नैतिक उद्देश्य है जो मनुष्य को निष्ठा और नैतिक को प्राप्त कर सकता है तथा उनके व्यक्तिगत उद्देश्यों को सम्प्रति की नियति के माथ जोड़ कर गौरवमन्डित कर सकता है। नैतिक, भौतिक तथा तात्त्विक आवश्यकता का यह सम्मिश्रण ही द्वन्द्वात्मक पद्धति का सार था।

द्वन्द्वात्मक तथा ऐतिहासिक आवश्यकता

(Dialectic and Historical Necessity)

फिलॉसफी ऑफ़ स्टेट<sup>१</sup> एक ऐसी पुस्तक है जिसका सारांश प्रस्तुत करना लाभदायक नहीं होगा। इसके दो कारण हैं। एक कारण तो यह है कि इसमें तकनीकी जटिलताएँ बहुत अधिक हैं। दूसरा कारण यह है कि व्यावहारिक दृष्टि से इसका विन्यास बहुत खराब है। यह कुछ तो हीगेल की अज्ञातवधानी के कारण हुआ और कुछ हीरेस

1. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), Eng. trans by S. W. Dyde (1896)

की तार्किक पद्धति के कारण । हीगेल ने विषय-वस्तु की व्यवस्था किसी अनुभवपक्ष विवरण के आधार पर नहीं की, प्रत्युत् उसके 'विचार' के आधार पर की । इससे हीगेल का मूल्य द्वन्द्वात्मक पद्धति को ध्यान में रख कर उसके महत्त्व से था । पुस्तक की रचना का प्रत्यक्ष आधार बोध तथा विवेक का अन्तर था । पहले दो भाग जिनमें भावपरक अधिकार और वस्तुपरक नैतिकता का वर्णन है, अधिकार तथा विधि का एक सिद्धान्त प्रस्तुत करते हैं । यह सिद्धान्त प्रतिवादों को ओर ले जाता है जो बोध की दृष्टि से अपरिहार्य है । पहले भाग में सम्पत्ति के अधिकारों, व्यक्तित्व और सविदा का वर्णन किया गया है और इन्हें प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त के अन्तर्गत लिया गया है । लेखन, चूँकि बोध से काम नहीं चलता, अतः यह भाग कुछ ऐसे अन्तर्विरोधों को जन्म देता है जिन्हें बोध नहीं सुलझा सकता । फलतः वह द्वन्द्वात्मक रीति से तीसरे भाग की ओर ले जाता है । इस भाग का सम्बन्ध स्वतन्त्रता अथवा वस्तुपरक इच्छा से है । इसमें विवेक अन्तर्विरोधों का समाधान कर देता है । तीसरे भाग में विशेषकर राज्य और नागरिक समाज विषयों उसके खंडों में हीगेल के महत्त्वपूर्ण निष्कर्ष सुरक्षित हैं । पुस्तक के इस विन्यास में विषय-वस्तु को बहुत बिलंब दिया है । कभी-कभी ऐसे विषय जिनका एक साथ विवेचन होना चाहिए, अलग-अलग कर दिए हैं । उदाहरण के लिए सम्पत्ति तथा सविदा का विवेचन आर्थिक व्यवस्था से, विवाह का परिवार से और दण्ड का विधि-प्रशासन से अलग किया है । हीगेल ने तार्किक विन्यास की खातिर विषय वस्तु के विन्यास को बिगाड़ दिया है । इसके कारण हीगेल के दर्शन का एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण विचार कि 'आधिक, राजनीतिक, वैयक्तिक और नैतिक गस्थाएँ सामाजिक दृष्टि से एक दूसरे पर निर्भर हैं, अस्पष्ट रह गयी हैं । इसके साथ ही यह भी मानना चाहिए कि विषय-वस्तु के विन्यास में हीगेल के एक महत्त्वपूर्ण राजनीतिक निष्कर्ष को व्यक्त किया गया राज्य नैतिक दृष्टि से नागरिक समाज से बंध कर है ।

चूँकि हीगेल के राजनीतिक विचारों का स्पष्टीकरण उस ढंग से तो नहीं हो सकता, जिस ढंग से फिलॉसफी ऑफ राइट में उसके विचार विकसित हुए थे, इसलिए यह अच्छा होगा कि हम उसके विचारों और व्यक्तियों का विश्लेषण कर लें और फिर उन्हें सरल ढंग से व्यक्त करें । उसके दर्शन का आलाचननमय बोध और मूल्यकन दो बातों पर निर्भर है । सर्वप्रथम, उनके इस दावे के बारे में निर्णय की आवश्यकता है कि द्वन्द्वात्मक पद्धति एक ऐसी नयी पद्धति है जिसमें इतिहास तथा समाज में पारस्परिक निर्भरताओं और सम्बन्धों का ज्ञान होता है जो अन्य प्रकार से सम्भव नहीं है । यह इसलिए महत्त्वपूर्ण है क्योंकि द्वन्द्वात्मक पद्धति को कार्ल मार्क्स ने अपनाया था । उसने द्वन्द्वात्मक पद्धति के आध्यात्मिक आधार में अवश्य छोड़ा परिवर्तन किया था, लेकिन उसकी तर्क-पद्धति को बचावत स्वीकार किया था । इस प्रकार, द्वन्द्वात्मक पद्धति मार्क्सिय समाजवाद अथवा साम्यवाद की एक अन्तर्भूत भाग बन गई । मार्क्सवाद उसके आधार पर ही अपनी वैज्ञानिक श्रेष्ठता का दावा करता रहा है । दूसरे, हीगेल के राजनीतिक दर्शन ने मार्क्सवाद को एक ऐसे रूप में व्यक्त किया है जिसने व्यक्तिवाद की

तथा मनुष्य के अधिकारों के सार्वभौमवाद की सदैव उपेक्षा की है। उसने उग्र ही संकल्पना को एक ऐसा विशिष्ट अर्थ दिया जो उग्रोनवी शताब्दी के आहत दर्शनो के राजनीति-दर्शन की विशेषता बन रहा।

बुकि इन्द्रात्मक पद्धति का प्रयोजन एक ऐसे तार्किक उपकरण को प्रदान करता था, जिसके द्वारा इतिहास की "आवश्यकता" का ज्ञान हो जाए, अतः इन्द्रात्मक पद्धति का अभिप्राय ऐतिहासिक आवश्यकता के उस जटिल अर्थ पर निर्भर है जो हीगेल ने उसे दिया था। इस विषय पर उसका विचार इस विश्वास के साथ आरम्भ हुआ जो उसने अपने जीवन के आरम्भ में ही अर्जित कर लिया था—राष्ट्र के इतिहास में एक राष्ट्रीय मनोवृत्ति के विकास का लेखा-जोखा होता है। यह राष्ट्रीय मनोवृत्ति उनकी सस्कृति के समस्त पक्षों में व्यक्त होती है। इतिहास के इस दृष्टिकोण के विरोध में हीगेल ने एक दूसरा दृष्टिकोण रखा जो ज्ञानयुग के दृष्टिकोण के निकट था—दर्शन, धर्म और सत्याएँ व्यावहारिक प्रयोजनों के लिए जानबूझ कर ईजाद की गई चीजें हैं। उत्तम विश्वास था कि यह भ्रम बेशक इस कारण पैदा हुआ क्योंकि इतिहास को राजनमंत्र के लिए एक सहायक बला माना जाता रहा था। इसके आधार पर राजनमंत्र और विधानक समाज के जीवन और विकास के बारे में अधिक सशक्त योजना बना सकते हैं। वह इस रुढ़ि पर आधारित था कि मानव प्रकृति सदैव और सर्वत्र एक सी है। ह्युम द्वारा प्रतिपादित "प्रवृत्तियों" की एक सरल सूची के आधार पर सम्पूर्ण मानवी व्यवहार को समझा जा सकता है और इसके अनुसार ही व्यवहार को वांछित दिशा में मोड़ा जा सकता है। ये ऐसे सिद्धान्त थे जिन्हें हेल्वेटियस और बाद में जर्मनी बैथम जैसे उग्र योगितावादियों ने स्वीकार किया था। हीगेल का विश्वास था कि ऐतिहासिक दृष्टि से ये सिद्धान्त सतही हैं क्योंकि वे सत्याओं की पारस्परिक निर्भरता की उपेक्षा करते हैं और इसके साथ ही वे उस गति की भी उपेक्षा करते हैं जिससे सत्याएँ अपनी अन्तर्निहित प्रवृत्तियों का अनुसरण करती हैं। सम्पूर्ण प्रक्रिया में व्यक्तियों तथा उनके सचेत प्रयोजनों का बहुत कम महत्त्व होता है। व्यक्ति संयोगवश ही उस सस्कृति से योग्य निम्न होता है जिसने उसका निर्माण किया है। जिस सीमा तक वह निम्न होता है, उस सीमा तक उसका व्यक्तित्व महत्त्वपूर्ण नहीं, बल्कि अस्थिर होता है। पुनः, व्यक्तियों का महत्त्व बहुत अधिक नहीं होना चाहिए क्योंकि सामान्यतः "व्यक्ति साधनों की श्रेणी में आते हैं।" यह ठीक ही है कि उनकी इच्छाओं और अभिलाषाओं को राष्ट्रों के बृहत्तर प्रयोजनों की सिद्धि के लिए चलिदान कर दिया जाए। इसलिए, इतिहास की आवश्यकता विपरीत हीगेल के विश्वास में उसके दर्शन के दो महत्त्वपूर्ण तत्त्व मिले हुए थे। सर्वप्रथम, वह तार्किक यथार्थवादी था। उसका विश्वास था कि इतिहास में प्रभावशाली वास्तविकताएँ और कारण निर्बर्णक होते हैं और वे सामान्य शक्तियों के रूप में होते हैं। वे अल्प-अल्प व्यक्ति या घटनाओं के रूप में नहीं होते। व्यक्ति अथवा घटनाएँ अधिकतर सामाजिक शक्तियों के अपूर्ण मौखिक रूप होते हैं। दूसरे उसके नातिशास्त्र ने यह मान लिया

था कि व्यक्ति का महत्त्व इस बात पर निर्भर है कि वह सामाजिक नाटक में क्या कार्य करता है और क्या भूमिका निभाता है।

हीगेल का कहना था कि सभ्यता का इतिहास बाल की सोमा में विद्यवात्मा की सतत अनुसृति है। अर्थात् उसका दर्शन अपने से बड़े उद्देश्य के प्रति निर्भरता और निष्ठा के धार्मिक भाव से अनुप्राणित था। इस दर्शन में मानवी इच्छाओं की निष्फलता के प्रति उपहास का भाव भी निहित था। मनुष्य वितना ही अधिक विवेकवान् क्यों न हो विद्यवात्मा की चतुरता के आगे उसकी एक नहीं चलती। मानवी अभिनेताओं की दृष्टि से इतिहास व्यग और त्रास का सगम है। सम्पूर्ण की दृष्टि से यह एक प्रकार की चक्रीय गति है।

“इसे विवेक की चतुरता कहा जा सकता है कि यह कुछ आवेशों को कार्य के लिए तत्पर कर देती है। जो इसके अस्तित्व का प्रेरणा के द्वारा विकसित करना है, उसे दण्ड देना पड़ता है, नुकसान उठाना पड़ता है। सामान्य की तुलना में विशिष्ट का महत्त्व कम महत्त्व है। व्यक्तियों का बलिदान कर दिया जाता है और उन्हें त्याग दिया जाता है।”

इतिहास के पास अपनी समस्याओं का खुर ही समाधान होता है। बुद्धिमान से बुद्धिमान व्यक्ति भी इन समाधानों को बहुत कम समझ पाते हैं। बड़े आदमी न तो इतिहास का निमाण करते हैं और न उसे निर्देश देते हैं। अधिक से अधिक वे ऐतिहासिक शक्तियों को घोंटा सा समझ लेते हैं और उनके साथ सहयोग करते हैं। ये शक्तियाँ उनकी इच्छा और बौद्धिक शक्ति से बड़ी अधिक व्यापक होती हैं। राजनीतिक प्रतिभा से सम्पन्न व्यक्ति वह नहीं है जिसमें अपनी कुछ गायपता होती है। वास्तव में राजनीतिक दृष्टि से प्रतिभावान् व्यक्ति वह है जो अपने को एक सिद्धान्त के साथ, दूसरे शब्दों में अपने समय की एक शक्ति अथवा प्रवृत्ति के साथ समीकृत कर लेता है। बड़े आदमी निर्देयवितक सामाजिक शक्तियों के उपकरण होते हैं। घटनाओं के अन्तर्भूत तर्कों के आगे उन्हें झुकना पड़ता है। इसलिए, इतिहास के विकास में दर्शन अथवा विज्ञान का भी बहुत कम भाग रहता है। हीगेल का मत था कि किसी सामाजिक पद्धति को हम ठीक तभी समझ सकते हैं जबकि वह पद्धति समाप्त हो रही हो। प्लेटो और अरस्तू ने नगर राज्य के दर्शन का निर्माण चौथी शताब्दी में किया था जबकि परीबलोज के युग की सृजनशीलता मूलकारण को बरतू बन गई थी। “मितर्वा का उल्लू सध्या को अपनी उड़ान शुरू करता है।” इस्टोइक देवता की भांति इतिहास बुद्धिमान व्यक्ति का तो पय प्रदर्शन करता है और मूर्ख व्यक्ति को लदेइता है।

तथापि, हीगेल इतिहास को मूलतः रहस्यात्मक अथवा विवेक निरपेक्ष नहीं मानता था। उसके विचार से इतिहास में अविवेक का नहीं बल्कि विद्वेषणात्मक विवेक से ऊँचे विवेक के एक नए रूप का निवास है। “वास्तविक ही विवेकसम्मत है और

विवेकसम्मत ही वास्तविक है।" इतिहास के सम्बन्ध में हीगेल की एक विशिष्ट धारणा थी। इतिहास में विचार को वह बेतरतीब खड़ा का विकास नहीं बल्कि एक सभ्य विचार मानता था। इस दृष्टि से इतिहास की प्रक्रिया को समझने के लिए एक मिश्र तर्क-प्रवृत्ति की आवश्यकता है। द्वन्द्वात्मक पद्धति इसी आवश्यकता का पूरा करने के लिए थी। भावपरक दृष्टि से यह एक बहुत ही जटिल प्रश्न का समाधान करने के लिए अत्यन्त सरल रीति थी। हीगेल ने जिस विचार मूल को ग्रहण किया था, वह बहुत पुराना था। इसकी झलक ध्यान के प्रकृति सम्बन्धी आरम्भिक चित्रण में भी उपलब्ध होती है। यूनानियों का विचार था कि ऐतिहासिक प्रक्रिया विरोधों के माध्यम से संचालित होती है। जब कभी कोई प्रवृत्ति अपनी पराकाष्ठा का पट्टक जाती है तो वह एक विरोधी प्रवृत्ति को जन्म देती है। यह विरोधी प्रवृत्ति पहली प्रवृत्ति को नष्ट कर देती है। इस विचार का मिश्रित सविधान के समर्थन में प्रयोग किया गया था। अनिर्दिष्ट लोचन उच्छ्वलता का रूप धारण कर लेता है। असीमित राजतन्त्र निरकुशता के रूप में बदल जाता है। विचार और वैपरीत्य प्रकृति के सार्वभौम नियम हैं। ये सृष्टि के भी नियम हैं और चिन्तन के भी। शक्ति का हर जगह विरोध का माध्यम से बढ़ती है। लेकिन, यह निश्चित सविधान के सिद्धान्तों में यह मान लिया गया था कि विरोधी प्रवृत्तियों के सन्तुलन के द्वारा स्थायित्व और स्थिरता की स्थापना की जा सकती है, वहाँ हीगेल का यह विचार था कि सत्ता अनन्त रूप से मन्त्रणसौल सन्तुलन है। विपरीत शक्ति इतिहास को गति देती है। लेकिन, सन्तुलन कभी भी स्थायी नहीं हो सकता। वह परि वर्तन को निरन्तरता और दिशा प्रदान करता है। फलतः, हीगेल का विचार था कि विरोध कभी निरपेक्ष नहीं होता। किसी विवादास्पद दशा में एक स्थिति का विनाश कभी पूर्ण नहीं होता। दोनों ही पक्ष कुछ सही और कुछ गलत होते हैं। जब सही और गलत दोनों बातों को ठीक से तोल लिया जाता है तब एक तीसरी स्थिति पैदा होती है और उसमें दावा पक्षों की सचाई होती है। हीगेल का विचार था कि प्लेटो के सवादा में यह आधारभूत अन्तर्दृष्टि निहित थी। हीगेल ने द्वन्द्वात्मक पद्धति शब्द प्लेटो में ही ग्रहण किया था।

शक्तियों के विरोध का सिद्धान्त—यह सिद्धान्त कि वे शक्तियाँ एक सन्तुलन की ओर आगे बढ़ती हैं तथा उनका निरन्तर तर्कयुक्त विकास होता रहता है—हीगेल को एक ऐसा उपाय मालूम पड़ता था जो सम्पूर्ण प्रवृत्ति तथा इतिहास के ऊपर लागू हो सकता है। उसने इसे दर्शन के इतिहास पर सबसे अधिक गम्भीरता से लागू किया। इस सिद्धान्त के प्रयोग से यह ज्ञात जाता है कि समस्त दर्शन-प्रणालियाँ अपूर्ण रही हैं। प्रत्येक दर्शन-प्रणाली सत्य के किसी न किसी अंश का साक्षात्कार कर लेती है। लेकिन, पूर्ण सत्य का साक्षात्कार कोई भी दर्शन-प्रणाली नहीं कर पाती। प्रत्येक दर्शन-प्रणाली दूसरी दर्शन-प्रणाली का स्थान ग्रहण करती है। शाश्वत समस्या प्रश्नों की इस ढंग से पुनः व्यक्त करने की है जिसमें विरोधी पद्धतियों के प्रतीयमान अन्तर्विरोध शामिल हो। निरपेक्ष अर्थ में समस्याओं का कभी समाधान नहीं होता। सापेक्ष अर्थ में उनका सदैव समाधान

होता रहता है। एक नए बिन्दु के चारों ओर विवेचन फिर शुरू हो जाता है। इस विवेचन में पूर्ववर्ती विवेचन की ओर पूरा ध्यान दिया जाता है। फलन, हीगेल का कहना था कि दर्शन का इतिहास स्वयं दर्शन है। वह ऐसा निरपेक्ष सत्य है जिसका बाल की सीमा में प्रक्षेप कर दिया जाता है। वह निरन्तर एक पराकाष्ठा की आरंभ करता है लेकिन इस पराकाष्ठा को कभी प्राप्त नहीं कर पाता। वह नुस्तल की भाँति होता है जो हर मोड़ पर ऊँचा उठ जाता है। हीगेल अन्तर्विरोध को इतिहास की प्रेरक शक्ति मानता था। इस प्रकार, हीगेल ने एक पुराने तर्कशास्त्रीय शब्द को एक नया अर्थ दे दिया था। हीगेल के तर्कशास्त्र में अन्तर्विरोध का अन्तिम दो पद्धतियों का फलदायी विरोध है। इस विरोध में एक दूसरे की वस्तुपरक आलोचना निहित होती है। इसके परिणामस्वरूप एक ग्रहणशील और अधिक सुव्यवस्थित पद्धति का निर्माण होता है। हीगेल के अनुसार द्वन्द्वात्मक पद्धति केवल दर्शन के विकास पर ही लागू नहीं होती थी, वह एक ऐसी पद्धति थी जो ऐसी प्रत्येक विषय-वस्तु पर लागू हो सकती थी जिसमें प्रगतिशील परिवर्तन और विकास की संकल्पना निहित रहती है। इस तरह के विषयों में इसका प्रयोग बहुत आवश्यक होता है। इसके प्रयोग द्वारा विकास की प्रक्रिया का अधिक सुगमता से समझा जा सकता है। यह पद्धति सामाजिक शास्त्रों पर बहुत अच्छी तरह लागू हो सकती है। समाज तथा उसके संगठन के मुख्य भाग, कानून, सदाचार, धर्म, तथा संस्थाएँ ये सब आन्तरिक शक्तियों के सतत तनाव तथा चिन्तन के द्वारा निरन्तर स्थापित होने वाले सामाजिक के फलस्वरूप विकसित होती हैं। यही कारण है कि धाम्त्व में एक ऐतिहासिक पद्धति जैसी कोई चीज है। घटनाओं की आन्तरिक प्रवृत्ति को ग्रहण कर हम यह समझ सकते हैं कि अगला कदम क्या होगा।

जब द्वन्द्वात्मक पद्धति को सामाजिक परिवर्तन के सिद्धान्त का सूत्र माना जाता है तब इसकी दो व्याख्याएँ निकलती हैं और ये व्याख्याएँ एक दूसरे की विरोधी हो सकती हैं। द्वन्द्वात्मक पद्धति के दृष्टिकोण से विचार के प्रत्येक कार्य में दो प्रवृत्तियाँ होती हैं। एक ओर तो वह नकारात्मक होता है। प्रत्येक वाद में कुछ ऐसे अन्तर्विरोध निहित होते हैं जो स्पष्ट हो जाते हैं और स्पष्ट होने पर मूलवाद को नष्ट कर देते हैं। दूसरी ओर वह नकारात्मक और रचनात्मक भी होता है। वह एक उच्चतर धरातल पर वाद का पुनर्कथन होता है, ऐसा पुनर्कथन जिसमें अन्तर्विरोधों को उदात्त रूप दे दिया जाता है और वे एक नए सन्लेपण के रूप में प्रस्तुत होते हैं। चूंकि हीगेल सम्पूर्ण सामाजिक विकास का 'विचार' का विकास समझता था इसलिए द्वन्द्वात्मक पद्धति की यह द्विमुखी विशेषता सामाजिक संस्थाओं में होने वाले प्रगतिशील परिवर्तना में भी दिखाई देती है। प्रत्येक परिवर्तन अविच्छिन्न भी है और विच्छिन्न भी। वह मूलकाल को आगे भी ले जाता है और नई चीजों को बनाने के लिए उससे नाता भी तोड़ता जाता है। द्वन्द्वात्मक पद्धति को सामाजिक इतिहास पर लागू करने से दो प्रकार के निष्कर्ष निकल सकते हैं। एक तो निरन्तरता या क्रमिकता पर जोर हो सकता है। इसका अर्थ यह है कि लम्बे समय से चली आती हुई पुरानी परम्पराओं या प्रथाओं से एक शरणी नाता तोड़ना असम्भव है।

दूसरा निष्कर्ष यह भी निकल सकता है कि परिवर्तन उग्र होना चाहिए और उसे स्वीकृत प्रयासों और पद्धतियों का नाश कर देना चाहिए। कोई विचारक द्वन्द्वात्मक पद्धति के किस पहलू पर जोर देता है, यह उसकी सम्पूर्ण विचार-पद्धति और विशेषकर उसकी मनोवृत्ति पर निर्भर है। हीगेल ने कुल मिलाकर और उसके पुरातनपोषी अनुयायियों ने अविच्छिन्नता पर जोर दिया था। हीगेल का विचार था कि परिवर्तन भूतकाल में हुए है। कार्ल मार्क्स ने दूसरे पहलू पर जोर दिया है। उसका विचार है कि परिवर्तन भविष्य में होगा। लेबिन, मार्क्सवाद में भी द्वन्द्वात्मक पद्धति के दोनों पहलू पाए जाते हैं। एतद्वादि विचारधारा के रूप में और दूसरा ससोधनवादी विचारधारा के रूप में सामान्य रूप से यह कहा जाता है कि सामाजिक इतिहास को सतत विकास की प्रक्रिया मानना चाहिए। इस प्रक्रिया में समय-समय पर प्रातियों के भी दौर आते रहते हैं। किंतु भी स्थिर स्थिति के अन्तर्गत तत्काल ऐसे चरम बिन्दु पर पहुँच जाते हैं जबकि सम्पूर्ण व्यवस्था में आमूल परिवर्तन आवश्यक हो जाता है।

### द्वन्द्वात्मक पद्धति की आलोचना (Criticism of Dialectic)

हीगेल की द्वन्द्वात्मक पद्धति का आलोचनात्मक मूल्यांकन करने के लिए यह स्मरण रचना आवश्यक है कि वह केवल विपरीत प्रवृत्तियों के विवरण के रूप में ही प्रस्तुत नहीं किया गया था—सामाजिक इतिहास में इन प्रवृत्तियों के बीच समझौता हो जाता है और एक दूसरे के साथ सामंजस्य बैठ जाता है—बल्कि तर्कशास्त्र के एक नियम के रूप में प्रस्तुत किया गया था। हीगेल का उद्देश्य इस विषय का पूरी तरह से ससोधन करना था। उसने स्वयं कहा था कि वह बोध के तर्कशास्त्र का अतिक्रमण करने अथवा उसके रिक्त स्थान की पूर्ति करने के लिए विवेक के तर्कशास्त्र का निर्माण करना चाहता था। द्वन्द्वात्मक पद्धति 'विचार के नियमों' का विशेषकर तात्त्विक अन्तर्विरोध के नियम का जिस रूप में वह अस्तु के बाद से समझा जाता रहा था, ससोधन करना था। यदि भावपरक दृष्टि से कहा जाए, तो इसका अन्तिम अर्थ यह होगा कि तर्कशास्त्र का निर्माण इस सिद्धान्त के आधार पर होना चाहिए कि एक ही प्रस्थापना एक ही समय में सही भी हो सकती है और गलत भी। हीगेल के बाद किसी भी दार्शनिक ने इस प्रस्थापना को पूरी गम्भीरता से ग्रहण नहीं किया है।<sup>1</sup> इस तर्कशास्त्र की उपयोगिता इस बात पर निर्भर है कि क्या इसके उपयोग के लिए कोई निश्चित पद्धति है या नहीं। अन्यथा, इसकी

1 सामान्य रूप से हीगेल के दृष्टिकोण से अंग्रेजी में लिखी गई सब से महत्वपूर्ण रचना बर्नार्ड बोसाक्वे की *Logic or the Morphology of Thought* है। (१८८८ द्वितीय संस्करण १९११), ह्याइट हेड और रसेल के वृत्तित्व के फलस्वरूप जिस आधुनिक तर्कशास्त्र का विकास हुआ है, वह हीगेल की शब्दावली में बोध का तर्कशास्त्र कहा जा सकता है। इसका ऐतिहासिक सम्बन्ध लीबनिज और ह्यूम से है, हीगेल से नहीं।

स्वीकृति अथवा अस्वीकृति आत्मपरक है। इतिहासकार तथा अन्य समाजवैज्ञानिक इस धारणा का सामना करने के लिए तैयार नहीं हैं कि उनके विषयो के लिए अन्य विज्ञानों द्वारा प्रयुक्त तर्कशास्त्र से भिन्न तर्कशास्त्र की आवश्यकता है। इस धारणा को कभी-कभी दर्शन में स्वीकार किया गया है। वहा इसने स्पष्ट रूप से अबुद्धिवाद का रूप ग्रहण किया है। वहा इसका अभिप्राय यह रहा है कि संप्राण सत्ता तथा अविच्छिन्न सावमक बुद्धि को समझने के लिए विवेक से भिन्न किसी मुक्ति (उदाहरण के लिए वर्गसा की "अन्त-प्रेरणा") की जरूरत होती है। जर्मनों के राष्ट्रीय समाजवाद में इस दृष्टिकोण का दुरुपयोग किया गया था। यह दृष्टिकोण पूरी तरह से आत्मपरक है। इसका अभिप्राय यह है कि सामाजिक समस्याओं में विवेकयुक्त अथवा वैज्ञानिक मानकों को लागू नहीं किया जा सकता। हीगेल के दर्शन की और बाद में मार्क्स के उनसे सशोधित रूप की विशेषता यह थी कि अहाँ यह एक ओर तो पूर्ण रूप से विवेकयुक्त दर्शन था वहा यह दूसरी ओर तार्किक प्रस्थापनाओं के उस सिद्धान्त के अतिक्रमण की बात कहता था जिसके द्वारा तर्कशास्त्र प्रस्थापनाओं को ठीक-ठीक अर्थ देता रहा है। अन्त में, उसका वैज्ञानिक होने का दावा इन योजना की सदिग्ध व्यावहारिकता पर आधारित है।

जब हम हीगेल को द्वन्द्वात्मक पद्धति की परीक्षा करते हैं, तो इस सम्बन्ध में पहली बात यह है कि वह अत्यधिक अस्पष्ट है। हीगेल ने विभिन्न पारिभाषिक शब्दों का, जितनी परिभाषा करना कठिन है, वही अस्पष्टता से प्रयोग किया है। उदाहरण के लिए हम दो शब्दों 'विचार' और 'अन्तर्विरोध' को ले सकते हैं। हीगेल के अनुसार प्रत्येक प्रगतिशील सामाजिक परिवर्तन—घर्म, दर्शन, अर्थशास्त्र, विधि अथवा राजकीयता का परिवर्तन—“विचार” में उत्पत्ति के कारण होता है। यह प्रयोग सयोगवश ही नहीं किया गया था, प्रत्युत उसकी सार्वभौमिकता और द्वन्द्वात्मक पद्धति के कारण आवश्यक था। उसका आदर्शवाद मस्तिष्क की प्रक्रिया की प्रकृति की प्रक्रिया के साथ समीकृत करने पर निर्भर था। उसकी द्वन्द्वात्मक पद्धति इस बात पर निर्भर थी कि विचार के नियम को ऐसे समस्त विषयों के ऊपर लागू कर दिया जाए जिनमें प्रक्रिया एक अनिर्वाय्य विशेषता होती है। समस्त परिवर्तन विचार की प्रेरणा के फलस्वरूप होते हैं। उनका उद्देश्य अन्तर्निहित अन्तर्विरोधों का निवारण करना है जिससे कि सामरस्य अथवा तार्किक सगति के एक उच्चतर घरातल को प्राप्त कर लिया जाए। यदि इन शब्दों को ठीक ठीक अर्थ दिया जाए, तो फिर सिद्धान्त ठीक नहीं बैठता। विज्ञान अथवा दर्शन में जो भी नए-नए परिवर्तन होते हैं, उनका कारण यह नहीं कहा जा सकता कि वे आरम्भिक सिद्धान्तों के अन्तर्विरोधों के कारण ही सम्भव हुए हैं। जब विज्ञान और दर्शन के बारे में ही यह बात है, तो अन्य कम बौद्धिक सामाजिक शास्त्रों के बारे में क्या कहा जा सकता है? न्यायमूर्ति होम्स ने विधि के बारे में कहा था कि उसमें विधि की अपेक्षा अनुभव का अधिक महत्त्व होता है। न्यायमूर्ति होम्स का यह कथन सामाजिक विकास की सभी शाखाओं के बारे में लागू होता है। हीगेल ने विचार को सार्वभौमिक रूप देने की जो कोशिश की, उसका उसकी छीली के इतिहास-लेखन पर दा तरह से असर पड़ा—या तो असंगत



तथ्यों को मनमाने ढंग से तर्कसम्मत माना गया या सामरस्य या सुमंगति जैसे शब्दों को ऐसा अस्पष्ट अर्थ दिया गया कि उनका कोई उपयोग ही नहीं रहा। इसी प्रकार, हीगेल द्वारा प्रयुक्त 'अन्तर्विरोध' शब्द का कोई सटीक अर्थ नहीं था। हीगेल ने उदाहरण अस्पष्ट रीति से विरोध अथवा वैपरीत्य के अर्थ में प्रयोग किया था। कर्मो-कर्मो इस अर्थ ऐसी भौतिक शक्तिवा होता था, जो विरोधी दिशाओं अथवा कारणों की द्वा संचालित होती है तथा जिनके फलस्वरूप विरोधी परिणाम सामने आते हैं। उदाहरण के लिए हम जीवन और मरण का ले सकते हैं। कर्मो-कर्मो विरोध का अनिर्णय नैतिक गुणावगुण होता था। उदाहरणार्थ, वह कहा करता था कि दण्ड अन्याय को नष्ट देता है और बुराई परस्पर अन्तर्विरोधयुक्त होती है। वास्तविक व्यवहार में इन्द्रान पद्धति के अन्तर्गत विभिन्न पारिभाषिक शब्दों का मनमाने ढंग से प्रयोग किया गया वह किसी भी प्रकार से कोई वैज्ञानिक पद्धति नहीं थी। हीगेल के हाथों में पृथक् व इन्द्रात्मक पद्धति ने कुछ ऐसे निष्कर्ष निकाले, जिन तक हीगेल उसके बिना भी पहुँचा गया था। इन्द्रात्मक पद्धति ने उनका कोई प्रमाण नहीं दिया था।

इन्द्रात्मक पद्धति का विरोध यह माना जाता था कि वह ऐतिहासिक विकास की "आवश्यकताओं" को स्पष्ट कर सकती है। लेकिन, "आवश्यकता" उतना ही अस्पष्ट बना रहा जितना कि ह्यूम ने उसे प्रमाणित कर दिया था। वह इतिहास में कार्य-कारण सम्बन्ध का निर्देश कर सकता है। इस अर्थ में मारी घटनाएँ आवश्यक समझी जा सकती हैं। जब हीगेल ने यह कहा था कि "वास्तविक ही विवेकयुक्त है," उस उसका यह अनिर्णय नहीं था। हीगेल वास्तविक तथा जिसका अस्तित्व है, उसके बीच भेद करना था।<sup>1</sup> "वास्तविक" इतिहास का मार्गदर्शक नस्ल है। इसकी तुलना में विवेक घटनाएँ आवस्मिक, अन्धधो अथवा आभासी होती हैं। फलतः, इन्द्रात्मक पद्धति मूल रूप से एक प्रवर्णात्मक प्रक्रिया थी। वह इस बात की छानबीन करती थी कि सारे रूप से कौन सी चीज आवस्मिक और महत्वहीन है तथा कौन सी चीज वास्तविक महत्वपूर्ण तथा कारण प्रमाणित होगी। जिसका अस्तित्व है, वह सर्वत्र अस्तित्व और वाणी हृदय आवस्मिक है। वह महत्त्व में पड़ी हुई शक्तियों का—जा वास्तविक हैं—सतही प्रदर्शन मात्र है। लेकिन महत्वपूर्ण तथा आवस्मिक के भेद का आव पुन अस्पष्ट था। इनका अर्थ सिर्फ यह हो सकता था कि ऐतिहासिक परिणाम प्राप्त करने में कुछ घटनाओं का अन्य घटनाओं की अपेक्षा अधिक महत्व होता है। अब इसका अर्थ यह हो सकता था कि कोई परिणाम इसलिए मानने लायक है क्योंकि, महत्वपूर्ण होता है। इनके शब्दों में उसका मूल्य एक प्रभावशाली कारण के रूप में ब करता है। हीगेल ने न्याय और शक्ति की समीकृत करके इन दोनों अर्थों को नि

1 उसने वास्तविकता के लिए जर्मन शब्द *Wirklichkeit* और अस्तित्व के लिए *Dasein* का प्रयोग किया है और इन्हें एक दूसरे से नि माना है।

दिया था । इसे तत्त्वमीमाणा की दृष्टि से उचित ठहराया जा सकता था क्योंकि उसने प्रकृति के आधार पर एक ऐसे सविमान की कल्पना की थी जो न्याय को सब से अधिक शक्ति देता है । लेकिन, व्यवहार में इसका अभिप्राय यह था कि वह शक्ति को न्याय की कसौटी मानता था । इस प्रकार, उसने इतिहास में जिस आवश्यकता का दर्शन किया था, वह भौतिक विवशता भी थी और नैतिक भी । अब उमने यह कहा कि जर्मनी के लिए राज्य बनना आवश्यक है, तब उसका अभिप्राय यह था कि उसे ऐसा करना चाहिए, सम्मत्ता और उसके राष्ट्रीय जीवन दानों के उच्चतम हितों की दृष्टि से ऐतद परिणाम अपेक्षित है और कुछ ऐसी आत्मिक शक्तियाँ भी हैं, जो उस इस दिशा में प्रेरित कर रही हैं । इसलिये, द्वन्द्वारम्भक पद्धति में एक नैतिक निर्णय भी सम्मिलित है और ऐतिहासिक विवास का एक आत्मिक नियम भी । जर्मनी के लिए एक राज्य बनना आवश्यक है, इसलिए नहीं कि जर्मन ऐसा चाहते हैं और इसलिए भी नहीं कि वह उनकी इच्छा के बावजूद ऐसा बन जाएगा । आवश्यक एक सबल को भी व्यक्त करता है और एक तथ्य को भी । वह एक दुः इच्छा को व्यक्त करता है क्योंकि जर्मनी का एक राज्य के रूप में विकास राजनीतिक विकास की सम्पूर्ण दिशा के अनुकूल है । यह एक ऐसा तथ्य है जो एक आत्मिक घटना में अधिक है क्योंकि वह इस विकास के सब से मूल्यवान् तत्व का सक्षिप्त रूप से व्यक्त करता है । द्वन्द्वारम्भक पद्धति का विनिष्ट दावा यह था कि वह बुद्धि तथा इच्छा को एक कर देनी है । जोशिया रोपेस के शब्दों में, वह "आवेग का सर्वशास्त्र," विज्ञान तथा धर्म का सम्बन्ध है । वास्तव में द्वन्द्वारम्भक पद्धति को सर्वशास्त्र की अपेक्षा नीतिशास्त्र के रूप में समझना अधिक आसान था । द्वन्द्वारम्भक पद्धति में स्पष्ट उपदेश की भावना नहीं थी । वह एक सूक्ष्म और बारम्बार नैतिक अपील के रूप में थी । नैतिक सम्बन्ध का वह भाव जो हीगेल समस्त कारण मानकी क्रिया के रूप में देखता था, निष्क्रिय भी था और सक्रिय भी । वह त्याग भी है और सहयोग भी । वह निष्फलता और शक्तिहीनता के उस असह्य भाव को दूर करता है जिसका शिकार हमो-कभी एकाकी आरम्भ-चेतना को होता पड़ता है । इसका कारण यह है कि वह केवल एक भावना नहीं है बल्कि वह एक उच्चतर शक्ति के साथ समीकरण है । हीगेल ने भावना और केवल धुमेच्छा की कठोर निन्दा की है । उसने इन्हें मट्टों से "अच्छे टुकड़ों का पासड" कहा है । इसे वह सर्वव्यपक या घमन्धितापूर्ण और दोनों ही अवस्थाओं में निष्फल मानता था । हीगेल का दृढ़ मत था कि असंगठित धुमेच्छा ससार में कुछ नहीं कर सकती । ससार में न्याय की अन्तिम कसौटी क्रियाशीलता है । भावना राष्ट्रों का निर्माण नहीं करती । राष्ट्रों का निर्माण राष्ट्रीय इच्छा से होता है । जब राष्ट्रीय इच्छा अपने को सरथाओं और राष्ट्रीय सम्पृक्ति के रूप में व्यक्त करती है तभी राष्ट्र का जन्म होता है । अब कोई व्यक्ति राष्ट्रीय धर्म को एक नैतिक लक्ष्य के रूप में स्वीकार करता है और वह इससे आधार पर उठने वाले समस्त आवश्यक कृत्यों का पालन करता है तब उसकी रचनात्मक शक्तियाँ प्रसफुटित हो जाती हैं और यह वास्तव में एक स्वतन्त्र नैतिक व्यक्ति बन जाता है । लुधर और बांट के विचार से व्यक्ति में कर्तव्य का भाव

उसके ईश्वर के साथ सम्बन्ध के फलस्वरूप उत्पन्न होता है। लेकिन हीगेल के विचारों में व्यक्ति में कर्तव्य बोध का श्रेय उसकी राष्ट्र की सदस्यता को है। हीगेल के दर्शन में उद्देश्य एक दैवी तत्त्व है और उसमें पवित्रता का भाव होता है। एक नैतिक बर्ग के रूप में यह विचार चाहे कितना ही कारगर क्यों न हो यह काट के इस मूल सिद्धान्त को निराकृत नहीं करता कि नैतिक दायित्व और कारण तर्क की दृष्टि से भिन्न होते हैं।

द्वन्द्वात्मक पद्धति ने कर्तव्य की खुद कुछ विचित्र व्याख्या की थी। वाद और प्रतिवाद प्रतिकूल हितों और मूल्यों को प्रगट करते हैं। वे एक दूसरे के विलुप्त विरोध में होते हैं। उनके बीच सघर्ष और विरोध का रिश्ता होता है। अन्तर्विरोध सन्तुलन के रूप में तभी विवक्षित हो सकता है जबकि वाद और प्रतिवाद दोनों का चरम विनाश हो जाए। सराधन और समझौते निश्चित रूप से होते हैं। वे विचार के विकास के साथ ही साथ सामने आते हैं। लेकिन, यदि मनुष्य उनकी पहले से बचपना कर ले और उनके लिए प्रयत्न करे तो यह उसकी भावात्मक कमजोरी है और अस्थिरता है। यह निरोध को महिमा के विरोध में एक प्रकार का राजद्रोह है। इसके फलस्वरूप समाज को ऐसे मानवी सम्बन्धों के एक समुदाय के रूप में नहीं जिनमें संराधन और समन्वय स्थापित किया जाए, प्रत्युत ऐसी विरोधी शक्तियों के एक सगम के रूप में प्रकट किया गया जो खुद ही एक अपरिहार्य परिणति की ओर पहुंच जाती हैं। द्वन्द्वात्मक पद्धति के आधार पर संप्रेषण बहुत बठिन हो जाता है क्योंकि कोई भी प्रस्थापना न तो पूरी तरह से सही होती है और न गलत। उसका अर्थ जितना मालूम पड़ता है, उससे सदैव ही अधिक अपवा कम ही होता है। द्वन्द्वात्मक पद्धति का एक विशेष दावा यह था कि वह सारेसवाद को निरपेक्षवाद के साथ संयुक्त करती है। प्रत्येक अवस्था में निरपेक्ष का सम्पूर्ण बोध और बल रहता है यद्यपि अन्त में वह केवल अल्पकालिक ही प्रमाणित होता है। जब तक वह चलता है, तब तक वह निरपेक्ष रहता है यद्यपि अन्त में विस्वात्मा के विकास में उसकी पराजय हो जाती है। इस प्रकार, द्वन्द्वात्मक पद्धति में एक ऐसी नैतिक दृष्टिकोण निहित था जो विलुक्त बठोर भी है और विलुक्त लचीला भी है। वह न्याय को केवल एक ही कसौटी प्रदान करता है और वह है सफलता। यही कारण है कि हीगेल के आलोचकों ने, उदाहरण के लिए नीत्शे ने कहा था कि द्वन्द्वात्मक पद्धति "सफलताओं की सम्पूर्ण श्रृंखला का गौरवगान है।"

हीगेल की द्वन्द्वात्मक पद्धति में ऐतिहासिक अन्तर्दृष्टि और मर्यादावाद, नैतिक अपील, स्वच्छन्द आदर्शोक्ति और धार्मिक रहस्यवाद का पुट था। मन्तव्य की दृष्टि से यह विवेकसम्मत था और तार्किक पद्धति का विस्तार था, लेकिन इस मन्तव्य को ठीक से व्यक्त नहीं किया जा सकता था। व्यवहार में उसने वास्तविक और आनासी, आवश्यक और आकस्मिक, स्थायी और अस्थायी शब्दों का मनमाने अर्थ में प्रयोग किया था। हीगेल के ऐतिहासिक निष्पन्न और नैतिक मत्वाकन भी देश, काल और पात्र की परिस्थितियों से उतने ही प्रभावित थे जितने अन्य किसी दार्शनिक के होते। द्वन्द्वात्मक पद्धति हीगेल के निष्कर्षों को कोई वस्तुपरक आधार नहीं दे सकी थी। इतने विभिन्न

सर्वों और प्रयोजनों को एक सांगोपांग दार्शनिक पद्धति का रूप देना असमय सा कार्य था। इन्द्रात्मक पद्धति की सिद्धि यह थी कि उसने ऐतिहासिक निर्णयों को एक तार्किक आधार प्रदान किया। यदि ये निर्णय सही हों, तो इन्हें व्यावहारिक साध्य पर आधारित किया जा सकता है। इन्द्रात्मक पद्धति ने नैतिक निर्णयों को भी तार्किक आधार पर प्रतिष्ठित किया। नैतिक निर्णय नैतिक अन्तर्दृष्टि पर निर्भर होते हैं जो हरेक के लिए सुली होती है। इन दोनों को मिलाने की कोशिश में इन्द्रात्मक पद्धति किसी के अर्थ को स्पष्ट न कर सकी बल्कि उतने दोनों के अर्थ को उलझा दिया।

### व्यक्तिवाद तथा राज्य का सिद्धान्त

## (Individualism and the Theory of the State)

किलोसपी ऑफ राइट प्रथम का महत्त्व उसकी युक्ति के औपचारिक गठन पर आधारित नहीं था। उसका वास्तविक महत्त्व राजनीतिक वास्तविकताओं के निर्देश पर निर्भर था। यह निर्देश औपचारिकता के कारण बनी-बनी बिल्कुल प्रच्छन्न होता था। इसमें मुख्यतः मूल महत्त्व के दो विषयों—मन्य तथा सामाजिक और आर्थिक समस्याओं के सम्बन्ध और इन समस्याओं तथा राज्य के सम्बन्ध पर विचार किया गया था। हीगेल राज्य को समस्त समस्याओं में अनुपम मानता था। इस अध्याय के शेष भाग में हम इन सम्बन्धों के बारे में उसके सिद्धान्तों पर विचार करेंगे। उसके सिद्धान्तों पर विचार करने से पहले हम यह बात स्पष्ट कर दें कि यद्यपि हीगेल का दृष्टिकोण फ्रांसिसी और आंग्ल राजनीतिक दर्शन का विरोधी था, फिर भी उसने पीछे कुछ विशिष्ट युक्तियाँ भी और इस दृष्टिकोण का राजनीति-दर्शन के क्षेत्र में आगमन सामयिक तथा महत्त्वपूर्ण था। किलोसपी ऑफ राइट में विचार के वही गुण मौजूद थे जो हीगेल की आरम्भिक रचनाओं में पाए जाते हैं—राजनीतिक दर्शन पर पूर्ण अधिकार और राजनीतिक इतिहास का यथार्थपरक बोध। सीमित अर्थ में उसका प्रयोजन यह कहा जा सकता है कि वह सांविधानिक इतिहास के द्वारा राजनीतिक सिद्धान्त की परीक्षा करना चाहता था। विचारार्थीन दर्शन व्यक्ति के अविच्छेद्य अविनाशों का सिद्धान्त—जिस रूप में फ्रांस की क्रांति ने इस सिद्धान्त का उद्घाटन किया था—था। हीगेल ने क्रांति का मूल्यांकन एक विशिष्ट दृष्टिकोण से किया। यह दृष्टिकोण जर्मन दृष्टिकोण था और जर्मनों के राजनीतिक अनुभव को प्रकट करता था। प्राकृतिक अधिकारों के दर्शन का निरूपण कुछ इस ढंग से किया गया था कि वह फ्रांसिसियों और अंग्रेजों के राजनीतिक अनुभव के अनुकूल बैठता था। हीगेल द्वारा प्राकृतिक अधिकारों की अस्वीकृति और उसके द्वारा प्रतिपादित राज्य सिद्धान्त का निरूपण ऐसा था जो जर्मनों के राजनीतिक अनुभव के अनुकूल बैठता था। व्यापक अर्थ में हीगेल को आलोचना का मुख्य तत्त्व यह था कि उसने व्यक्तिवाद का दार्शनिक विश्लेषण किया गया था और राज्य के सिद्धान्त के रूप में उसकी वैधता

की परीक्षा की गई थी। साम्राज्य दर्शन में जो भी मनोवैज्ञानिक और नैतिक समस्या आती है, हीगेल के दर्शन में उन सब को परखने का प्रयास किया गया था। इस दृष्टि से हीगेल का दर्शन जर्मनी के बाहर जर्मनी के भीतर की अपेक्षा अधिक महत्वपूर्ण था। इसका कारण यह है कि यह कुछ ऐसी धारणाओं को सामने लाया जिनकी व्यक्तिगत ने उम्रका की थी।

जर्मनी की राजनीति में ऐसी चीज बहुत कम थी जो जर्मनी को व्यक्तिगत अधिकारों के विचार के प्रति आकृष्ट करती। एक सिद्धान्त के रूप में प्राकृतिक अधिकारों का दर्शन जर्मनी को अच्छी तरह ज्ञात था लेकिन उनमें लिंग, वृद्धि-विकास की ही वस्तु था प्रायः उसी तरह जैसे कि १८४८ में जर्मन उदारवाद रहा था। फ्रांस और इंग्लैण्ड में इस सिद्धान्त का निर्माण अल्पसंख्यकों के इस दावे के आधार पर हुआ था कि बहुमत ने विरोध में—इस बहुमत के पाम केन्द्रीय और राष्ट्रीय शासन की शक्ति होनी है—उन्हें भी धार्मिक सहिष्णुता प्राप्त होनी चाहिए। इसके विपरीत जर्मनी एक ऐसा देश था जिनमें धार्मिक मतभेद राजनीतिक मोमाओं के साथ-साथ चल सकत थे। फ्रांस और इंग्लैण्ड में प्राकृतिक अधिकारों का सहारा लेकर राजतन्त्र के विरोध में राष्ट्रीय क्रांति का समर्थन किया गया था, लेकिन जर्मनी में कोई क्रांति नहीं हुई थी। जर्मनी को इस बात की कमी जरूरत नहीं मालूम पड़ी थी कि वे राज्य के विरोध में निजी निर्णय और व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की भावना पर जोर देते। इसे वे राष्ट्र के लिए कोई विशेष हितकारी चीज नहीं समझते थे। इंग्लैण्ड में निर्हस्तक्षेप की नीति के अधीन वाणिज्य तथा उद्योग का अपूर्व विस्तार हुआ था। वह व्यक्तिगत अधिकारों के सिद्धान्त ने इस विस्तार को दार्शनिक समर्थन प्रदान किया। इसके विपरीत जर्मनी में हीगेल के समय में और उसके बाद भी राष्ट्रीय भावना को वह एकता स्थापित नहीं हो सकी थी जो फ्रांस और इंग्लैण्ड में असे से रही थी। जर्मनी में अपूर्ण रूप से आत्मसात् अल्प-संख्यकों के प्रति प्रातीयता की विरोध की भावना बहुत अधिक थी। इंग्लैण्ड और फ्रांस की राष्ट्रीय अर्थ-व्यवस्थाओं की तुलना में उसकी राष्ट्रीय अर्थ-व्यवस्था बहुत ही पिछड़ी हुई थी। हीगेल के समय में जर्मनी की सरकारों ने नैपोलियन के आक्रमण के सम्मुख पूरी तरह से अपनी सैनिक और राजनीतिक शक्ति-हीनता प्रमाणित कर दी थी। हीगेल की मृत्यु के एक पीढ़ी पश्चात् जर्मनी ने राष्ट्रीय एकता प्राप्त की। उसकी यह राष्ट्रीय एकता उसने सांस्कृतिक राष्ट्रवाद के अनुकूल थी। हीगेल ने यह ठीक ही कहा था कि जर्मनी में यह एकता फ्रांस और इंग्लैण्ड के उदारवाद के ढंग पर स्थापित नहीं होगी। उसका शासन सघातमक होगा जो स्थानीय इकाइयों के ऊपर सशक्त राज्य के आरोपण द्वारा स्थापित होगा। उसका मन्त्रिमंडल राष्ट्रीय सत्त्व के प्रति नहीं, प्रत्युत् राजा के प्रति उत्तरदायी होगा। उसका आधुनिकीकरण और विस्तार निर्हस्तक्षेप की नीति के अनुसार नहीं प्रत्युत् शक्तिशाली राजनीतिक मार्गदर्शन के अधीन होगा। हीगेल के दर्शन ने 'राज्य' शब्द को बड़ा पवित्र बना दिया था। अर्थात्

को यह बात बोधी मान्यता लग सकती थी, लेकिन यह जर्मनों के लिए एक वास्तविक और विचरतापारी राजनीतिक आकांक्षाओं को व्यक्त करती थी।

हीगेल के राज्य सिद्धान्त और फ्रांस तथा इंग्लैण्ड के व्यक्तिवाद में जो अन्तर था, वह फ्रांसीसी क्रांति के मूल्यांकन के बारे में दोनों के दृष्टिभेद का अन्तर था। हीगेल भी इस अन्तर को इसी दृष्टि से देखता था। लेकिन, क्रांति के मूल्यांकन के बारे में यह जो अन्तर था, उसका मुख्य आधार सांविधानिक शासन के सम्पूर्ण विकास के स्थायी रूप से महत्त्वपूर्ण तत्वों की विभिन्न व्याख्याएँ थीं। उदारवादी दृष्टिकोण से क्रांति फ्रांसीसी राजतन्त्र की उत्तरदायित्वहीन अथवा अधिनायकवादी शक्तियों के ऊपर मनुष्य के अधिकारों की विजय थी। क्रांति की स्थायी सफलताएँ थी—व्यक्तिगत स्वतन्त्रता, शासितों की सहमति से शासन, प्रजाजनो की नागरिक स्वतन्त्रताओं की रक्षा के लिए सांविधानिक मर्यादाएँ, और अधिकारियों का राष्ट्रव्यापी निर्वाचकों के प्रति उत्तरदायित्व। हीगेल के मत में इन कथित सफलताओं में से कुछ तो आनुपगतिक थी और कुछ भ्रम थी। उसका विचार था कि क्रांति की रचनात्मक सफलता यह होती कि उसके परिणामस्वरूप एक राष्ट्रीय राज्य की स्थापना होती। यह उस प्रक्रिया का सीधा फल होता जिसके अनुसार मध्ययुग में राजतन्त्र ने बुलीनों, नगरों, जमींदारों तथा अन्य सामन्ती सस्थाओं के ऊपर अपना नियन्त्रण जमा लिया था। क्रांति ने सामन्तवाद के मलबे को समाप्त किया। यह मलबा राजतन्त्र के उत्थान के साथ पुराना जहूर पड़ गया था, लेकिन नष्ट नहीं हुआ था। हीगेल जैकोबिन सिद्धान्त को क्रांति का बुद्धि का भ्रम मानता था। हीगेल ने जैसा अपने विद्वान्य वास्टीट्यूशन ऑफ़ जर्मनी में किया था, वैसे ही वह सामन्ती राज्य तथा आधुनिक राज्य का अन्तर सार्वजनिक विधि तथा निजी विधि के भेद की शब्दावली में समझता रहा। वह सामन्तवाद को एक ऐसी विशिष्ट व्यवस्था मानता था जिसमें सार्वजनिक पदा को एक प्रकार की व्यक्तिगत सम्पत्ति माना जाता था और उन्हें बेचा तथा खरीदा जा सकता था। इसके विपरीत राज्य का निर्माण उस समय होता है जबकि एक सच्ची सार्वजनिक सत्ता की स्थापना होती है। यह सत्ता श्रेणी की दृष्टि से नागरिक समाज से ऊपर होती है, इसमें व्यक्तिगत हित निहित होते हैं और उसमें इतनी शक्ति होती है कि वह राष्ट्र के ऐतिहासिक मिशन को पूरा कर सके। वस्तुतः, प्रकृत राजतन्त्र के राष्ट्रीयकरण को है। इसलिए, राजनीतिक विकास की पराकाष्ठा यह है कि राज्य का उत्थान हो और नागरिक राज्य को राजनीतिक विकास की राज्य से बट कर अवस्था मानें। नैतिक दृष्टि से हीगेल का विचार था कि इससे व्यक्तिगत आत्मसिद्धि की एक अगली अवस्था प्राप्त होगी है। इसका अर्थार्थ एक ऐसा समाज होता है जिसमें आधुनिक मनुष्य स्वतन्त्रता को एक नई ऊँचाई प्राप्त करता है और जिसमें मनुष्य के रूप में उसके हितों तथा नागरिक के रूप में उसके हितों के बीच नया सामन्तत्व स्थापित किया जा सकता है। राष्ट्रीय राज्य विश्वात्मा की एक अभिनव अभिव्यक्ति हावी है और उसका स्वरूप दीवो होता है। इतिहासकार राके ने हीगेल के विचार को निम्नलिखित शब्दों में व्यक्त किया है, 'राज्य व्यक्ति है, वे एक-दूसरे के

समान है, लेकिन फिर भी एक-दूसरे से स्वतन्त्र हैं। वे आप्पात्मिक सत्ताएँ हैं, मान आत्मा की मूळ सृष्टि हैं उन्हें ईश्वर के विचार तक कहा जा सकता है।"

दूसरी ओर हीगेल ने प्राणि की निन्दा की। प्राणि के स्वतन्त्रता वीर कर्मता के आदर्शों के बारे में उमता विचार था कि वे सामन्तवाद की पुरानी प्राति को एक नए रूप में वापस ग्यता चाहते हैं। उसने मनुष्य के सामाजिक धनता सम्बन्धी पेशों का नष्ट कर दिया और उन्हें राजनीतिक समानता प्रदान की। इसके फलस्वरूप मनुष्य का और राज्य का सम्बन्ध केवल निजी स्वै का विषय रह गया। इसने समाज तथा राज्य दोनों की सम्प्राप्ता को उपयुक्ततापरक बना दिया। अब इन दोनों सम्प्राप्ति का उद्देश्य केवल कुछ व्यक्तिगत आवश्यकताओं और प्रवृत्तियों की पूर्ति करना था। ये प्रवृत्ति व्यक्तिगत आवेशों की प्राणि अन्वित और चञ्चल होती हैं। हीगेल का विचार था कि सर्व नैतिक गरिमा प्राप्त करने के लिए इन व्यक्तिगत उद्देश्यों को सब में पहले तो नार्तिक समाज की सत्याओं में गहरना चाहिए और उसके बाद कुछ अधिक ऊँचे धरातल पर राज्य की सम्प्राप्ति में। इसलिए, प्राणि का दर्शन दो दृष्टियों से मूल्य झूठा था। वह यह नहीं समझ सता कि नागरिक का व्यक्तित्व एक सामाजिक सत्ता होता है। उसका नैतिक महत्त्व उसी समय सायब है। सबता है जबकि वह नागरिक समाज के जीवन में कुछ भाग ले। यह यह भी नहीं समझ सता कि नागरिक समाज को सत्याएँ राष्ट्र की आ हायी हैं। वे एक ऐसी सार्वजनिक सत्ता के रूप में मूर्तिमन्त होनी चाहिए जो राष्ट्र के नैतिक महत्त्व की गरिमा के अनुकूल हो। समाज अथवा राज्य में से कोई भी केवल व्यक्तिगत सहमति पर आधारित नहीं माना जा सकता। मनुष्य की आत्मनिर्दि के लिए, जिन-जिन चीजों की जरूरत होती है वे उसकी पूर्ति करती हैं। मनुष्य की सब से बड़ी आवश्यकता यह है कि वह जीवन की विशाल प्रक्रिया में योग दे, वह उन कारणों और प्रयोजनों का एक अंग बने जो निजी आवश्यकताओं और तृप्तिपों से बृहत्तर होने हैं। हीगेल के मत से प्राति के दर्शन को मूलमूल द्रुष्टि उसका नावपरक व्यक्तिवाद था। उसकी नीति-विषयक मूलमूल गलती यह थी कि उसने व्यक्तिवाद के आधार पर नागरी सविधानों और प्रक्रियाओं की रचना की।

व्यक्तिवाद तथा प्राति की इस आलोचना का महत्त्व इस बात में था कि उहाँ न केवल जर्मनी के राजनीतिक अनुभव को व्यक्त किया बल्कि उन गम्भीर परिवर्तनों को भी वाणी दी जो यूरोप के राजनीतिक और बौद्धिक वातावरण में व्याप्त हो रहे थे। उन्नीसवीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में जर्मनी के दर्शन को नेतृत्व की स्थिति प्रदान करने वाला यही तत्त्व था। फ्रांस की प्राणि ने राजनीतिक युग के साथ ही साथ एक बौद्धिक युग को भी समाप्त कर दिया था। प्राकृतिक विधि का सिद्धान्त जो आनुनिक विधान से पहले के युग में राजनीतिक दर्शन पर छाया हुआ था, अत्यन्त अल्पकाल में तिरोहित हो गया। एक बौद्धिक सिद्धान्त के रूप में उसकी सक्ति दार्शनिक बुद्धिवाद को उन महान् परिवर्तनों पर निर्भर भा जा सत्रहवीं शताब्दी से चली आ रही थी लेकिन जिनका उन्नीसवीं शताब्दी में बाई महत्त्व नहीं रहा। रुमा ने फ्रांस में नागरिकता को उग्र रूप से आदर्श का पुट दि

रा और इंग्लैण्ड में बर्क ने परम्परा को पुरातनपोषी आदर्श का रूप दिया था। इन दोनों विचारकों ने बित्त की उन धाराओं का सचेत दे दिया था जिन्हें हीगेल ने व्यवस्थापित किया। एक ऐसे विवेकयुक्त प्राणी का भाव जो अपने सहज व्यक्तित्व के अनुरूप अपने स्वार्थ की पूर्ति में लगा हो, ऐतिहासिक या मनोवैज्ञानिक परीक्षा के आगे नहीं टिक सकता था। यह सिद्धान्त कि इस व्यक्ति के राजनीतिक और नागरिक अधिकार अकाद्यनया अपरिवर्तनशील हैं, नए राष्ट्रवाद के साथ नहीं खप सकता था। नए राष्ट्रवाद ने अपने सामूहिक प्रयोजनों को अधिक महत्त्व दिया। इसके साथ ही नीतिशास्त्र को एक नई भावना का भी विकास हुआ जो व्यक्तिगत तथा सामाजिक मूल्यों के सबरों के प्रति अधिक आग्रहक थी। व्यक्ति का स्वरूप और समाज के साथ उसका सम्बन्ध क्या है—व्यक्तिगत आवश्यकता का सामाजिक प्रयोजन के साथ किस प्रकार सामंजस्य बैठाया जाए—यह प्रश्न अब सामाजिक विज्ञान और सामाजिक नीतिशास्त्र की एक समस्या बन गया। इसके पहले यह समस्या कुछ सामाजिक सिद्धान्तों तक ही सीमित रही थी। हीगेल के राजनीतिक दशन का महत्त्व मुख्य रूप से इस बात में है कि उसने इस समस्या का व्यवस्थित रूप से प्रस्तुत किया। ऐसा करते समय उसने विवादाशील राष्ट्रवाद को उदारता-विरोधी प्रवृत्तियों को निश्चित रूप दिया तथा तत्कालीन राजनीतिक उदारवाद के व्यक्तिवाद को पूर्ण रूप से पुनर्परीक्षा की। इस प्रकार, जैसा कि हम ऊपर कह चुके हैं, हीगेल के राजनीतिक दशन में दो मुख्य विषयों पर विचार किया गया था। इनमें से पहला विषय स्वतन्त्रता तथा सत्ता के साथ उसके सम्बन्ध का नैतिक सिद्धान्त था। यह स्मूल रूप से उसकी व्यक्तिवाद की भीमसा से मेल खाता था। दूसरा विषय उसका राज्य सम्बन्धी सिद्धान्त था। इसमें उसने राज्य की सांविधानिक रचना और नागरिक समाज की संस्थाओं के साथ उसके सम्बन्धों पर विचार किया था।

### स्वतन्त्रता और सत्ता

#### (Freedom and Authority)

हीगेल ने व्यक्तिवाद की दो आधारों पर आलोचना की थी। सर्वप्रथम, उसने व्यक्तिवाद को उस प्रान्तवाद तथा सकीर्ण मनोवृत्ति से समीकृत किया था जिसने जर्मनी को आधुनिक राष्ट्रीय राज्यत्व प्राप्त करने से रोक रक्का था। उसने इस राष्ट्रीय प्रवृत्ति के लिए लूथर के प्रभाव को उत्तरदायी ठहराया था। लूथर ने ईसाई स्वतन्त्रता की भावना को एक रहस्यामक रूप दे दिया था और उसे लौकिक दशाओं से निरपेक्ष टहराया था। दूसरे, हीगेल ने व्यक्तिवाद को जैकाविनवाद से समाकृत किया था। जैकोविनवाद मास की क्रांति के आनकवाद, नास्तिकता, बहुशीषण और हिंसा का प्रतीक था। हीगेल इस तरह के व्यक्तिवाद को दार्शनिक बुद्धिवाद का परिणाम मानता था। उसके विचार से इन दोनों प्रकारों में समान भाति मह थी कि उन्होंने मनुष्य को सर्वोच्च समाज से



अलग करके देना था। उन्होंने इस बात पर ध्यान नहीं दिया कि मनुष्य की समाज में एक स्थिति होती है, उसे अपने कुछ कर्तव्यों का पालन करना पड़ता है और कुछ मूल्य निमानों पड़ती है। यदि हम व्यक्ति पर एकाग्र दृष्टि से विचार करें तो वह एक पुरुष मात्र है। उसके एकमात्र नियम अपनी चंचल प्रवृत्तियाँ, स्वार्थ भावनाएँ और मन की तरंगें हैं। यदि हमें व्यक्ति को ठीक तरह से समझना है तो हमें उसे समाज के एक सदस्य के रूप में देखना चाहिए। प्राटेस्टेंट ईसाई धर्म के सहित राष्ट्रीय राज्य, आधुनिक सभ्यता की एक अनुपम सिद्धि है। उसने यह सीख लिया है कि उच्चतम सत्ता का नागरिकों की स्वतन्त्रता के उच्चतम प्रकार और रूप के साथ किस प्रकार समन्वय स्थापित किया जाए।

“आधुनिक राज्य का तत्त्व यह है कि वह अशी की सत्ता का अर्थ को स्वतन्त्रता के साथ सामंजस्य स्थापित करता है। इसमें व्यक्तियों का कल्याण नै शामिल है”<sup>1</sup>

हीगेल की जर्मन संस्कृति में प्रगाढ़ आस्था थी। अपनी इसी आस्था के फलस्वरूप उसन राज्य के इस उच्चतम रूप का न केवल प्राटेस्टेंट ही माना बल्कि विभिन्न रूप से जर्मन भी माना।

अपने रहस्यात्मक और विवेकपरक रूप में व्यक्तिवाद व्यक्ति को एक आत्म अथवा विवेकयुक्त सत्ता के रूप में चित्रित करता है। वह न तो उन ऐतिहासिक परिस्थितियों को ओर ध्यान देना है जिनसे उत्पन्न समाज निर्माण किया है और न उन सामाजिक और आर्थिक परिस्थितियों की चिन्ता करता है जिनके जिना उसकी धार्मिक, नैतिक और विवेकयुक्त प्रकृति अपने पैरा पर अपने आप खड़ी नहीं हो सकती। वह व्यक्ति के रूप को भी खत्म कर देता है और समाज के रूप का भी। वह व्यक्ति के रूप को इसलिए गलत करता है क्योंकि व्यक्ति की आध्यात्मिकता और विवेकमय्यता सामाजिक जीवन की सृष्टि है। हीगेल ने उन्हें आध्यात्मिक सत्ता ही माना था, लेकिन इस अर्थ में नहीं जैत कि धर्मशास्त्र अथवा विवेकवाद ने उनके बारे में कल्पना की थी। वे विद्वत्ता के चरण हैं जिससे उनका निर्माण किया है। व्यक्तिवाद सामाजिक सत्ताओं के स्वरूप का भी गलत करता है क्योंकि वह उन्हें व्यक्तित्व के नैतिक और आध्यात्मिक विकास के लिए केवल आकांक्षिक और अनावश्यक मानता है। उसने विचार से यह केवल उपयुक्ततावादी साधन है जो मनुष्यों की विवेक विरोधी इच्छाओं की पूर्ति के लिए बनाया गया है। यह वा ऐतिहासिक दृष्टि से गलत है क्योंकि भाषा, शासन, विधि और धर्म का आविष्कार नहीं होता बल्कि वे विवसित होते हैं। यह नैतिक दृष्टि से इसलिए भी गलत है क्योंकि यह स्वतन्त्रता का उन प्रतिबन्धों के विनाश में रखती है जो लानाचार, विधि और शासन द्वारा आरंभित किए जाते हैं। व्यक्तिवादो इन प्रतिबन्धों को भार मानत है। स्वतन्त्रता की खातिर इन प्रतिबन्धों का कम से-कम कर देना चाहिए। स्वर्णयुग अथवा प्राकृतिक

1 *Philosophy of Right, Sect 260 addition*

अवस्था में तो ये प्रतिबन्ध विलकुल नहीं रहने चाहिए। इस अवस्था में प्रत्येक मनुष्य अपना मनचाहा कार्य करने के लिए स्वतन्त्र होगा। लेकिन, ऐतिहासिक दृष्टि से स्वर्णयुग केवल एक कल्पना है। नैतिक और राजनीतिक दृष्टि से वह सिर्फ अराजकता है। वह स्वतन्त्रता नहीं बल्कि निरकुशता है।

प्राकृतिक अधिकारों और व्यक्तिवादी उदारवाद की यह आलोचना द्वन्द्वात्मक थी। हीगेल इस बात को अच्छी तरह समझता था कि लॉक ने या अन्य किसी मनुष्य के सिद्धान्त प्रतिपादन में सम्यक्ता को व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का विरोधी कर्म नहीं माना था चाहे कोई समाज कितना ही दमनमूक बना न रहा हो। हीगेल के विचार से इस आलोचना का मूल आधार लॉक के दर्शन का अन्तर्विरोध था। यदि हम कियो सामाजिक मनोविज्ञान अथवा सामाजिक नीतिशास्त्र के उद्देश्य पहलू की ओर ध्यान आकृष्ट करते हैं तो उसे ज्यादा अच्छी तरह समझा जा सकता है। हीगेल की आलोचना ने इस बात पर जोर दिया कि मनुष्य के व्यक्तित्व का मनोवैज्ञानिक गठन उस समाज की रचना से घनिष्ठ सम्बन्ध रखता है जिसमें वह रहता है और उसकी कोई स्थिति होती है। राष्ट्र की विधिशा, सभ्यता, लोकाचार और नैतिक मूल्य उसकी मनोवृत्ति को प्रगट करते हैं। लेकिन वे अरन विकास के साथ-साथ उसको प्रभावित भी करते हैं। व्यक्ति का नैतिक और बौद्धिक दृष्टिकोण उस समाज के दृष्टिकोण से अभिन्न होता है जिसकी वह एक इकाई हो। उसके इस दृष्टिकोण पर नागरिकता सामाजिक वर्ग और धार्मिक सम्बन्ध का भी असर पड़ता है। नागरिक समाज का वर्णन करते समय हीगेल ने आर्थिक आवश्यकताओं को दैनिक आवश्यकताओं के समकक्ष नहीं माना। आवश्यकताएँ मस्तिष्क की अवस्थाएँ हैं। और इसलिए वे सामाजिक व्याख्या, आर्थिक पद्धति, सामाजिक वर्ग की स्वीकृत जीवन-पद्धति और नैतिक मूल्यों पर निर्भर होती हैं। यदि कोई व्यक्ति सामाजिक रूप से तिरस्कृत हो जाता है और उसका आत्म-सम्मान नहीं रहता तब वह मिथारी हो जाता है। गरीबी से कोई आदमी मिथारी नहीं बनता। मिथारीपन इस बात पर निर्भर है कि कोई गरीब व्यक्ति दूसरों की निगाहों में कैसा है और वह खुद अपनी निगाह में कैसा है।

'इंग्लैण्ड में गरीब से गरीब आदमी का यह विश्वास है कि उसका अधिकार होता है। उसके लिए यह मानदण्ड उस मानदण्ड से भिन्न है जो दूसरे देशों में गरीब को सन्तुष्ट करता है—सामाजिक दयाओं में आवश्यकता एक माँ दूसरे वर्ग के प्रति अन्याय का रूप धारण कर लेती है।'<sup>1</sup>

इस तरह के अवतरणों में मार्क्स के इस सिद्धान्त का बीज उपा हुआ है कि विचारधारा सामाजिक स्थिति पर निर्भर होती है। हीगेल के तर्क ने सामाजिक स्थिति को आर्थिक व्याख्या का सुझाव दिया था, यद्यपि उसने पूरी तरह से आर्थिक व्याख्या प्रस्तुत नहीं की। तथापि, उसने यह भाव जल्द था कि समाज अथवा संस्कृति मानव

<sup>1</sup> *Philosophy of Right*, Sect 244, addition

सिद्धान्त तार्किक बल्पनाओं की एक क्रीडा मात्र बन कर रह जाता है। हीगेल ने व्यक्तिगत चिन्तन की स्वतन्त्रता, भावनात्मकता अथवा घमण्डिता के साथ समीकृत किया था। इस तरह वह इस नभ्य की मूल गया कि कोई भी मनुष्य अपनी इच्छाओं का, चाहे ये इच्छाएं कितनी अस्थिर अथवा कितनी ही गम्भीर कया न हा, समान महत्त्व नहीं देना। ये इच्छाएं मनुष्य के व्यवहार पर एक-सा असर नहीं डालती। हीगेल ने जिस प्रकार मानवी परिणाओं का यह मनमाना मूल्यांकन किया था, उसी भाँति उसने मानवी समाज को भी यात्रिक व्यावस्थापकता का क्षेत्र, व्यक्तिगत इच्छा की अविवेकी शक्तियों का एक परिणाम मात्र माना था। यह समाज, विशेषकर आर्थिक क्षेत्र में, नराम्य की गति के नियमों से संचालित होता है। इस प्रकार, हीगेल ने समाज को राज्य से पुनर्-नीतिकता-निरपेक्ष, आकस्मिक कारणों से शासित और, इसलिए, नैतिक रूप से अराजकतावादी समझा। इसका परिणाम व्यक्तिगत के द्वारा व्यक्तिवाद की आलाचना निराला। व्यक्ति का स्वार्थपूर्ण इच्छाओं से नियंत्रित माना गया और उसे सामाजिक प्रेरणाओं से वंचित ठहराया गया। राज्य से विहीन समाज की इन नीति-निरपेक्ष प्रेरक तत्त्वा का यात्रिक सन्तुलन बताया गया। हीगेल का मत था कि राज्य नागरिक समाज की अराजकता का अन्त कर देता है और वह गम्भीर सामाजिक प्रक्रिया में एक मात्र सच्चा नैतिक तत्त्व होता है। राज्य नैतिक प्रयोजनों की साक्षात् मूर्ति है। इसका कारण यह है कि व्यक्ति अथवा समाज में नैतिक प्रयोजनों का सर्वथा अभाव रहता है। इसका स्वामाजिक निष्कर्ष यह निकलता है कि राज्य को निरपेक्ष होना चाहिए क्योंकि नैतिक मूल्य सिर्फ उसमें ही पाए जाते हैं। इसी प्रकार व्यक्ति नैतिक गरिमा और स्वतन्त्रता को केवल उसी समय प्राप्त करता है जबकि वह अपने को राज्य की सेवा में लगा देता है।

यदि हीगेल अपनी इस तर्कना को वास्तविक नागरिक अधिकारों और स्वतन्त्रताओं के ऊपर लागू करता तो पता नहीं क्या परिणाम निकलता। मूल राजनीतिक अधिकारों के सम्बन्ध में उसने वस्तुस्थिति निराला अस्पष्ट थे। अक्सर एक वस्तुस्थिति दूसरे वस्तुस्थिति का विरोधी होता था। हीगेल का मत था कि व्यक्ति की चिन्तन तर्क अस्थिर होती है। अपनी इसी धारणा के बल पर उसने बड़ी आसानी से यह निष्कर्ष निकाल लिया कि व्यक्तिगत निर्णय, चाहे वह समझ-बूझ कर किया गया हो, सतही चीज होता है। इस तरह के अवतरणों से यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि वह वास्तविक को केवल आभासात्मकता मात्र समझता था। उसके लिए श्रेष्ठ नागरिकता का अन्तिमार्थ वर्तमान स्थिति को स्वीकार करना अथवा शासन द्वारा निर्धारित नियमों का पालन करना था। विलासणी आफ गेट्ट की भूमिका में उसने राजनीतिक दर्शन को यह अधिकार नहीं दिया है कि वह राज्य की आलोचना कर सके। हीगेल का मूल सिद्धान्त यह था कि व्यक्तिगत हित के लिए यह जरूरी है कि व्यक्ति का समाज में उचित स्थान प्राप्त हो। इसी कारणों को लेकर वह अक्सर ऐसी बातें किया करता था मानो व्यक्तिगत तथ्या उसने समाज के बीच कभी कोई संधि ही पैदा न होता हो। दूसरी ओर हीगेल का यह भी विचार था कि यदि बार्द समाज अपने सदस्यों को उचित कार्य नहीं दे पाता तो एक तरह की

व्यक्तिगत निराशा पैदा होती है। हीगेल का सामाजिक दर्शन इस व्यक्तिगत निराशा के भाव पर ही आधारित था। यद्यपि हीगेल प्रजा के राजत्व का प्रयत्न था, उसने उसने जर्मन राजनीति की बड़ी आलोचना की है। इतिहासकार के रूप में हीगेल जानकरमिस्ट का अपेक्षा सफल मूर्तिमज्ज को अधिक पसन्द करता था। हीगेल का विश्वास था—उसने अपने इस विश्वास को बड़ी स्पष्ट रूप से व्यक्त नहीं किया है—कि बाधुनिक सांविधानिक शासन नूतनवाले के किसी भी शासन को अपेक्षा व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का अधिक आदर करता है और वह व्यक्ति के आत्म-निर्णय के अधिकार को अधिक महत्त्व देता है। इसका यह भी अनिर्णय ही जाना था कि मनुष्य के अधिकारों के प्रति आदर का माव रक्खा जाए।

“मनुष्य को एक सर्वोन्नीय प्राणी मानना चाहिए, इसलिए नहीं कि वह पक्षी, कौशोलिक, प्राटेस्टेंट, जर्मन या इटालियन है बल्कि इसलिए कि वह मनुष्य है।”

लेकिन, यह विश्वास कि मनुष्य का मनुष्य के नाते मूल्य है, इस विश्वास के असात है कि उसके नैतिक निर्णय केवल मन की तरफ है अथवा उसका महत्त्व उन्मत्त में उसकी स्थिति के कारण है और इस समाज का नैतिक साम्य राष्ट्रीय राज्य द्वारा प्राप्त किया जाता है।

इसी प्रकार का अनिश्चय और भ्रम हीगेल के इस विश्वास में निहित है कि राज्य उच्चतम नैतिक मूल्यों को ध्येय करता है। हीगेल ने इस प्रश्न को आध्यात्मिक आधार पर प्रतिष्ठित करने का प्रयास किया था। यह बात आध्यात्मिक आधार पर ही स्पष्ट नहीं है कि कोई एक राज्य जो विश्वात्मा की केवल एक अभिव्यक्ति है, बला और धर्म के समस्त मूल्यों को जिस प्रकार व्यक्त कर सकता है अथवा इन मूल्यों के एक राष्ट्रीय सत्कृति से दूसरी राष्ट्रीय सत्कृति के लिए स्थानान्तरण की किस प्रकार व्याख्या कर सकता है। हीगेल के बला और धर्म के बारे में बक्तव्य बड़े अतथ्य थे। धर्मोन्मत्तों को उन्हें राष्ट्रीय अन्तरात्मा की सृष्टि मानना था। फिर भी, वह ईसाई धर्म को किनो एक राष्ट्र का परमाधिकार नहीं समझता था। न उसका यही विश्वास था कि बला और साहित्य सर्वत्र राष्ट्रीय ही होते हैं। दूसरी ओर उसके दृष्टिकोण से कोई ऐसा सामान्य यूरोपीय या मानव समाज भी नहीं था जिससे उनका सम्बन्ध ही सकता था क्योंकि राज्य के बिना आधुनिक सत्कृति परस्पर विरोधाभासी है। इस भ्रम का कारण शायद यह मालूम पड़ता है कि विद्वद्ध राजनीतिक धरानल पर हीगेल के पास राज्य और धर्म के सम्बन्धों के बारे में अथवा अन्तरात्मा की स्वतन्त्रता के बारे में बहने के लिए कोई खास बात नहीं थी। हाँ, यह अवश्य है कि हीगेल का धार्मिक बल-प्रयोग में विश्वास नहीं था। हीगेल ने रोमन कौशोलिक धर्म और जर्मनी के धार्मिक परिवर्तन आन्दोलन की बड़ी आलोचना की है और ट्यूर के प्रोटेस्टेंट धर्म की

सराहना की है। उसकी इस आलोचना और सराहना में सन्तुलित दृष्टि का अभाव है। हीगेल ने एक ओर तो राज्य की जा आध्यात्मिक सर्वोच्चता प्रदान की है, तथा दूसरी ओर वास्तविक सरकार को जो राजनीतिक कार्य प्रदान किए हैं, उनमें किसी प्रकार का उचित तारतम्य नहीं मालूम पड़ता। फलतः, हीगेल के स्वतन्त्रता सिद्धान्त में किसी भी प्रकार की नागरिक श्रमिका राजनीतिक स्वतन्त्रता का भाव नहीं है। तथापि, राज्य के आदर्शांतरण और नागरिक समाज के निम्न नैतिक महत्वाकांक्षों ने राजनीतिक अधिकारवाद को अस्तिहाय कर दिया।

### राज्य और नागरिक समाज

#### (The State and the Civil Society)

जैसा कि हम ऊपर कह चुके हैं हीगेल का राज्य सिद्धान्त राज्य तथा नागरिक समाज के सम्बन्धों के विशिष्ट स्वरूप पर आधारित था। यह सम्बन्ध विरोध का भी है और पारस्परिक निर्भरता का भी। हीगेल के विचार से राज्य कोई ऐसी उपयोगितावादी सस्था नहीं है जो सावजनिक सेवाओं, विधि के प्रशासन पुलिस कर्तव्यों के पालन और औद्योगिक तथा आर्थिक हितों के सामंजस्य में लगी हो। ये सारे कार्य नागरिक समाज के हैं। राज्य आवश्यकतानुसार उनका निरीक्षण और विनियमन कर सकता है। लेकिन वह खुद इन कार्यों को नहीं करता। नागरिक समाज बुद्धिमत्तापूर्ण पर्यवेक्षण और नैतिक महत्त्व के लिए राज्य के ऊपर निर्भर रहता है। यदि हम समाज पर पृथक् रूप से विचार करें, तो ज्ञात होगा कि समाज उन कुछ यांत्रिक नियमों द्वारा शासित होता है जो बहुत से व्यक्तिगतों के अज्ञानशील और स्वायत्त उद्देश्यों की प्रतिक्रिया में उत्पन्न होते हैं। लेकिन, राज्य अपने नैतिक प्रयोजनों को पूर्ण के साधन के लिए नागरिक समाज पर निर्भर रहता है। यद्यपि नागरिक समाज और राज्य दोनों एक दूसरे पर निर्भर हैं, फिर भी वे एक-दूसरे से अलग-अलग हैं। राज्य साधन नहीं है, बल्कि साध्य है। वह विकास में विवेकयुक्त आदर्शों का और सम्पत्ता में आध्यात्मिक तत्त्वों को प्रकट करता है। इस दृष्टि से वह अपने उद्देश्यों को पूर्ण के लिए नागरिक समाज का प्रयोग करता है या एक विशिष्ट आध्यात्मिक अर्थ में उसका निमाण करता है।

“राज्य वर्तमान चेतना के रूप में एक देवी इच्छा है जो सगठित सत्ता के रूप में अपना उद्घाटन करती है।”<sup>1</sup>

जहां नागरिक समाज में विवेकहीन प्रकृति और आकस्मिक आवश्यकता की प्रधानता रहती है, राज्य “कुछ ऐसे मान्य साधनों, ज्ञात सिद्धान्तों और नियमों के अनुसार कार्य करता है जो उसकी चेतना के सामने पूर्ण रूप से स्पष्ट रहते हैं।” इस प्रकार के अनेक उद्धरण दिए जा सकते हैं। राज्य पूर्ण रूप से विवेकयुक्त है, वह देवी सत्ता है जो

सुद जानती है और इच्छा करती है, वह चेतना की शाश्वत और बावर्तक सत्ता है वह सत्ता में ईश्वर की यात्रा है।

यह यह कह देना आवश्यक है कि यदि हीगेल ने राज्य की नैतिक दृष्टि के इतना उच्च ठहराया था, तो इतना यह अभिप्राय नहीं था कि उसे नागरिक सत्ता बखवा उसकी सत्ताओं से पूजा थी। वस्तुस्थिति इससे उल्टी थी। हीगेल अपने व्यक्तिगत चरित्र और राजनीतिक चिन्तन दोनों की दृष्टि से बुर्जुआ था। स्थिरता और सुगम के प्रति उसके मन में दृढ़ सम्मान था। उसका विचार था कि राज्य तथा नागरिक सत्ता के बीच पारस्परिक सम्बन्ध है। यह दूसरी बात है कि यह सम्बन्ध उच्च स्थिति और निम्न स्थिति का सम्बन्ध है और राज्य की सत्ता निरपेक्ष है। राज्य और जनता साहचर्य मिश्रण समाज के ऊपर निर्भर है। इससे समाज के आर्थिक जीवन का नैतिक महत्त्व दृष्ट जाता है। अद्यपि राज्य की विनियामक शक्ति निरपेक्ष है, लेकिन इसका यह अन्वय नहीं है कि उन सत्ताओं अथवा अधिकारों को समाप्त कर दिया जाए, जिनके ऊपर आर्थिक कार्यों का सम्पादन निर्भर है। हीगेल के अनुसार सम्पत्ति का निर्माण राज्य अथवा समाज नहीं करता प्रत्युत् वह मानव व्यक्तित्व की अनिवार्य परिस्थिति है। हीगेल का यह विचार लोक के विचार से मिलता है। हीगेल ने नागरिक समाज का जो विवरण दिया है, उसमें उसने गिल्डों और निगमों, एस्टेटों और वर्गों, सत्ताओं और स्थानों तनुदायों का विस्तार से वर्णन किया है। यह वर्णन उसके जर्मन समाज के व्यावहारिक अनुभव पर आधारित था। हीगेल इन सत्ताओं को या इनसे मिलती-जुलती कुछ अन्य सत्ताओं को मानवी दृष्टि से अत्यावश्यक समझता था। इन सत्ताओं के बिना लोग रूपविहीन नीड मात्र बन जायेंगे तथा व्यक्ति की स्थिति एक ऐंठम की भाँति होगी। इसका कारण यह है कि मनुष्य का व्यक्तित्व केवल आर्थिक तथा सत्तागत जीवन के सन्दर्भ में ही सार्थक होता है। इसलिए, हीगेल के दृष्टिकोण से राज्य का निर्माण मुख्यतः, व्यक्तिगत नागरिकों से मिल कर नहीं होता। राज्य को विभिन्न विभागों और समुदायों का सदस्य होना चाहिए—इसके बाद ही वह राज्य की गौरवपूर्ण नागरिकता प्राप्त कर सकता है। अँकोविनवाद शासन को जनता की इच्छा पर आधारित मानता है और जनता की यह इच्छा मताधिकार के माध्यम से व्यक्त होती है। व्यवहार में इस प्रकार का शासन एक प्रकार की नीडसाही होता है। हीगेल का बयान था, “नीड यह नहीं जानती कि उसकी क्या इच्छा है”। उसका कार्य “बचवाना, विवेकपूर्ण, हिंसक और उग्र होता है।”<sup>1</sup>

यह ध्यान रखना चाहिए कि नागरिक समाज के इस दृष्टिकोण के अनेक पट्टे थे। एक ओर तो उसे प्रतिनिधावादी कहा जा सकता है। निश्चित रूप से यह एक ऐंठ समाज का दृष्टिकोण था जो अन्ती तक वर्गवद्ध था, जिसने अभी तक श्रेणी और पद के प्रति अगाध आदर था और जिसने अभी तक उद्योगोत्थरण के समताकारी प्रभावों

1. *Philosophy of Right*, sect. 301 ; note ; 303, note.

का अनुभव नहीं किया था। यह समान नागरिकता की भावना को जो इंग्लैण्ड और फ्रांस की राजनीति के अनुसार स्वतन्त्र शासन की आवश्यक शर्त हो गई थी, विलकुल महत्त्व नहीं देता था और यदि देता भी था तो बहुत कम। लेकिन, होगेल का नागरिक समाज विषयक दृष्टिकोण केवल प्रतिक्रियावादी ही नहीं था। वह उपयोगितावादी अर्थशास्त्रियों के इस भ्रम को स्वीकार नहीं करना था कि निहस्तक्षेप नीति प्रकृति को अपरिवर्तनीय व्यवस्था की एक भाग है। उसने इसे मार्क्स के रूप पर सामाजिक विकास का एक विशिष्ट अवस्था बनाया। होगेल का दृष्टिकोण राष्ट्रवाद की भावना के अनुसार था। होगेल के मत से राज्य को उद्योग और वाणिज्य का विकास करना चाहिए तथा राष्ट्रीय शक्ति को बढ़ाना चाहिए। यह स्वीकार करने योग्य है कि होगेल ने फ्रांस के जैकोबिनवाद की जो आलोचना की थी वह काफी ठीक थी। जैकोबिनवाद ने स्वतन्त्रता के नाम पर सामाजिक सगठन के अनेक रूपों को जो बहुत उपयोगी थे, धुरी तरह से नष्ट कर दिया था। इनमें से अनेक सामाजिक संस्थाओं को उदारवाद के हित में ही पुनः प्रतिष्ठित करने की जरूरत हुई।<sup>1</sup> सामान्य रूप से होगेल के नागरिक समाज सम्बन्धी दृष्टिकोण में एक सिद्धान्त निहित था जब व्यक्ति को केवल एक नागरिक समझा जाता है तब राज्य मानव साहचर्य के समस्त सत्ता को अपने में समेटने की वासिना करता है। व्यवहार में यह स्वतन्त्रता नहीं, बल्कि निरकुशता है। राजनीतिक अधिकारवाद के सभी रूप इस बात का सिद्ध करते हैं। उन्नीसवीं शताब्दी के अन्त में राजनीतिक बहु-वादियों ने जिस तरह के तर्क दिए थे, वे होगेल के नागरिक समाज सम्बन्धी सिद्धान्त पर काफी हद तक आधारित हो सकते थे। मार्क्स ने राजनीति में जिन आर्थिक शक्तियों को महत्त्व दिया था, होगेल के चिंतन में उनके बीज भी दिखाई देते हैं यद्यपि मार्क्स ने होगेल के राज्य के नष्ट होने की भविष्यवाणी की थी।

होगेल ने नागरिक समाज का जो सिद्धान्त प्रस्तुत किया था और राज्य के साथ उसका जो सम्बन्ध बनाया था, उसने ही उसके सांविधानिक शासन के स्वरूप का निर्धारण किया है। होगेल के विचार से राज्य को शक्ति निरपेक्ष जरूर है लेकिन वह मनमायी नहीं है। उसकी निरपेक्षता उसकी उच्च नैतिक स्थिति को प्रगट करती है तथा यह बताती है कि राज्य समाज के समस्त नैतिक पक्षों पर एकाधिकार रखता है। तथापि, राज्य को अपनी नियामक शक्ति का विधि के अनुसार प्रयोग करना चाहिए। राज्य विवेक की प्रतीक है और विधि विवेकपूर्ण होती है। होगेल के लिए इसका अभिप्राय यह था कि सार्वजनिक सत्ता के कार्यों के बारे में पहले से भविष्यवाणी की जा सकती है क्योंकि वे ज्ञात नियमों के अनुसार किए जाते हैं। निम्न अधिकारियों की स्वविवेकी शक्तियों को मर्यादित करते हैं और अधिकारियों के कार्य पद की सत्ता को ध्वस्त

1 मिल्टन आर० नोविटज तथा आर्थर ई० मर्फी द्वारा सम्पादित *Essays in Political Theory* ग्रन्थ (१९४८) में आर० आर० पामर का लख देखिए 'Man and Citizen Application of Individualism in the French Revolution' pp 130 ff

इवाइपो का प्रतिनिधित्व होना चाहिए। व्यावसायिक प्रतिनिधित्व के सिद्धान्त को पिछली बीसवीं शताब्दी में अनेक परिनाइपो का सामना करना पड़ा है। सम्मन्त, इसीलिए होगेल इस सिद्धान्त के आधार पर प्रतिनिधित्व शासन की कितनी व्यावहारिक योजना का निर्माण नहीं कर सका। दूसरी ओर वह यह आवश्यक समझता था कि विधान मण्डल में मंत्रियों का राजकमन्बारी वर्ग का, जो नागरिक समाज का निदर्शन करता है, प्रतिनिधित्व करना चाहिए। लेकिन, मन्त्री विधानमण्डल के प्रति उत्तरदायी बिल्कुल नहीं है। होगेल के मत से विधानमण्डल का कार्य यह होना चाहिए कि वह मन्त्रिमण्डल को सलाह दे। मन्त्रिमण्डल राजा के प्रति उत्तरदायी होता है। होगेल के अनुसार राजा को कोई विशेष शक्ति प्राप्त नहीं है। उसे जो भी शक्ति प्राप्त है, राज्य के अन्तर्गत की अपनी वैधानिक स्थिति के कारण प्राप्त है।

“सुख्यवस्थित राजतन्त्र में विधि का वस्तुपरक पक्ष ही सामने आता है और इसके बारे में राजा अपनी यह आत्मपरक बात कह देता है—मैं सहमत हूँ।”<sup>1</sup>

होगेल राष्ट्रीय भावना, राष्ट्रीय विधि और राष्ट्रीय राज्य जैसे बाल्पनिक तत्त्वों को राजनीति तथा इतिहास के मूल में वास्तविक शक्तियाँ समझता था। उसने इन बाल्पनिक तत्त्वों का यथार्थ प्रयोग है।

### हीगेलवाद का उत्तरकालीन महत्त्व

#### (The Later Significance of Hegelianism)

यद्यपि होगेल के विचार बहुत अधिक जटिलताओं से युक्त हैं और उनके निष्कर्ष बहुत अधिक बाल्पनिक हैं, फिर भी बहुत कम राजनीतिक सिद्धान्त ऐसे हुए हैं जिनका राजनीतिक यथार्थताओं से इतना परिष्कृत सम्बन्ध रहा हो। हीगेल की विचारधारा में नैपोलियन के युद्धों की समाप्ति के समय की जर्मनी की अवस्था का—नास के हमले उनके कट्टे राष्ट्रीय अयमान का और जर्मन सभ्यता की महत्ता तथा एतता के अनुसार ही राष्ट्रीय एतता का निर्माण करने के लिए उसकी महत्त्वावाधा का अच्छा चित्रण मिलता है। होगेल के चिन्तन में इस बात को भी अच्छी तरह समझ लिया था कि यह महत्त्वावाधा किस प्रकार कार्यक्रम में परिणत होगी। उसने राज्य की सत्त्वना को एक विशिष्ट अर्थ दिया और इस सत्त्वना को कुछ ऐसी धारणाओं से भर दिया जो प्रांत तथा इंग्लैण्ड के राजनीतिक चिन्तन में नहीं पायी जाती थीं लेकिन जिनमें इस सत्त्वना को संपूर्ण उनीसवीं शताब्दी में जर्मनी के राजनीतिक और न्यायिक दर्शन का मुख्य सिद्धान्त बना

1. *Philosophy of Right*, sect. 250 addition



दिया। हीगेल ने राज्य की सन्न्यता को द्वन्द्वात्मक पद्धति की जिन जटिलताओं से युक्त कर दिया था, उन्नीसवीं शताब्दी के मध्य में राज्य उन दार्शनिक जटिलताओं से तो मुक्त हो गया, लेकिन उसने अपनी मुख्य विशेषताओं को पारिभाषिक रूप में बिना ही कायम रखा। हीगेल का दर्शन एक प्रकार से शक्ति के आदर्शोत्तरण का दर्शन था। इसमें शक्ति से पृथक् अन्य किसी भी आदर्श के प्रति एक प्रकार की अवज्ञा का भाव था। इसमें शक्ति के आदर्श को एक प्रकार का नैतिक और न्याययुक्त आदर्श माना गया था। उसने राष्ट्र को एक ऐसे जाघ्यात्मिक घटानल पर प्रकटिष्ठित किया जो अन्तर्राष्ट्रीय विधि के नियंत्रण से परे था और जिसकी नैतिक दृष्टि से भा आलोचना नहीं हो सकती थी। राजनीतिक निष्कर्षों की दृष्टि से हीगेल का राज्य-सिद्धान्त उदारताविरोधी था। उसमें राजतन्त्र के सत्तावाद को उदात्त रूप दे दिया गया था। इसमें राष्ट्रवाद ने राजकीय और सत्ता का रूप धारण कर लिया था। लेकिन, यह सविधान-विरोधी नहीं था। उसने सविधानवाद के बारे में एक ऐसे ढंग से विचार किया था जो उन देशों के ढंग से भिन्न था जहाँ उदारवाद तथा सविधानवाद एक ही राजनीतिक आन्दोलन के पहलू थे। इसका अर्थ था "मनुष्यों का नहीं, बल्कि विधियाँ का शासन"। हीगेल के सविधानवाद में सुव्यवस्थित नौकरशाही शासन का भाव निहित था, लाजन्त्रात्मक प्रक्रियाओं का नहीं। उसने देह तथा सम्पत्ति की रक्षा का आश्वासन दिया था। उसने इस बात पर भी जोर दिया था कि शासन को लाभ-रह्याण की व्यवस्था करनी चाहिए। लेकिन, इस बात के लिए यह आवश्यक नहीं है कि शासन लाभ-रहित के प्रति उत्तरदायी हो। यह कार्य एक ऐसा राजकीय-व्यवस्थापक कर सकता है जो सार्वजनिक भावना से अनुप्राणित हो और जो आर्थिक तथा सामाजिक हितों के समर्पण से ऊपर हो। व्यवहार में इसका अर्थ यह था कि राजनीति को ऐसे लोगों के हाथों में छोड़ दिया जाए जो बश तथा व्यवसाय के द्वारा शासन करने के योग्य हैं। यह प्रयत्न एक ऐसे समाज में समझ में आ सकता था जिसमें राजनीतिक एकता के निर्माण और राजनीतिक शक्ति के विस्तार की चिन्ता ने राजनीतिक स्वतन्त्रता की भावना को प्रस्तुत कर रखा था। हीगेल का दर्शन इन समस्त बातों में जर्मनी के द्वितीय साम्राज्य की अवस्था का आदर्शजनक रूप से यथातथ्य चित्रण था।

यदि हम हीगेल के राजनीतिक दर्शनों पर अकेले जर्मनी के सन्दर्भ में ही विचार करते हैं, तो उसके महत्त्व का पूरी तरह से प्रतिपादन नहीं हो पाता। हीगेल का दृष्टिकोण अत्यन्त व्यापक था और उसके दर्शन में न केवल आधुनिक चिन्तन पूरी तरह व्याप्त था, बल्कि वह आधुनिक चिन्तन का समानलन भी था और ससिद्धि भी। इस दृष्टि से उसका मुख्य विचार सार्वभौम इतिहास का विचार था। यह एकता स्थापित करने वाला विचार था और हीगेल ने उसका निरूपण इस तरह से किया था कि वह उस स्थान को ग्रहण कर सके जो सभ्यता और अठारहवीं शताब्दी में प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त को प्राप्त था। इसमें हीगेल ने रूसा द्वारा अस्तमरुद्ध रीति से प्रतिपादित सामाज्य इच्छा के सिद्धान्त को—यह सिद्धान्त राष्ट्रों में अन्तर्निहित है, लेकिन उस अधिक व्यापक आध्यात्मिक शक्ति की अभिव्यक्ति है जो स्वयं वास्तविकता का मूलतत्त्व है—और धर्म द्वारा प्रति-

पादित इतिहास के धार्मिक दृष्टिकोण को जिसके अनुसार इतिहास "दैवी चमत्कार" है समुक्त किया। इन अस्पष्ट कल्पनाओं को हीगेल ने तर्कशास्त्र की निश्चितता और यथार्थता प्रदान करने की कोशिश की। उसने द्वन्द्वात्मक पद्धति के रूप में वैज्ञानिक खोज का एक ऐसा उपकरण तैयार करने की कोशिश की जो "ससार में ईश्वर की यात्रा" को प्रमाणित कर सके। उसने अपरिवर्तनशील प्राकृतिक विधि की व्यवस्था के स्थान पर इतिहास में निरपेक्ष के विवेकयुक्त उद्घाटन को प्रतिष्ठित किया।

हीगेल के चिंतन को स्वच्छन्द कल्पना कह कर तिरस्कृत कर देना बहुत आसान है। तथापि वह एक ऐसा बीज था जिसने आगे चल कर उन्नीसवीं शताब्दी में सामाजिक दर्शन के प्रत्येक पहलू पर असर डाला, अच्छा भी और बुरा भी। महत्वपूर्ण परिवर्तन यह है कि हीगेल की उन्मेषकारी सावभौम शक्ति जिसे उसने ज्ञानयुग के दार्शनिकों की भाँति विवेक का नाम दिया है, व्यक्तियों में नहीं, प्रत्युत् सामाजिक समुदायों, राष्ट्रों, राष्ट्रीय मस्कृतियों और सस्याओं में व्यक्त होती है। यदि हीगेल के 'विद्वान्मा' शब्द के स्थान पर 'उत्पादन की शक्तियाँ' शब्द रख दिए जायें, तब भी परिणाम एक-सा ही होगा। दानों ही अवस्थाओं में समाज व्यक्तियों का समुदाय नहीं रहता, प्रत्युत् वह शक्तियों की एक व्यवस्था हो जाता है। उसका इतिहास उन सस्याओं के विकास का इतिहास हो जाता है जो सामूहिक रूप से समुदाय की सस्थाएँ होती हैं। ये शक्तियाँ और सस्याएँ अपन स्वरूप में निश्चित प्रवृत्तियों का अनुसरण करती हैं। विधि, आचारों, संविधानों, दर्शन और धर्मों का सस्थागत इतिहास सामाजिक शास्त्रों के अध्ययन का एक प्रमुख और श्यायी भाग बन गया। इन सामाजिक शक्तियों के कार्य और विकास के लिए व्यक्ति के नैतिक निर्णय और व्यक्तिगत रचियाँ बिल्कुल असम्बद्ध हो गईं क्योंकि समाज में वास्तविक एजेंट शक्तियाँ हैं जो अपने आप ही सार्यक हैं क्योंकि उनका मार्ग निश्चित होता है। इस तरह के विचार जिनमें एक साथ सचाई भी थी और अतिशयोक्ति भी, उन्नीसवीं शताब्दी के सामाजिक दर्शन पर पूरी तरह से छा गए। उन्होंने राजनीति के अध्ययन को समृद्धि भी दी और दरिद्रता भी। जब विधिवाद तथा व्यक्तिवाद के स्थान पर सस्याओं का ऐतिहासिक अध्ययन आरम्भ हुआ तथा शास्त्र और मनोविज्ञान में निहित सामाजिक और आर्थिक तत्त्वा का अधिक ठोस अध्ययन होने लगा, तो राजनीति समृद्ध हुई तथा बड़ी अधिक यथार्थपरक हो गई। लेकिन, इसके साथ ही राजनीति सामाजिक शक्तियों, राष्ट्रों की प्रतिपाद्यिताओं और आर्थिक वर्गों के सध्यों की 'प्रतिबिम्ब' मात्र रह गई और इस दृष्टि से उसकी स्वतन्त्र सत्ता तक खतरे में पड़ने लगी। इसका कारण यह था कि इस दृष्टिकोण के कारण मानवी सम्बन्धों में मुलह का क्षेत्र बहुत कम रह गया और यह तथ्य घुंघला पड़ गया कि राजनीतिक सस्थाएँ शक्ति का दावा करने वाली एजेंसियाँ नहीं, बल्कि मुलह करने वाली एजेंसियाँ हैं। उसने इस तथ्य का भी घुंघला कर दिया कि मुलह का और इसलिए राजनीतिक बुद्धिमत्ता की कल्पना केवल शक्तियों की कौशल्ययुक्त गणना में व्यक्त नहीं की जा सकती। स्पष्ट है कि दृष्टिकोण के इस परिवर्तन के कारण राजनीति की उदारवादी संकल्पना नष्ट हो सकती थी।

हीगेल के दर्शन में ये सारी प्रवृत्तियाँ बीज रूप से विद्यमान थीं यद्यपि उनका स्रोत अकेला हीगेल का ही दर्शन नहीं था। तथापि, इससे हमें उस सामाजिक और बौद्धिक परिवर्तन का आभास मिल जाता है जिसके ऊपर ये प्रवृत्तियाँ निर्भर थीं।

हीगेल के चिंतन के आधार पर राजनीतिक सिद्धान्त में जिन विविध प्रवृत्तियों का विकास हुआ, उनमें से तीन पर विशेष ध्यान देने की आवश्यकता है। विकास की सीधी रेखा असदिग्ध रूप से हीगेल से मार्क्स और बाद के साम्यवादी सिद्धान्त की थी। यहाँ द्वन्द्वात्मक पद्धति जोड़ने वाली कड़ी थी। मार्क्स ने द्वन्द्वात्मक पद्धति को हीगेल के दर्शन की युगान्तकारी सृजना कहा था। मार्क्स हीगेल के राष्ट्रवाद और राज्य के आदर्शविरण का केवल ऐसी 'रहस्यारमकता' मानता था जिसने द्वन्द्वात्मक पद्धति को अपने आध्यात्मिक आदर्शवाद के कारण अनुप्राणित कर रखा था। मार्क्स का विचार था कि वह द्वन्द्वात्मक पद्धति को द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का रूप देकर और उसके आधार पर इतिहास की आर्थिक व्याख्या कर सामाजिक विकास की वैज्ञानिक रीति से व्याख्या कर सकता है। (राज्य से पूर्व) नागरिक समाज एक समूह है, मार्क्स यह निष्कर्ष सीधे हीगेल से ग्रहण कर सकता था। दूसरे, आक्सफर्ड विश्वविद्यालय के आदर्शवादियों ने इंग्लैंड के उदारवाद का जो संशोधन किया था, उसमें भी हीगेल का चिंतन एक महत्त्वपूर्ण तत्त्व रहा था। यहाँ द्वन्द्वात्मक पद्धति का कोई विशेष महत्त्व नहीं था। यहाँ हीगेल की जिज्ञासा और व्यक्तिवाद की आलोचना का महत्त्वपूर्ण प्रभाव रहा था। उद्योगवाद की उन्नति न इस प्रश्न को बड़ा आवश्यक कर दिया था। हीगेल के राजनीति सिद्धान्त का उदारवाद-विरोधी स्वर ब्रिटिश राजनीति की वास्तविकताओं से इतना दूर था कि उसकी ओर कोई ध्यान ही नहीं दिया गया। अन्त में, इटली में फासिज्म ने अपने आरम्भिक चरणों में हीगेरवाद से दार्शनिक आधार ग्रहण किया। तथापि, फासिज्म ने अपने प्रयोजन की निम्न के लिए ही हीगेल के कुछ सिद्धान्तों को अपने अनुरूप ढाल लिया था।

## Selected Bibliography

*History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815* By Reinhold Aris London 1936

*The Philosophical Theory of the State* By Bernard Bosanquet London, 1899 Chs IX X

*Der Begriff des Volkes bei Hegel* By Friedrich Dittmann Leipzig, 1909

'The Growth of "Historical Science"' By G P Gooch In *The Cambridge Modern History* Vol XII (1910) Ch XXVI

*The Decline of Liberalism as an Ideology* By J H. Hallowell University of California Publications in Political Science Berkeley and Los Angeles, 1943

*The Social and Political Ideas of some Representative Thinkers of the Age of Reaction and Reconstruction* Edited by F J C Hearnshaw, London, 1932 Ch III

*Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*. By Herman Heller Leipzig, 1921

*The Metaphysical Theory of the State* By L. T. Hobhouse London 1918

*Reason and Revolution Hegel and the Rise of Social Theory* By Herbert Marcuse, New York, 1941

*An Introduction to Hegel* By G R G Mure, Oxford, 1940

*Hegel und der Staat* By Franz Rosenzweig 2 Vols Munich 1920

*The Philosophy of Hegel* By W T Stace, London 1924 Part IV second Division

*Studies in the History of Political Philosophy* C.E. Vaughan. 2 Vols Manchester 1925 Vol II Chs II IV

*Hegels Gesellschafts begriff* By Paul Vogel Berlin 1925



## उदारवाद : दार्शनिक उग्रवाद

(Liberalism : Philosophical Radicalism)

रूसी और बर्क ने प्राकृतिक अधिकारों के दर्शन के विरोध में प्रतिक्रिया आरम्भ की थी। हीगेल ने इस प्रतिक्रिया का पहला बार व्यवस्थित रूप से वर्णन किया। तथापि, इस प्रतिक्रिया ने व्यक्तिवाद का स्थान ग्रहण नहीं किया। व्यक्तिवाद सत्रहवीं और अठारहवीं सताब्दियों में राजनीतिक चिन्तन का मुख्य उपादान बना रहा। इसके विपरीत प्राकृतिक अधिकारों के दर्शन ने उन्नीसवीं शताब्दी में अपने व्यावहारिक परिणाम प्रकट किए। इसका इतिहास हीगेल द्वारा प्रतिपादित विरोधाभास का एक श्रेष्ठ उदाहरण था—किसी दर्शन का प्रयोग और विवरण की दृष्टि से पूरा विस्तार उस समय होता है जबकि उसके मुख्य सिद्धान्तों का स्वीकार कर लिया जाता है और फिर जिनके चिन्तन में आने के लिए कोई गुंजायश नहीं रहती। कानियुग के सिद्धान्तों का लॉक ने सर्वप्रथम स्पष्ट रूप से निरूपण किया था। बाद में अमेरिका की स्वातन्त्र्य घोषणा और अमेरिका तथा फ्रांस के अधिकार-पत्रों में इन अधिकारों को समाविष्ट किया गया। इन सिद्धान्तों में कुछ ऐसे राजनीतिक आदर्श निहित थे जिनके बारे में यह आशा की जाती थी कि पश्चिमी यूरोप की सभ्यता से प्रभावित समस्त देशों में और यदि सम्भव हुआ तो समस्त संसार में उन्हें धीरे-धीरे कार्यान्वित कर दिया जाएगा। इन आदर्शों में निम्नलिखित आदर्श थे—नागरिक स्वतन्त्रताएँ, विचार-अभिव्यक्ति और सम्पत्ता बनाने की स्वतन्त्रता, सम्पत्ति की सुरक्षा और प्रबुद्ध लोकमन के द्वारा राजनीतिक सत्ताओं का नियंत्रण। इन साधनों का सर्वत्र ही कुछ विशिष्ट साधनों द्वारा कार्यान्वित किया जाना था। इनमें से मुख्य थे—सांविधानिक शासन की स्थापना, इन नियमों की स्वीकृति कि शासन को विधि द्वारा निर्धारित सीमाओं में रह कर कार्य करना चाहिए, राजनीतिक सत्ता का बन्द प्रतिनिधिक विधानमण्डल में रहना चाहिए और शासन की समस्त शाखाएँ निर्वाचक मण्डल के प्रति उत्तरदायी होनी चाहिए तथा इस निर्वाचकमण्डल में समस्त वयस्क जनसंख्या शामिल रहनी चाहिए। इन आदर्शों और इन आदर्शों को प्राप्त करने के लिए राजनीतिक साधनों का प्राकृतिक अधिकारों के नाम पर समर्थन किया गया। ये आदर्श और ये साधन उन्नीसवीं शताब्दी के उदारवाद के प्रयोजन तथा स्थूल रूप से उनकी सफलताओं

को बहुत अच्छी तरह से व्यक्त करते थे। इस चिंतन के मूल में मूल्य के स्वरूप के बारे में एक विचार निहित था—अन्ततोगत्वा समस्त मूल्य मानव व्यक्तित्व की तृप्ति और अनुभूति में निहित हैं। काट ने इसी सिद्धान्त को अपने इस प्रसिद्ध सूत्र में व्यक्त किया था कि नैतिकता व्यक्ति को साध्य मानने में है, साधन मानने में नहीं। जेफरसन का भी यही मत था कि सरकारें मनुष्य के अनन्यत्राम्य अधिकारों की रक्षा करने और उन्हें सिद्ध करने के लिए हैं।

फिर भी, क्रांति युग के प्राकृतिक अधिकारों के दर्शन और उन्नीसवीं शताब्दी के उदारवाद में मनोवृत्ति तथा भावना का बहुत अन्तर था। प्राकृतिक अधिकारों का दर्शन मूलतः एक क्रांतिकारी दर्शन था। जहाँ किसी मूल अधिकार पर हमला होता था, वह किसी प्रकार के समझौते को महन नहीं कर सकता था। लेकिन, फ्रांस की क्रांति ने अनेक क्षेत्रों में क्रांति के विरोध में प्रतिक्रिया पैदा कर दी थी। महाद्वीप पर नैपोलियन की साम्राज्यवादी महत्वाकांक्षाओं ने प्रत्येक पश्चिमी राष्ट्र की सांविधानिक परम्परा को नष्ट कर दिया था। इंग्लैंड में यह स्थिति नहीं थी लेकिन वहाँ भी प्रतिक्रिया ने ससदीय सुधारों की प्रगति को रोक दिया और यह प्रगति दुबारा १८१५ के पदचान् ही कठिनाई से आरम्भ की जा सकी। जैसा कि क्रांतियाँ किया करती हैं, क्रांति ने सर्वत्र अपनी अतिरजना के विरोध में विकसण पैदा किया। इस अतिरजना के लिए मनुष्य के अधिकारों के दर्शन को दोषी ठहराना फौज हो गया। चैट्यूब्रिण्ड ने उदारवाद की मनोवृत्ति को व्यक्त करते हुए कहा था, “हमें उस राजनीतिक कार्य की रक्षा करनी चाहिए जो क्रांति का फल है। लेकिन, हमें इस कार्य से क्रांति को हटा देना चाहिए।” कुछ समय बाद कतिपय विचारकों ने क्रांति के विरोध में विकास पर जोर देकर इसी विचार को एक नए रूप में व्यक्त किया।

असत, उदारवाद का यह सौम्यीकरण दार्शनिक कारणों से था। प्राकृतिक अधिकारों का दर्शन जिस नैतिक सिद्धान्त पर आधारित था, वह मुख्यतः मनुष्य की अन्त-प्रज्ञा में सम्बन्धित था। मनुष्य के अकाट्य व्यक्तिगत अधिकारों के सिद्धान्त की रक्षा करने का एक ही उपाय है—लॉक तथा जेफरसन की भाँति इन अधिकारों को स्वतः स्पष्ट बनाना। लेकिन, विज्ञान में सामान्य रूप से और सामाजिक चिंतन में विशेष रूप से प्रवृत्ति कुछ व्यावहारिकता की तरफ थी। अब कोई भी व्यक्ति किसी भी चीज को केवल श्रद्धा और विश्वास के आधार पर ग्रहण करने के लिए तैयार नहीं था। सक्षेप में, विवेकवाद की शक्ति धीरे-धीरे कम हो गई। प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त में सदैव ही दार्शनिक विवेकवाद का कुछ पट्टा रहा था। लेकिन, किसी सिद्धान्तिक विचार की अपेक्षा अधिक प्रभावशाली वे परिवर्तन थे जो वाणिज्यिक तथा औद्योगिक वर्ग की उत्थिति के साथ-साथ उमक दृष्टिकोण में आने जा रहे थे। उन्नीसवीं शताब्दी में यह वर्ग सभी जगह उदारवादी गुण आन्दोलन का नेता बना। औद्योगिक तथा वाणिज्यिक विकास की प्रवृत्ति ने इस वर्ग की राजनीतिक शक्ति का विस्तार पढ़ने से निश्चित कर दिया। इसके साथ ही जमींदार वर्ग का प्रभाव धीरे-धीरे घट रहा था। मजदूर वर्ग में अभी बहुत

कम राजनीतिक चेतना आई थी और उसका संगठन भी बहुत शिथिल था। उदारवाद के मार्क्सवादी आलोचक यह कहा करते हैं यद्यपि उनका यह कहना निपट अतिशयोक्ति है कि साम्यवादीक शासन और व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के आदर्श केवल मध्यवर्ग के हितों का ही प्रतिनिधित्व करते थे। तथापि, यह सही है कि धुरु ने यह वर्ग इन आदर्शों का मुख्य प्रवक्ता था। यह भी सही है कि इस वर्ग की सामाजिक स्थिति ने इसे दृष्टिकोण तथा उपायों में कम क्रांतिकारी बना दिया। फ्रांसिस प्लेस ने १८३० में यह घमकी देकर कि यदि सुधार विधेयक पास नहीं हुआ तो इंग्लैण्ड के बंब का दिवाला निकल जाएगा, सुधार विधेयक को पास करवा दिया था। उस समय वह निश्चित रूप से एक ऐसे वर्ग को सम्बोधित नहीं कर रहा था जो अपना प्रभाव वेरिक्केडो में प्रकट करता।<sup>1</sup> समय बीतने के साथ-साथ यह बात और साफ होती गई कि उदारवादी राजनीतिक सुधारों का प्रश्न अब केवल विचारधारा का प्रश्न नहीं रहा था, अब वह सस्यापत पुनर्निर्माण का प्रश्न हो गया था। प्रशासन का आपुनिकीकरण, वैधानिक प्रक्रिया का सुधार अदालतों का पुनर्गठन, स्वच्छता-सहिताओं का निर्माण और बारखाना का निरीक्षण—ये सारे विशिष्ट उदारवादी सुधार क्रांति के उत्साह के कारण नहीं प्रत्युत व्यावहारिक गवेषणा और सजगतापूर्ण विधि निर्माण के फलस्वरूप हुए थे। उदारवाद के आदर्श क्रांतियुग के फल थे, लेकिन उसकी सफरताओं का श्रेय उस उच्चकोटि की व्यावहारिक बुद्धि को है जो विशिष्ट समस्याओं के ऊपर लागू की गई थी। उसका सिद्धान्त अब भी विवेकवाद पर आधारित था लेकिन उसके विवेकवाद पर यह शर्त लगी हुई थी कि आदर्शों को धर्पाधं भामलो में कारगर होना चाहिए। स्वभावतः, इसके दशन में क्रांतिकारी होने के बजाय उपयोगितावादी होने की अधिक प्रवृत्ति थी।

राजनीतिक उदारवाद एक विशाल आन्दोलन था जिसका पश्चिमी यूरोप के देशों और अमेरिका में प्रभाव पड़ा लेकिन जिसका सबसे विशिष्ट विकास इंग्लैण्ड में हुआ। जर्मनी में उदारवादी दर्शन अधिकतर बौद्धिक रहा। वह-वहा के लोकचित्त में गहरी जड़ें नहीं जमा सका। जर्मनी में १८४८ में ससदीय शासन और मजदूर उदारवादित्व का लक्ष्य निश्चित रूप से पराजित हो गया। जर्मनों के लिए उदार संविधानवाद की अपेक्षा राष्ट्रीय एकीकरण का प्रश्न अधिक महत्वपूर्ण था। वहाँ विस्मार्क तथा होहेनजोलर्न शासकों के अनुदार नेतृत्व में यह कार्य सम्पन्न हुआ। जर्मनी की न्याय-व्यवस्था में सम्पत्ति की सुरक्षा और नागरिक स्वतन्त्रता जैसे उदारवादी मूल्यों को सिद्ध किया गया। इस प्रकार, जर्मनी का उदारवाद राजनीतिक नहीं प्रत्युत न्यायिक था। फ्रांस में क्रांति का सबसे महत्वपूर्ण सामाजिक परिणाम यह था कि वहाँ ५०-६० लाख कृषक स्वत्वाधिकारी पैदा हो गए थे। ये लोग राजनीतिक दृष्टि से एकान्ते डालने के अलावा और कुछ नहीं कर सकते थे। ये अपने हितों को बुर्जुआ वर्ग के हितों से मिले हुए मानते थे। इन दोनों के विरोध में यूरोप में पहली बार प्रोलेटेरियट श्रमिक वर्ग का आन्दोलन

<sup>1</sup> Graham Wallas, *Life of Francis Place* (1898), pp 309 ff

उत्पन्न हुआ। वह आन्दोलन अपने राजनीतिक दृष्टिकोण में उदारवादी नहीं, प्रभु समाजवादी और उग्र था। यह युगांतकारी महत्त्व की सामाजिक प्रवृत्ति थी और मजदूरों ने अपने वर्ग-संघर्ष के सिद्धान्त में इसे समाविष्ट किया। इसलिए, फ्रांस का उदारवाद इंग्लैंड के उदारवाद की अपेक्षा एक वर्ग का सामाजिक दर्शन अधिक था। उनका दृष्टिकोण "जतना" के प्रति अनिश्चिततापूर्ण नहीं था। चूँकि, वह राष्ट्रीय नीति को कार्यान्वित करने की क्षमता से युक्त नहीं था अतः उनका मुख्य बाधा काटने करना था।<sup>1</sup> उत्तरीसवी शताब्दी में इंग्लैंड सत्तारूढ़ मजदूरों से अधिक उद्योग प्रवर्धन देता था। वही एक ऐसा देश था जिनमें उदारवाद ने एक राष्ट्रीय दर्शन और राष्ट्रीय नीति का पद ग्रहण किया। जहाँ मार्क्सवाद की उन्मोदा के विरोध में उनमें सुव्यवस्थित और शांतिपूर्ण परिवर्तन के सिद्धान्त प्रस्तुत किए। उनमें मजदूरों के पहले औद्योगिक क्षेत्र में स्वतंत्रता स्थापित की और मजदूर वर्ग को मताधिकार प्रदान किया। बाद में उनके श्रमिक वर्ग का मताधिकार प्रदान किया और उद्योग के बन्दों में उनको रक्षा की। इंग्लैंड में यह हम कारण समझ हो सका कि वहाँ सामाजिक और आर्थिक वर्गों का विभिन्न-जन राजनीतिक दलों के आधार पर नहीं था। आरम्भिक युग में उदारवाद के आर्थिक सिद्धान्त उद्योगपतियों के हितों को स्पष्टता से व्यक्त करते थे। लेकिन, उदारवाद का समय श्री, कम-से-कम मजदूरों की दृष्टि से सम्पूर्ण राष्ट्रीय समुदाय के हित का निदर्शन था। बाद में जब यह बात सामने आई कि उद्योग तथा वाणिज्य के हितों के माध्यम से श्रम तथा कृषि के हितों पर भी विचार करना है, तब यह मजदूरों और स्पष्ट हो गया।

एक प्रभावशाली राजनीतिक आन्दोलन के रूप में इंग्लैंड में उदारवाद ऐसे अनेक तत्त्वों से मिल कर बना था जिन्होंने वैज्ञानिक सहनशील पर और दिग्गजों की विविध प्रयोजनों के लिए सहयोग करना सीखा लिया था। ग्रहण काल के अन्त में, इनमें सबसे महत्त्वपूर्ण एंक्वैलिक्ल ईसाई धर्म और जैतनी धर्म तथा दार्शनिक उग्रवादियों के धर्मोत्तर उग्रवाद के बीच 'ब्राम चलाऊ गठबंधन की परम्परा' थी। उनके दार्शनिक विश्वासों की विषयता उनके नैतिक तथा सामाजिक प्रयोजनों को सहायता से दूर हो जाती थी। जैसा कि म्लंडरटन ने कहा था, "राजनीतिक उदारवाद का नेतृत्व नॉन-बन्धमिस्ट धार्मिक सम्प्रदाय थे।"<sup>2</sup> शुरू में उनका उद्देश्य अपनी राजनीतिक स्वतंत्रता को रक्षा और उसका विस्तार करना तथा राजनीतिक अधिकारों में नए लेना था। यद्यपि उनका बौद्धिक आचार पुष्ट नहीं था, लेकिन उन्होंने उद्योगपतियों

1 महादीपीय उदारवाद के अध्ययन के लिए देखिए Guido de Ruggero, *The History of European Liberalism*. Eng trans by R. G. Collingwood (1927).

2 उत्तरीसवी शताब्दी के आरम्भ में इंग्लैंड में नॉन बन्धमिस्टों के महत्त्व के बारे में देखिए Elie Halevy, *A History of the English People in 1815*. विशेषकर जिल्द १, पुस्तक ३, अष्टमवी अनुवादक ई० आई० वाटकिन (१९२४)।



नीतिशास्त्र तथा व्यासिकल अर्थशास्त्र में ईसाई पुण्यता तथा मानववाद का समावेश किया। अन्तर, एक समूह के रूप में नॉन कन्फेसिस्टों के राजनीतिक विचार क्रांतिकारी अथवा उग्र नहीं थे। चूंकि इस समुदाय के तथा इस प्रकार के अन्य समुदायों के विचार अस्थिर थे, अतः राजनीतिक उदारवाद शुरू से ही बम सिद्धान्तवादी था। इसने अनेक हितों के बीच सामंजस्य स्थापित किया और वे समस्त हित उमके दर्शन के एक भाग हो गए। आरम्भिक उदारवाद की बौद्धिक संरचना और उसके कार्यक्रम के निर्माण का श्रेय दार्शनिक उपवादियों को है। ये लोग किसी एक राजनीतिक दल के रूप में नहीं, प्रयुक्त बुद्धिजीवियों के एक वर्ग के रूप में थे। लेकिन, उनका प्रभाव उनकी संख्या से वही अधिक था। जैसा कि राजनीति में अक्सर होता है, बुद्धिजीवियों ने विचार प्रदान किए। राजनीतियों ने परिस्थितियों को ध्यान में रखते हुए इन विचारों का कभी उपयोग किया और कभी नहीं किया।

इंग्लैण्ड के उदारवादी दर्शनों के इस समन्वयमूलक दृष्टिकोण को समझने के लिए यह आवश्यक है कि इसे दो युगों में बांट लिया जाए और फिर इन दोनों युगों को ऐतिहासिक निरन्तरता को स्पष्ट रूप में ध्यान में रखा जाए। इसके इतिहास की मुख्य विशेषता यह थी और इसकी और इसके आलोचकों का भी ध्यान गया है कि शुरू में यह मध्यम वर्ग के हितों का दर्शन था। बाद में यह ऐसे राष्ट्रीय समुदाय का दर्शन हो गया जिसका आदर्श समस्त वर्गों के हितों की रक्षा करना हुआ गया। यह परिवर्तन इसलिए सम्भव हुआ क्योंकि आलाचना अन्वयपूर्ण न होते हुए भी पूरी तरह सच कभी नहीं था। यद्यपि आरम्भिक उदारवादी अक्सर सकीर्ण और उदारवादी थे, लेकिन वे सार्वजनिक भावना से भी ओतप्रोत थे। उन्होंने एक त्रुटिपूर्ण सामाजिक दर्शन को ऐसे प्रयोजनों में लगा दिया जो सामाजिक दृष्टि से हितकारी थे और शोषण से दूर थे। यही कारण था कि उदारवाद अपने आरम्भिक युग के व्यक्तिवाद तथा सामाजिक तथा सामुदायिक हितों के मूल्य और यथार्थता की स्वीकृति के बीच एक बौद्धिक सेतु का निर्माण कर सका। उदारवाद का व्यक्तिवाद श्रुतियुग के दर्शन की देन था और सामाजिक तथा सामुदायिक हित अक्सर उदारवाद विरोधी रूपों में प्रकट होते थे। इन दोनों का समन्वय सचमुच एक सिद्धि थी। इस प्रकार, बाद के उदारवाद का प्रयोजन यह जो गया कि वह व्यक्तिवाद द्वारा पोषित राजनीतिक तथा नागरिक स्वतन्त्रताओं की रक्षा करे तथा इससे साथ ही उन्हें उद्योगवाद तथा राष्ट्रवाद की बदलती हुई परिस्थितियों के अनुकूल संशोधित करे। उदारवाद राजनीतिक स्वतन्त्रता को आपुनिक सङ्घर्ष के लिए स्थायी मूल्य की चीज मानता था, लेकिन उसने यह भी प्रयत्न किया कि राजनीतिक स्वतन्त्रता और अधिक लोगों को उपलब्ध हो सके और इस प्रकार वह वास्तव में एक सच्चे सामाजिक हित का रूप धारण कर सके। उदारवाद के इतिहास का दो भागों में विभाजन केवल व्याख्या की सुविधा के लिए नहीं है। इसका उद्देश्य एक महत्वपूर्ण परिवर्तन और साथ ही निरन्तरता को सूचना देना है। जॉन स्टुअर्ट मिल यह विभाजक-रेखा है। उसका दर्शन रेखा के दोनों ओर था। कलत, इस अध्याय में हम उदारवाद

के बलासिक्ल रूप अर्थात् दार्शनिक उपवादियों पर तथा अगले अध्याय में उदारवाद के संशोधन तथा आधुनिकीकरण पर विचार करेंगे।

### अधिकतम सुख का सिद्धान्त

## (The Greatest Happiness Principle)

दार्शनिक उपवादियों का कार्यक्रम वैधानिक, आर्थिक और राजनीतिक मुद्दों का था। वे इन समस्त मुद्दों को अधिकतम सुख के अधिकतम हित पर आधारित मानते थे। उनके विचार से यह सिद्धान्त व्यक्तिगत आचारों और मार्केटिनिक नीति दोनों के लिए सर्वश्रेष्ठ पथ-प्रदर्शक सिद्धान्त था। उनके दर्शन के सैद्धान्तिक पक्ष का उद्देश्य इस सिद्धान्त को व्यावहारिक समस्याओं पर लागू करना था। इस अनुदाय के किसी भी सदस्य में, बेंथम तक में दार्शनिक मौलिकता नहीं थी। उनकी दार्शनिक सिद्धान्तों तक पर कोई पक्की पकड़ नहीं थी। वे अपने विचारों को औपचारिक और निगमनात्मक रीति से उपस्थित करते थे। इससे यह आभास होता था कि उनके विचारों के पीछे कोई दर्शन है लेकिन विश्लेषण करने पर यह बात गलत सिद्ध होती है। इस पद्धति के अनेकों भाग जिस क्रम में थे, वह महत्वपूर्ण है क्योंकि उनका सम्बन्ध तार्किक नहीं, बल्कि व्यावहारिक था। शुरू-शुरू में और प्रायः साठ वर्षों को आपु तक बेंथम केवल वैधानिक मुद्दों में ही दिलचस्पी लेता रहा था। उसको उम्मीद थी कि ये मुद्दों राजनीतिक उदारवाद की अपेक्षा प्रबुद्ध निरंकुशता से ज्यादा जल्दी हो सकेंगे। इसलिए, १७८९ में *Principles of Morals and Legislation* के प्रकाशन के बाद उसने अपनी न्यायशास्त्र विषयक उत्तरकालीन रचनाएँ फ्रेंच में प्रकाशित की जिससे कि महाद्वीप की जनता उसके विचारों से अवगत हो सके। उसकी फ्रेंच रचनाएँ अंग्रेजी में अनूदित होकर १८२० में इंग्लैण्ड पहुँची। जॉन स्टुअर्ट मिल ने उसकी पाठ्यलिपियों के आधार पर *Rationale of Judicial Evidence* का सम्पादन और प्रकाशन किया (१८२७)। १८०८ के आस-पास जेम्स मिल ने बेंथम को विश्वास दिलाया कि इंग्लैण्ड में वैधानिक मुद्दों उसी समय ही सवता है जबकि वहाँ प्रतिनिधित्व का विस्तार किया जाए। जेम्स मिल के आग्रह पर ही बेंथम ने टोरी राजनीति को छोड़ा। इस परिवर्तन का कारण यह नहीं था कि तार्किक दृष्टि से उदारवाद अधिकतम सुख के सिद्धान्त पर निर्भर था प्रत्युत् यह आशा थी कि सम्भवतः वह वैधानिक मुद्दों के लिए अभिजाततन्त्र अथवा प्रबुद्ध निरंकुशता की अपेक्षा अधिक व्यावहारिक माध्यम प्रमाणित हो सके। यही दशा दार्शनिक उपवादियों के आर्थिक सिद्धान्त की थी। इस सिद्धान्त का निर्माण मुख्य रूप से रिक्वाडों ने किया था। इसका बेंथम के वैधानिक मुद्दों के कार्यक्रम से कोई निवृत्त सम्बन्ध नहीं था। इसका आरम्भ से ही मुख्य उद्देश्य यह था कि मरक्षपात्मक आगम शुल्क के धाणज्य के क्षेत्र में जो अनेक प्रतिबन्ध लगा रखे हैं,

उन प्रतिग्रन्थों को हटा दिया जाए। वैधानिक सुधारों की भांति ये सुधार भी उगी समय किए जा सकते थे जबकि इंग्लैण्ड के जमींदार वर्ग के राजनीतिक एकाधिकार को समाप्त कर दिया जाता। जब इस प्रकार के व्यावहारिक प्रयोजन कायरूप में परिणत होत लगे, तब जेम्स मिल ने इस समुदाय के मनोवैज्ञानिक और दार्शनिक सिद्धान्तों की सैद्धांतिक परीक्षा आरम्भ की। उसका ग्रन्थ *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* १८२९ में छपा जब उसकी आयु ५६ वर्ष की हो गई थी। इस ग्रन्थ में डेविड हार्टले, अठारहवीं शताब्दी के अग्रज नीतिवादियों और काटिलेन तथा हेल्वेटियस जैसे फौज विचारकों द्वारा प्रतिपादित साहचर्य मनोविज्ञान (associational psychology) का निगमनात्मक तथा बड़े नये तुल्य ढंग से निरूपण किया गया था। इस मनोविज्ञान के प्रति मिल की कोई मौलिक देन नहीं थी। उसने कोई ऐसा विचार नहीं दिया जिससे यह मनोविज्ञान निरीक्षण पर आधारित मानव व्यवहार के वयार्यपरक अध्ययन के निकट आ जाता। उपयोगितावादियों के कथित व्यवहारवाद में अनेक अपरीक्षित धारणाएँ भरी हुई थीं। नीतिशास्त्र में अधिकतम सुख के सिद्धान्त का हीडोनिस्टिक मनोविज्ञान के बिना भी स्वीकार किया जा सकता था। भूतकाल में ऐसा हुआ था। लेकिन, इस समय यह माना जाता था कि हीडोनिस्टिक मनोविज्ञान अधिकतम सुख के सिद्धान्त का समर्थन करता है। अधिकतम सुख के नाम पर जिन सुधारों की दुहाई दी जाती थी, वे सुधार भी उसी समय सार्यं हो सकते थे जबकि इन सिद्धान्त के साथ ऐसी कुछ और धारणाएँ भी जोड़ दी जाती जिनका उपयोगितावादी दर्शन से कोई सीधा सम्बन्ध नहीं था।

अर्थशास्त्र का छोट कर उपयोगितावादी चिंतन की सामान्य रूपरेखा बेंथम को आरम्भिक रचना प्रेगमेंट ग्रान गवर्नमेंट में मिलती है। यह पुस्तक १७७६ में छपी थी। इसमें ब्लेकस्टोन की कमेंट्रीज की आलोचना की गई है। और इस आलोचना के माध्यम से सम्पूर्ण धर्मिक व्यवसाय तथा इंग्लैण्ड के शासन के सम्बन्ध में द्विग विधारणों की आलोचना की गई है। इस पुस्तक में बेंथम ने अपनी मुख्य रचि की घोषणा की तथा सक्षिप्त रूप से उस दृष्टिकोण को व्यक्त किया जिसे उमने बाद में न्यायशास्त्र विषयक अपने अनेक ग्रन्थों में विकसित किया। उमने कहा कि ब्लेकस्टोन का अंग्रेजी विधि सम्बन्धी विवरण केवल वर्तमान विधि की व्याख्या करता है। व्याख्या के नाम पर वह वर्तमान विधि का एक प्रकार में बचाव है। न्यायशास्त्र का वास्तविक कार्य वेधि व्यवस्था की आलोचना करना है जिसे कि उसका सुधार किया जा सके। इस आलोचना के लिए मूल्य का एक मानक अपेक्षित है और यह मानक केवल उपयोगिता सिद्धान्त द्वारा ही प्रदान किया जा सकता है। अधिकतम सुख का अधिकतम सुख ही न्याय और अन्याय का मानक है।"— बेंथम इस अन्तर्दृष्टि को ह्यूम को देन मानता था। बेंथम भा कहता था कि कि जब उसने ह्यूम की नैतिक रचनाओं को पहली बार पढ़ा तब उसकी आत्में लुन गई थी। ह्यूम की आलोचना ने अलबडे अधिवारा तथा सविदा सिद्धान्त को बिल्कुल नष्ट कर दिया। उमने बताया कि यह सिद्धान्त बिल्कुल निरयक

है, यह उमी सीमा तक सही है जिस सीमा तक कि वह उपयोगिता पर आधारित है। शासन का आधार सविदा नहीं बल्कि मानवी आवश्यकता है। शासन का एकमात्र औचित्य यह है कि वह मानवी आवश्यकताओं को पूरा करे। इसलिए, बेंथम ने कुछ तो हावम के आधार पर और कुछ ह्यूम के आधार पर यह निष्कर्ष निकाला कि वेंचस्टोन द्वारा किया गया ब्रिटिश संविधान का गौरवगान तथा उसका शक्तियों का विभाजन बल्बना-गव की चीज है। वैधानिक शक्ति का स्वरूप ही कुछ ऐम्ग हाता है कि उसे वैधानिक रूप से सीमित नहीं किया जा सकता। प्रत्येक राजनीतिक समाज में मुख्य सत्ता वही न बनी ऐसे व्यक्ति में या व्यक्ति समूह में अवश्य रहनी चाहिए जिसका और लाग आज्ञापालन करते ह। बेंथम का मत था कि यह बात स्वतन्त्र सरकारों और निरकुम सरकारों दोनों के बारे में सही है। इन दोनों में कुछ अन्तर जरूर है। उदाहरण के लिए स्वतन्त्र शासन में शासक अपने कार्यों के लिए उत्तरदायी होते हैं। प्रजाजन आलाचना पर सक्ते हैं नया राजनीतिक प्रयोजना के लिए सगठन बना सक्ते हैं। समाचार पत्रों का स्वतन्त्रता प्राप्त होती है। लेकिन जहां तक शक्ति का स्वरूप है, दोनों सरकारें एक होती हैं। इस प्रकार फ्रेगमेंट आन गवर्नमेंट ग्रन्थ ने दार्शनिक उपवादियों के मुख्य विचारों का निरूपण कर दिया। वे विचार थे—मूल्य के एक मानक के रूप में अधिकतम सुख का सिद्धान्त, विधायी प्रक्रिया द्वारा सुधार के एक आवश्यक उपकरण के रूप में वैधानिक प्रभुसत्ता का सिद्धान्त और एक न्यायशास्त्र जो विधि की इस आधार पर आलोचना करता हो कि वह सामान्य सुख की वृद्धि में कहां तक योग देती है।

फ्रेगमेंट आन गवर्नमेंट ग्रन्थ मुख्य रूप से आलोचनात्मक था। लेकिन बेंथम ने पुनर्निर्माण की भी कोशिश की। उसका एक अन्य ग्रन्थ इन्ट्रोडक्शन टु दि प्रिंसिपल्स ऑफ मोरल एण्ड लेजिस्लेशन निजी रूप से १७८० में मुद्रित किया गया था। लेकिन वह सार्वजनिक रूप से १७८९ में प्रकाशित किया गया था। इस ग्रन्थ में हैल्वेटियस द्वारा प्रतिपादित शैत्री पर मनोविज्ञान, नीतिशास्त्र और न्यायशास्त्र को समुक्त किया गया था। बेंथम का कहना था कि सुख और दुःख न केवल आलोचनात्मक न्यायशास्त्र के लिए आवश्यक मूल्य का मानक प्रदान करते हैं बल्कि वे मानव आचरण के उन कारणों की भी निर्धारित करते हैं जिनके द्वारा कुशल विधायक मानवी व्यवहार पर नियंत्रण रख सकता है और उसे दिशा दे सकता है।

“प्रकृति ने मानव जाति को दो स्वाभियोग दुःख और सुख की अधीनता में रखा है। वही हमें यह बताते हैं कि हम क्या करें और वही यह निर्धारित करते हैं कि हम क्या करेंगे। एक ओर न्याय और अन्याय का मानक तथा दूसरी ओर कार्य तथा कारण की शृंखला उनके सिद्धान्त से बंधे हैं।”<sup>1</sup>

बेंथम ने अपने सिद्धान्त के निरूपण के लिए सुख और दुःख का बड़े विस्तार से वर्णन किया है। उसने उन्हें समस्त कार्यों का प्रेरक तत्त्व माना है और यह बताया है कि किस

प्रकार उनकी माना तथा प्रभाव की गणना ही सक्ती है। हीरोनिमिष्ट आचारशास्त्रियों की भाँति उगवा भी यह मन है कि गुण और दुःख की मात्रा जा सक्ती है। एक की कुछ निर्दिष्ट मात्रा दूसरे की उसी तरह की मात्रा का निराकरण कर सकती है। गुण और दुःख को जोड़ा भी जा सकता है। इस तरह ये हम गुणा की गणना कर सकते हैं जो व्यक्ति के अधिस्तम गुण को भी बाण्यता और व्यक्तिता के समुदाय के अधिकतम गुण को भी। इस गणना में वैयम न गुण अथवा दुःख के चार रूप माने हैं—उमकी महनता, उमकी अवधि, उमकी निश्चितता जिसका कि यह एक कार्य की कर्णा तथा समय की दूरी तिमके हिमात्र में यह पठित होगा। यदि एक गुण या दुःख दूसरे को प्रभावित करेगा अन इसकी ओर भी ध्यान दिया जाना चाहिए। सामाजिक गणना में हमें यह ध्यान रखना चाहिए कि गुण अथवा दुःख का कितने व्यक्तिता पर अग्र पडता है।<sup>1</sup> उग्रम अकमर इस तरह की मान निधा करता था माना उगवा यह विश्वास हो कि मनुष्य मदेव ही गुण और दुःख की माननित व्यक्तिता से प्रेरित द्वारा कार्य करते हैं।<sup>2</sup> लेकिन, कभी-कभी यह यह भा कहता था कि गुणा का जोड़े की मान विशेष कर विभिन्न व्यक्तिता के गुणों की जोड़े की मान बाल्यनित है। तथापि, यह निर्दिष्ट है कि यह हम बलना का 'एक प्रकार की आवन्यता समता या जिकके विला समस्त राजनीतिक चिंतन निश्चल ही जाता है।' उममें मनोवैज्ञानिक निरीक्षण की न तो कोई विशेष धारणा ही थी और न विशेष रचि ही थी। लकिन, वह "आचार विज्ञानों का शूटन" बनता चाहता था। वह अपनी मनोवैज्ञानिक बलनाओं को उन बलनाओं से अलग उग्र मती मानना था जो धन्य विज्ञान में उपयोगी प्रमाणित हुई थी।

वैयम गुण और दुःख के निदान्त तथा उससे सम्बद्ध सबेदनात्मक मनोविज्ञान द्वारा विधि के प्रमात्रों को तो जाच ही करना था, उमके लिए इतना हमके जतिरिक्त भी कुछ मूल्य था। उमे सामाजिक अध्ययन और राजनीतिक चिंतन में मंत्र ही कुछ 'परिचलनाएँ (Fictions)' दिया देती थी। उमका विश्वास था कि वह हम मनो-विज्ञान के द्वारा उन परिवर्तनाओं को पकड़ सकता है और उन्हें निग्रम कर सकता है। वैयम का ज्ञान-निदान्त विन्दु रूप से नामवादी था। सम्भवतः, उमने यह विशेषता ह्युम की ओशा ह्युम में अधिक ग्रहण की थी। नाम किसी न किसी चीज का होता है और यह चीज अन्त में सबेदनात्मक अनुभव होती चाहिए। किसी चीज के नाम का अर्थ उमने अनुभव से निर्दिष्ट होता है। इस अनुभव को 'निदिष्ट अनुभव' कहते हैं। फलतः, जहाँ तक नाम वास्तविक वस्तुओं का हवाला देते हैं, वे "व्यक्तिवादी, सजाओ के समूह" होते हैं। यदि हम तथ्य की उपेक्षा कर दी जाए, तो सामान्य भाषा के रूप में उनके परिवर्तनात्मक ही जाने का खतरा रहता है। बातचीत की भुविधा के लिए परिवर्तनात्मक वस्तुएँ जरूरी होती हैं (उदाहरण के लिए "सम्बद्ध पदार्थों" के स्थान पर "सम्बन्ध")। लेकिन, स्पष्टता के लिए यह आवश्यक है कि वास्तविक हवाले का ठीक ठीक ज्ञान हो। "परिवर्तनात्मक वस्तुओं के नामों को वास्तविक वस्तुओं के नाम

समझने के कारण बहुत अधिक भ्रम तथा अन्वकार रहा है।<sup>1</sup> मनुष्य को जो ठोस अनुभव होता है, उसका वर्णन करना सदैव सम्भव है। इसी बात को बिल्किम बेन्थ ने कई वर्षों बाद कहा था, "अवधारवादों के लिए प्रत्येक अन्तर कुछ अन्तर कर देता है।" बेन्थम के लिए परिवर्तनाओं के इस सिद्धान्त की उपयोगिता राजनीति तथा विधान के क्षेत्र में थी। ये दोनों ही परिवर्तनाओं ने भरे हुए हैं। बेन्थम का विश्वास था कि 'वैधानिक परिवर्तना का तो केवल एक ही प्रयोग हुआ है—ऐसी चीज का जिक्र सिद्ध करता जा अन्यथा अनुचित सिद्ध होंगी।' अधिकार, सम्पत्ति, राजसूक्त और सामान्य वर्णना जैसे शब्दों का परिवर्तनात्मक प्रयोग हो सकता है और उनके अर्थ पर निहित स्वार्थों का समर्थन किया जा सकता है। बेन्थम क दृष्टिकोण से राज्य व्यवस्था समाज जैसा कोई भी नियम-निर्वाह परिवर्तनात्मक होता है। इनके नाम से जो काम किया जाता है, वह कोई न कोई व्यक्ति करता है। "उसका हित उसका विनोद करने वाले अनेक सदस्यों के स्वार्थों का योग है।" किसी भी विधि अपना मस्यौदा की वास्तविक उपयोगिता उसके कार्य के आधार पर, इस आधार पर कि वह विधि व्यक्तिगतों के लिए क्या करता है, परखी जानी चाहिए। बेन्थम यह जानना था कि कौन अवस्थाओं में यह पला रूपाणा सम्भव नहीं है कि प्रभाव कहा पक्ष है, लेकिन इनके काम की सीज होती भी कामचलाऊ हो है। चूंकि मूल्य सुख का प्रयोगवादी है और सुख केवल व्यक्तियों के हित नहीं आ सकता है, अतः विधि तथा राजन का महत्त्व यह है कि वे वास्तविक स्थितियों और पुरुषों के माध्य पर क्या प्रभाव डालते हैं। इस प्रकार का सिद्धान्त किसी भी उदारवादी दर्शन का आधार ठल्ल होता है। लेकिन, इसका यह अतिप्राय नहीं है कि बेन्थम के मनोविज्ञान की अपरिष्कृत बातों को स्वीकार कर लिया जाए।

### बेन्थम का विधि सिद्धान्त

#### (Bentham's Theory of Law)

बेन्थम का विश्वास था कि अधिकतम सुख का सिद्धान्त एक कुशल विधानक के हाथों में एक प्रकार का मार्केटमीम साधन दे देता है। इसके द्वारा वह "विविध तथा विधि के हाथों सुख के वस्त्र को बना सकता है।" वह बुनियादी मानव प्रकृति का सिद्धान्त प्रदान करता है। वह उसके मूल्यों की भी व्याख्या करता है तथा श्रेष्ठ उद्देश्यों की भी। बेन्थम का मत था कि ये सिद्धान्त सभी स्थानों और सभी कालों में लागू हो सकते हैं। विधानक के लिए केवल यह जानना आवश्यक है कि काल और स्थान की वे कौन सी परिस्थितियाँ हैं जिन्होंने विविध प्रयासों और आदतों को उत्पन्न किया है। वह

1. See *Bentham's Theory of Fictions*, edited by C. K. Ogden 1932, with Ogden's Introduction

वांछनीय परिणामों को प्राप्त करने के लिए दुःख तथा दण्ड को मात्राएँ निर्धारित करने आवश्यक पर नियंत्रण स्थापित कर सकता है। बेंधम ने इस पद्धति पर केवल मनो-वैज्ञानिक और नीतिक प्रतिबन्ध आरोपित किए थे। एक आरंभ ही उसने यह बताया कि विधि क्या कर सकती है और दूसरा आरंभ उसने यह बताया कि विधि बुद्धिमत्तापूर्वक क्या करने की कोशिश कर सकती है। तथापि, इस पद्धति पर कोई वैधानिक प्रतिबन्ध आरोपित नहीं किए जा सकते। परम्परागत प्रथाओं अथवा सम्थाओं द्वारा आरोपित बड़े-बड़े प्रतिबन्धों तक को बेंधम मनोवैज्ञानिक ही मानता था क्योंकि उसका विचार था कि प्रथाएँ और सम्थाएँ केवल आदत मात्र हैं। उनमें भी समस्त आदतों की मान्यताओं और सम्थाओं के बुद्धिमत्तापूर्ण सामंजस्य के लिए अनेक बाधाएँ होती हैं। वे ऐसी अनेक जटिलताओं और परिवर्तनाओं की स्रोत होता हैं जिन्हें अधिकतम गुप्तता मिद्वान् दूर करना चाहता है। प्रथा के प्रति यह अनिश्चितता और उम्र पूजन विधान के अधीन कर देना बेंधम के न्यायशास्त्र को मुख्य विशेषता थी। इसके साथ ही बेंधम सामाजिक शास्त्र के अध्ययन में इतिहास के महत्त्व के प्रति उदासीन था। उसके मन में इतिहास के प्रति घृणा तक थी। बेंधम के दृष्टिकोण से इतिहास अधिकतर मानव जाति के अपराधों और मूर्खताओं का गणकाल होता है। इसी मनोवृत्ति के कारण उसका सामाजिक दर्शन उन्नीसवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में पुराना मालूम पड़ने लगा था। बेंधम का शिष्य जॉन स्टुअर्ट मिल तक इसे एक दुर्बलता मानता था। ऐतिहासिक ज्ञान की कमी के कारण ही बेंधम विभिन्न मसूतियों के मनुष्या का अन्तर टीक में नहीं समझ सका।

बेंधम का न्यायशास्त्र विषयव कार्य उसका सबसे महान् कार्य था। यह उन्नीसवीं शताब्दी की सबसे महत्त्वपूर्ण बौद्धिक सिद्धियों में से था। न्यायशास्त्र को बेंधम की मुख्य देन यह है कि उसने अपने ऊपर वर्णित दृष्टिकोण को विधि की समस्त शाखाओं, दीवानी तथा फौजदारी विधि, प्रक्रियागत विधि और न्याय व्यवस्था के संगठन पर लागू किया।<sup>2</sup> सभी अवस्थाओं में उसका प्रयोजन जैसा कि उसने आरम्भ में ही ब्लैकस्टोन के विरोध में कहा था, विवरणारमक नहीं, प्रयुक्त आलोचनात्मक, व्याख्यात्मक नहीं, प्रयुक्त 'निन्दारमक' था। उसने न्यायशास्त्र की सभी शाखाओं में प्राविधिक पद्धति के स्थान पर स्वामाविक पद्धति को प्रतिष्ठित किया। प्राविधिक पद्धति का अन्तिम रूप यह है कि विधि के परम्परागत वर्गीकरण और प्राविधिक प्रक्रियाओं, प्रथागत शब्दावली, आदेशों और प्रश्नों का शिरोधार्य किया जाए। इसके विपरीत, स्वामाविक पद्धति समस्त वैधानिक प्रतिपेधा और प्रक्रियाओं को उपयोगिता की शब्दावली में व्यक्त करती है। यह समस्त वैधिक नियमों का अधिकतम सम्था के अधिकतम हित की बगोटी पर कसती है। इस दृष्टिकोण के अनुसार न्यायिक समस्या यह है कि वांछनीय परिणामों को प्राप्त करने के लिए दंड का सही ढंग क्या है।

1 See Elie Halevy, *The Growth of Philosophic Radicalism* Eng trans. by Mary Morris (1928), especially Part 1, Ch 2, and Part III Ch 2

विचार था कि यह जनता को ठगने के लिए वकीलों का एक प्रकार का षड्यंत्र है। बेंच ने प्रोग्रेटिव थ्रान गवर्नमेंट में ही वकीलों के प्रति अपनी श्रद्धा को व्यक्त किया था और वह अपने सम्पूर्ण जीवन उनके प्रति इसी प्रकार के विचार व्यक्त करना रहा।

‘निष्क्रिय और निर्बोध्य जाति, हर चीज को हटाने और हर चीज पर सहज हान के लिए तैयार, न्याय और अन्याय के भेद को समझने में असमर्थ और दोनों के प्रति उदासीन, अबोध, अल्पदृष्टि सम्पन्न, दुराग्रही, आलसी, झूठे डर से आतंकित, विवेक तथा सार्वजनिक उपयोगिता की आवाज के प्रति बहरी, स्वार्थ की वाणी और शक्ति के सकेत के प्रति सजग।’<sup>1</sup>

बेंचम का आदसं यह था कि “प्रत्येक व्यक्ति को अपना वकील बनना चाहिए” इसके लिए उमका कहना था कि औपचारिक वकालत समाप्त हो जाए और उसके स्थान पर एक विवाचक के सामने अनौपचारिक कार्यवाही हो। विवाचक दोनों पक्षों के बीच समझौता कराने की कोशिश करे। मुकदमे में कोई भी साक्ष्य उपस्थित किया जा सके, असम्बद्धता के निवारण के लिए बटोर नियमा का आश्रय न लेकर न्यायिक विवेक का आश्रय लिया जाए। अदालतों के सगठन के बारे में बेंचम को इस बात पर आशंका थी कि न्यायाधीशों तथा अदालतों के अन्य अधिकारियों को वेतन न देकर फीसें दी जाए। उस समय इंग्लैंड की अदालतों के क्षेत्राधिकार एक दूसरे का अतिव्रण करते थे। बेंचम को यह रुचिकर न था। बेंचम जूरी प्रथा के भी खिलाफ था। उनका विचार था कि इस प्रथा को व्यर्थ में ही इतनी लोकप्रियता प्राप्त हो गई है।

बेंचम के विधि सिद्धान्त ने विश्लेषणात्मक न्यायशास्त्र के दृष्टिकोण को स्थापित किया। उन्नीसवीं शताब्दी के अग्रज और अमरीकी विधिवेत्ताओं को इतनी पद्धति की जानकारी थी। यह सम्प्रदाय जॉन आस्टिन के नाम से विशेष रूप से प्रख्यात है। लेकिन आस्टिन ने सिर्फ यह ही किया था कि बेंचम के विशालकाय और अपारूप ग्रन्थों में बिखरे हुए विचारों को व्यवस्थित रूप दे दिया।<sup>2</sup> राजनीतिक सिद्धान्त में आस्टिन के कार्य का प्रभाव यह था कि उसने प्रभुसत्ता के सिद्धान्त को अत्यधिक महत्व दिया। यह सिद्धान्त भी एक प्रकार से बेंचम की ही देन है। यह सिद्धान्त बेंचम की उस योजना का एक भाग था जिसके द्वारा वह अदालतों पर मसद् का नियंत्रण स्थापित करे

1. Preface, ed F. C. Montague 1891, p. 104.

2 बेंचम ने न्यायशास्त्र विषयक अपने भाषण १८२८ और १८३२ के बीच में यूनिवर्सिटी कालेज, लन्दन में दिए थे। इस विद्या केन्द्र की स्थापना बेंचम के प्रयत्नों से कुछ समय पूर्व ही हुई थी। ये भाषण *Province of Jurisprudence Determines* (१८३२) में छपे। बाद में उन्हें अधिक विस्तृत ग्रन्थ *Lectures on Jurisprudence* (१८६१-६३) में समाविष्ट कर लिया गया। डब्ल्यू० जेथ्रोडाउन ने *The Austinian Theory of Law* (लन्दन १९०६) से इसके कुछ चुने हुए अंगों का, आदर्शगत स्थलों पर टिप्पणियाँ देने हुए सम्पादन किया है।



उनका सुधार करना चाहता था। सगठन की स्पष्टता के लिए यह जरूरी है कि उत्तर-दायित्व कहीं न कहीं केन्द्रित हो। लेकिन बेंथम का यह विचार कि शासन केवल कुछ व्यक्तियों या एक समुह है, जिसका काम सिर्फ शासन करना है और जिसके प्रति प्रजाजनो को स्वभावतः आदेशपालन का भाव रखना चाहिए, ठीक नहीं था। यह विचार राजनीति में समस्याओं के महत्त्व की उपयुक्त व्याख्या नहीं है। प्रभुसत्ता सिद्धान्त से भी महत्त्वपूर्ण धार्य यह था कि बेंथम के न्यायशास्त्र के आधार पर इंग्लैंड की न्याय व्यवस्था में आमूल सुधार हुआ और उन्नीसवीं शताब्दी में उसे पूरी तरह से संशोधित करके अधुनिक रूप दे दिया गया। यह सही है कि बेंथम के विचारों को एक ही समय में व्यवस्थित रूप से कार्य रूप में परिणत नहीं किया गया। उसके कुछ विचार विद्यप-कर, अंग्रेजी विधि को सहिताबद्ध करने से सम्बन्धित विचार, कभी स्वीकार नहीं किए गए। लेकिन इंग्लैंड में एक के बाद एक अधिनियम का निर्माण करके विधि तथा अदालतों का पूरा सुधार किया गया और अधिकतर अवस्थाओं में बेंथम की आलोचना द्वारा निर्दिष्ट रास्ते को अपनाया गया था।<sup>1</sup> सर फ्रेडरिक पोलक ने यह ठीक ही कहा है कि उन्नीसवीं शताब्दी में इंग्लैंड में विधि के क्षेत्र में जो भी सुधार हुआ उस पर बेंथम का प्रभाव देखा जा सकता है।

बेंथम का न्यायशास्त्र उपयोगिता के सिद्धान्त से उतना अधिक निर्धारित नहीं हुआ था जैसा कि उसका विचार था। वास्तव में उपयोगिता बहुत ही अनिश्चित शब्द है। उपयोगिता के सम्बन्ध में मुख्य प्रश्न यह है कि उपयोगिता किसकी है और किस के लिए है। जब तक इन प्रश्नों का उत्तर साफ न हो उपयोगिता की बात समझ में नहीं आती। बेंथम के दर्शन में उदारवाद के तत्त्व उसकी निहित प्रतिज्ञाओं में निहित थे। जब उसने यह कहा कि "एक व्यक्ति का महत्त्व दूसरे व्यक्ति के बराबर है", अथवा 'अधिकतम सुख की गणना करने में प्रत्येक व्यक्ति को एक माना जाएगा और किसी का भी एक से अधिक नहीं माना जाएगा,' उस समय वह प्राकृतिक विधि से समानता के सिद्धान्त को ग्रहण कर रहा था। वास्तव में वह इस अप्रमाणित धारणा को स्वीकार नहीं करता था कि एक व्यक्ति का सुख दूसरे व्यक्ति के सुख के बराबर होता है। बेंथम व्यवस्था और कार्य-पटुता को प्रेमो था। इसके मूल में कुछ उदारवादी सिद्धान्त थे। वह

1 सर चार्ल्स सिंगे क्रिस्टाफर बोवेन का लेख देखिए *The Administration of the Law, 1837-1887* in *The Reign of Queen Victoria (1887)*, ed by T H Ward, Vol. I p 281। यह निबन्ध कमेटी ऑफ दि असोसिएशन ऑफ अमेरिकन लॉ स्कूल्स द्वारा सम्पादित *Select Essays in Anglo-American Legal History*, Vol I, (1907), p. 516, पर पुन मुद्रित किया गया है। वैधिक सुधारक के रूप में बेंथम को अपने समय में क्या मान्यता प्राप्त हुई, इस सम्बन्ध में आप लॉर्ड प्रोथम का भाषण देखिए "On the Present State of the Law", February 7, 1828। उनकी *Speeches* की प्रस्तावना में देखिए, (१८२८) Vol II, p 207

चाहता था कि सब व्यक्तियों को जीवनयापन की मानवोचित दराएं मुलम हो। यह भी सही है कि अपने व्यक्तिवाद के कारण उसका न्यायशास्त्र कुछ पक्षपातपूर्ण था। यह नियम कि विधि की परख इस आधार पर होनी चाहिए कि कि वह व्यक्तियों पर, व्यक्तियों के निश्चित समूह पर, कितना असर डालती है, एक उदार सिद्धान्त था। लेकिन, इस नियम को कुछ विधियों पर तो आसानी से लागू किया जा सकता था और कुछ पर नहीं। सम्पत्ति के अधिकार पर लगाए जाने वाले प्रतिबन्ध तो स्पष्ट होते हैं। लेकिन, सार्वजनिक स्वास्थ्य की रक्षा करने वाली विधि के परिणामों को इस आधार पर नहीं परखा जा सकता कि किसी एक व्यक्ति का स्वास्थ्य ज्यादा अच्छा है। जैसा कि आगे चल कर स्पष्ट हुआ, सविदा की स्वतन्त्रता को अधिक से अधिक निजी सम्बन्धों पर लागू करने का परिणाम यह हुआ कि स्वतन्त्रता के नए अर्थ पैदा हो गए। बेंयम के न्यायशास्त्र के गुणार्थों (connotations) ने सामाजिक विधान को अनिश्चित रूप से अधिक कठिन बना दिया था। वह जितना समझता था, उसके विचार अस्थायी धारणाओं से उसकी तुलना में वही अधिक प्रभावित थे। उसके समय में वैश्विक मुद्दा मुख्य रूप से पुरानी प्रथाओं से छुटकारा पाने में निहित था। उसके चिंतन की इन कुछ सीमाओं के बावजूद, सामाजिक दर्शन के इतिहास में बहुत कम विचारक ऐसे हुए हैं जिनका प्रभाव बेंयम की भांति व्यापक तथा हितकारी रहा हो।

### प्रारम्भिक उदारवाद का आर्थिक सिद्धान्त

#### (The Economic Theory of Early Liberalism)

विधि का उदारवादी दर्शन प्रायः पूरी तरह बेंयम द्वारा प्रेरित था। उसका आर्थिक सिद्धान्त—तथाकथित प्राचीन अर्थशास्त्र या निहंस्तक्षेप का सिद्धान्त उदारवादी चिंतन का एक और तत्त्व था जो बेंयम के प्रति कम श्रेणी था लेकिन प्रयोजन और दृष्टिकोण में उससे साम्य रखता था। जिस प्रकार बेंयम के अपने आर्थिक विचार एडम स्मिथ के वेल्थ आफ नेशन्स पर आधारित थे, उसी प्रकार निहंस्तक्षेप की आर्थिक विचारधारा भी एडम स्मिथ से प्रभावित थी। इस विचारधारा के विकास में अनेक अप्रेंट लेखकों और क्वेजने तथा फ्रिजियोक्वेटों के फ्रेंच उत्तराधिकारियों ने भी योग दिया था। डेविड रिकार्डों के ग्रन्थ प्रिंसिपल्स आफ पोलिटिकल इकोनोमी (१८१७) में परम्परागत अर्थशास्त्र की सबसे महत्वपूर्ण व्याख्या की गई थी। इस ग्रन्थ में टी० आर० माल्थस के जनसंख्या विषयक सिद्धान्त तथा माल्थस के किराए के सिद्धान्त को भी समाविष्ट कर लिया गया था। माल्थस के किराए के सिद्धान्त के साथ रिकार्डों का नाम भी जुड़ा हुआ था। बेंयम के न्यायशास्त्र और राजनीति के अतिरिक्त अर्थशास्त्र भी अब एक स्वतन्त्र सामाजिक शास्त्र हो गया। इन विषयों की भांति वह भी मानव प्रकृति के उन सामान्य नियमों पर आधारित माना जाने लगा जिनकी बेंयम द्वारा

प्रयुक्त सत्सागत और हीडोनिस्टिक मनोविज्ञान ने व्याख्या की थी। नया अर्थशास्त्र आर्थिक समाज के नियमों की व्याख्या करने लगा। इस आर्थिक समाज का सम्बन्ध न तो किसी विशिष्ट काल से या और न स्थान से। विधि अथवा शासन द्वारा आरोपित विशिष्ट व्यवस्थाओं से भी उसका कोई सम्बन्ध नहीं था। अपनी बौद्धिक मनोवृत्ति और दृष्टिकोण में परम्परागत अर्थशास्त्र बेंचम के दर्शन से पूरी तरह साम्य रखता था। वह एक प्रकार का सामाजिक न्युटनवाद था, जो सत्साग्री और उनके इतिहास को वैज्ञानिक दृष्टि से असम्बद्ध मानता था क्योंकि वे विचार और कार्य की ऐसी आदतों पर निर्भर हैं जिन्हें व्यक्तिगत व्यवहार के कुछ साधारण नियमों द्वारा पूरी तरह समझाया जा सकता है। आरम्भिक उदारवाद का यह एक प्रमुख विचार था कि अर्थशास्त्र और शासन एक-दूसरे से स्वतन्त्र होते हैं और यदि उनका कोई सम्बन्ध होता भी है तो वह व्यक्तिगत मनोविज्ञान के माध्यम से परोक्ष सम्बन्ध होता है। यह एक ऐसी विशेषता है जिसके आधार पर परम्परागत अर्थशास्त्र पुराना मालूम पड़ता है। इसका कारण सिर्फ यही नहीं है कि सत्सा सम्बन्धी मनोविज्ञान ही पूरी तरह पुराना था या उदारवादी अर्थशास्त्रियों द्वारा प्रतिपादित निहस्तक्षेप की नीति उनसे सही शान्दी के उत्तरार्द्ध में धीरे-धीरे असम्भव हो गई थी। सामाजिक मनोविज्ञान और मानव शास्त्र ने इस बान को स्पष्ट कर दिया था कि किसी भी सत्सा में सामाजिक सत्सा आर्थिक सत्साएँ एक-दूसरे से सम्बन्धित होती हैं और सत्सा की सत्साएँ व्यक्तियों का उनके जन्मकाल से ही निर्माण करती हैं। मानव व्यवहार के निम्न चाहे कुछ भी हों, उनका किसी विशिष्ट काल अथवा स्थान की प्रथाओं से बहुत सामान्य प्रकार का सम्बन्ध होता है।

यद्यपि परम्परागत अर्थशास्त्र एक विज्ञान होना चाहता था और इसलिए वह अपने जन्मकाल की विशिष्ट सामाजिक और राजनीतिक परिस्थितियों से स्वतन्त्र होना चाहता था, लेकिन बेंचम के न्यायशास्त्र की भाँति वह भी अपने निर्माताओं के व्यावहारिक सुधारवादी प्रयोजनों से अनुप्राणित था। १८१५ की शांति ने ब्रिटिश निर्माताओं के लिए स्वदेश तथा विदेश के बाजारों में भारी मन्दी पैदा कर दी थी। इंग्लैंड के जमींदारों और निर्माताओं के हितों में भारी विषमता रही थी। नेपोलियन-कालीन युद्धों के सुरुट में यह विषमता छिनी रही थी। अब वह उभर कर फिर सामने आ गई। इंग्लैंड कृषि खाद्यान्नों पर लगे हुए आगम शुल्कों द्वारा रक्षित था। अंग्रेज व्यापारियों के हित इसी बात में थे कि अन्न मस्ता रहे। निर्माताओं का प्रयोगिक ज्ञान अन्य किसी देश से बड़ी आगे बढ़ा हुआ था। इसलिए, उन्हें सरकारी सहायता की जरूरत नहीं थी। इन परिस्थितियों में स्वतन्त्र वाणिज्य की नीति उनके हित में थी। युद्ध के बाद जो कठोर रीति अपनाई गई उसके कारण एक वाद विवाद शुरू हो गया। फलतः, १८३२ में सत्सा का सुधार किया गया और १८४६ में कार्न लाज को रद्द कर दिया गया। इसका परिणाम यह हुआ कि इंग्लैंड आधुनिक काल के प्रथम औद्योगिक राष्ट्र के रूप में उदित हुआ। उसकी वाणिज्यिक नीति निहस्तक्षेप के सिद्धान्त पर आधारित

थी। उसने देश में प्रतिनिधिक शासन के विस्तार का समर्पण किया। उसकी वैदेशिक नीति अपने जैसे उदार राष्ट्रों के साथ अन्तर्राष्ट्रीय सहयोग करने की थी। अन्तर्राष्ट्रीय धर्म-विभाजन में वह राष्ट्रीय स्वार्थ के सिद्धान्त पर चलना था। रिवाडों का अर्थ-शास्त्र वाद-विवाद के इन्हीं वर्षों में बना था और उस पर अपने समय की पूरी छाप थी।

यद्यपि परम्परागत अर्थशास्त्र एक बठोर तात्त्विक व्यवस्था समझी जाती थी, लेकिन वास्तव में उसमें दो दृष्टिकोण निहित थे। ये दोनों दृष्टिकोण एक-दूसरे से भिन्न थे और आर्थिक समाज के सम्बन्ध में उनके अलग-अलग विचार थे।<sup>1</sup> यह विषमता प्रकृति के सम्बन्ध में दो सकल्पनाओं की व्यक्त करती थी। ये सकल्पनाएँ आधुनिक दर्शन में शुरू से ही व्याप्त रही थी। एक सकल्पना तो यह थी कि प्राकृतिक व्यवस्था बिल्कुल सरल है, सामंजस्यपूर्ण है और हितकारी है। दूसरी सकल्पना यह थी कि वह नैतिक गुणों से वंचित है और उसके नियमों का न्याय, विवेक अथवा मानव कल्याण से कोई सम्बन्ध नहीं है। हम यह कह चुके हैं कि बेंयम के न्यायशास्त्र में नौ प्राकृतिक अधिकार के कुछ बोज थे जो उस विगुड प्रकृतिवाद अथवा उपयोगितावाद से भिन्न थे जिसे उसने ह्यूम से ग्रहण किया था और जिसका वह पालन करता था। रिवाडों के अर्थशास्त्र में यह भेद गतिहीन सिद्धान्त और गतिशील सिद्धान्त के बीच था। सामाजिक गणना की दृष्टि से अर्थशास्त्र एक स्वतन्त्र प्रतियोगितापूर्ण बाजार में पदार्थों के विनिमय का सिद्धान्त है। इस बाजार में कौमत्तों बाजार की दर्राओं द्वारा ही निर्धारित होती हैं। कौमतों के निर्धारण पर व्यक्ति की रुचियों के अनिश्चित और निम्नो चीज का असर नहीं पड़ता। आर्थिक समाज व्यक्तिगत उत्पादकों द्वारा बनना है। प्रत्येक उत्पादक बाजार में अपने उत्पादनों को लाना है और उनका दूसरे उत्पादकों के उत्पादनों से बदलता है। प्रत्येक उत्पादक इस बात की कोशिश करता है कि वह अपने माल को अधिक से अधिक महंगा बेचे और उसके बदले में सस्ते से सस्ता माल खरीदे। सामाजिक गतिशीलता की दृष्टि से अर्थशास्त्र कुल उत्पादनों के उत्पादनों के बीच में वितरण का सिद्धान्त है। रिवाडों के शब्दों में वह उन नियमों की विज्ञप्ति है जो उद्योग की उत्पादक वर्गों में विभाजित करते हैं। इस विज्ञान के मुख्य भाग में किराए का सिद्धान्त, मुनाफे का सिद्धान्त और मजूरी का सिद्धान्त थे। उद्योग का उत्पादन मुख्य रूप से इन्हीं वर्गों में बाँटा जाना चाहिए। इस दृष्टि से आर्थिक समाज व्यक्तियों का नहीं बल्कि वर्गों का समाज हो जाता है।

इन दो दृष्टिकोणों में बहुत अधिक अन्तर है। यह माना गया है कि एकाधिकारपूर्ण प्रतिबन्धा से मुक्त स्वतन्त्र बाजार सब के हितों को समान रूप से पूरा करता है। इसलिए वह अधिकतम सरसता का अधिकतम हित भी करता है। एडम स्मिथ का विचार था कि प्राकृतिक स्वतन्त्रता का सरल सिद्धान्त कौमतों को कम से कम रखना

1 इस विषयता का हेलेवी ने अच्छा विवेचन किया है। देखिए उसका ग्रन्थ *The Growth of Philosophic Radicalism*, विशेषकर भाग ३, अध्याय १।

है और इसके साथ ही साथ व्यापारियों को मुनाफा भी होता रहता है। संश्लेष में, विनिमय की पूर्ण स्वतन्त्रता हितों के एक स्वामाविक सामरस्य को पैदा कर देती है। इससे सब को परिस्थितियों के अनुसार समान रूप से लाभ पहुंचता है। लेकिन जब हम वितरण के नियमों पर विचार करते हैं तब कठिनाई पैदा होती है। ये नियम आर्थिक वर्गों के सन्दर्भ में कार्य करते हैं। किसी व्यक्ति का भाग्य काफी हद तक इस बात से बन्ध जाता है कि आर्थिक शक्तिया के परिणामस्वरूप उसके वर्ग के पास कितनी सम्पदा आई है। इस स्थिति में यह भी अपरिहार्य हो जाता है कि एक वर्ग के हित दोष वर्गों के हितों से उलटें हों। इस दृष्टिकोण से आर्थिक समाज में वर्ग-सघर्ष चलता रहता है। रिकार्डों का विचार था कि आर्थिक समाज के गतिशील नियम विकासशील अर्थ-व्यवस्था को हितों के स्वामाविक सामरस्य की ओर नहीं ले जायेंगे।

इन दो विरोधी दृष्टिकोणों में पहला दृष्टिकोण मूल्य के श्रम सिद्धान्त पर आधारित था। इस सिद्धान्त की मान्यता यह थी कि स्वतन्त्र बाजार में किसी पदार्थ का मूल्य उसके उत्पादन में लगने वाले श्रम में निर्धारित होता है। रिकार्डों इस सिद्धान्त के द्वारा यह तथ्य कर देना चाहता था कि वास्तविक बाजार में कीमती का जो अन्तर दिखाई देता है, उसका ठीक-ठीक कारण क्या है। रिकार्डों का मत था कि कीमती मांग और पूर्ति की स्थायी दशाओं के अनुसार मूल्य के इंद-गिंद चढ़ती-उतरती रहेंगी। लेकिन, वास्तव में ऐसा नहीं होता क्योंकि यह तर्क खुद चक्करदार है। कीमती खुद ही वह एक-मात्र तत्त्व है जो यह निर्धारित करती है कि किसी पदार्थ में ठीक-ठीक कितना श्रम लगेगा। लेकिन, यह अर्थ श्रम के मूल्य सिद्धान्त से कुछ दूर जाकर पड़ता था। जॉक ने इस सिद्धान्त के आधार पर सम्पत्ति के अधिकार को उचित ठहराया था। उसका कहना था कि जब व्यक्ति अपने द्वारा उत्पादित पदार्थों में अपने श्रम को मिला देता है तब वह सम्पत्ति का अधिकार अर्जित करता है। एडम स्मिथ ने 'स्वामाविक' कीमत की संकल्पना के विकास में इस सिद्धान्त का प्रयोग किया था। उसका विचार था कि स्वामाविक कीमत न्यायपूर्ण कीमत होती है। यदि पदार्थों का विनिमय उस श्रम की मात्रा के अनुसार होता है जो उनका उत्पादन करता है, तो इसका निष्कर्ष यह निकलता है कि सामान्य रूप से (यहां हम अस्थायी विसंगतियों को छोड़ सकते हैं) क्रेताओं और विक्रेताओं को मूल्य की समान मात्रा देनी और लेनी चाहिए। कुल मिला कर प्रत्येक व्यक्ति ने श्रम की जितनी मात्रा खर्च की है, वह उसके बराबर ही मूल्य रखेगा और वास्तव में उसने जितना उत्पादन किया है, वह उतना ही मूल्य रखना चाहेगा। इसलिए, पूर्ण रूप से स्वतन्त्र विनिमय "प्राकृतिक" न्याय की व्यवस्था को जन्म देगा। इसमें कोई सन्देह नहीं कि मूल्य का श्रम सिद्धान्त रिकार्डों के शिष्यों, उदाहरण के लिए मैक-कुलॉच को, बहुत अच्छा लगा, इसलिए नहीं कि इसका अर्थशास्त्र में प्रयोग हो सकता था, प्रत्युत इसलिए कि यह स्वतन्त्र वाणिज्य के लिए नैतिक औचित्य प्रदान करता था और उसके माध्यम से विधान द्वारा आरोपित की जाने वाली वृत्तिय बाधाओं का विरोध करता था। मानवी प्रेरणाओं की स्वतन्त्र क्रिया प्रतिक्रिया समुदाय का अधिकतम

हित करती है और वह उसके समस्त सदस्यों के लिए यथासम्भव न्यायपूर्ण भी होती है। एडम स्मिथ के "अदृश्य हाथ" से सम्बन्धित वाक्यांश का सारांश प्रस्तुत करते हुए रिचार्डों ने स्वयं कहा था, "व्यक्तिगत लान की साधना का सम्पूर्ण समुदाय के हित के साथ घनिष्ठ सम्बन्ध होता है।"

लेकिन, यह तर्क उपयोगितापरक नहीं था। बेंथम ने सुख और दुःख शब्दों का जिन अर्थ में प्रयोग किया था, यह तर्क उससे कुछ भिन्न था। बेंथम के अनुसार उपयोगिता के लिए हितों का सामरस्य और सब का अधिकतम हित जरूरी है। लेकिन, इस प्रकार की स्थिति स्वानाविक नहीं है। यह स्थिति केवल विधान के द्वारा ही पैदा की जा सकती है। न्यायशास्त्री के लिए सुख का महत्त्व यह है कि वह जहां मूल्य का मानक है, वहां दर मानव व्यवहार पर नियंत्रण भी स्थापित करता है। बेंथम ने स्वतन्त्रता की विधि का उद्देश्य कभी नहीं माना था। उसका मन था कि विधि मनुष्य को ऐसे काम करने के लिए विवश करती है जो मनुष्य स्वैच्छा से कभी नहीं करते। बेंथम के दृष्टिकोण से साना जिन सामरस्य विधि के बल-प्रयोग द्वारा पैदा होता है। अयोगिता के दृष्टिकोण से अर्थात् हितों का सामरस्य विधि की अनुपस्थिति में पैदा होता है। इसमें कोई सन्देह नहीं है कि उपयोगितावादी के लिए बेंथम का दृष्टिकोण अधिक सुसंगत था यद्यपि जिन मूल्य के निरस्तन की चेष्टा में अयोगिता का तर्क अधिक माह्य था। यद्यपि बल-प्रयोग सर्वत्र ही एक बुराई है लेकिन बेंथम का विश्वास था कि वह एक आवश्यक बुराई है। उसके प्रयोग की सीमाएँ केवल ज्यादा बड़ी बुराई को रोकने की उनकी शक्ति द्वारा मर्यादित होती हैं। उपयोगितावादी आधारों पर यह तर्क करना सम्भव है कि वाणिज्य के ऊपर प्रतिबन्ध नहीं लगाने चाहिये लेकिन उनके ऊपर कुछ न कुछ वैश्व प्रतिक्रमण लगाना जरूरी है। उपयोगिता का सिद्धान्त वाणिज्य के क्षेत्र में कितना ही 'हस्तक्षेप' उचित ठहरा सकता है। शर्त केवल यह है कि इस हस्तक्षेप में मर्यादों की अपेक्षा बुराई कम होती हो। निहस्तक्षेप का चक्कर इस आधार पर मनसुंन किया जाय था कि कोई भी वैश्व नियंत्रण विनियम की जनमनाएँ पैदा करता है। इस तर्क के अनुसार विनियमन की अनुपस्थिति प्राकृतिक स्वतन्त्रता और प्राकृतिक समानता की स्थिति होती है।

गतिशील नियम सामाजिक उत्पादन के वितरण का नियमन करते हैं। प्राकृतिक स्वतन्त्रता की व्यवस्था में सामरस्य और न्याय का जो भाव निहित रहता है, गतिशील नियम उससे भिन्न चित्र उपस्थित करते हैं। वितरण सामाजिक वर्गों के बीच है और वर्गों के हित अक्सर विरोधी होते हैं। गतिशील नियम सामाजिक विकास के नियम हैं। रिचार्डों के मत से एक विकासशील अर्थ-व्यवस्था के लिए वे जो आशा व्यक्त करते हैं, वह बहुत अधिक उत्साहप्रद नहीं है। गतिशील शक्तियों में सब से महत्त्वपूर्ण प्रथम जनसंख्या का है। मान्यम ने १७९८ में प्रस्तावित अपने विचारों में इस समस्या पर

शर्मिरीता से विचार किया था।<sup>1</sup> माल्थस का मत था कि यदि हम मनुष्य की प्रजनन शक्ति पर रोक नहीं लगाते, तो वह सामाजिक उन्नति पर एक अनिवार्य सीमा आरोपित कर देती है। मडरसेट ने और इगलैण्ड में विलियम गॉडविन ने इस तरह की सम्भावना की पूर्ण बल्यता की थी। यदि जीवन-स्तर में सुधार होता है तो जनसंख्या बढ़ती है। जनसंख्या बढ़ने से सुधार व्यर्थ हो जाता है। चूंकि जनसंख्या खाद्य के उत्पादन से अधिक तेजी से बढ़ती है, अतः जीविका के साधनों पर जनसंख्या का सदैव ही दबाव रहता है। इस स्थिति में अल्पकालिक उतार-चढ़ावों को छोड़ कर मानव जाति के अधिकांश का जीवन-स्तर सदैव निर्वाह-स्तर पर हो रहता है। यह स्थायी रूप से इस निम्नतम से कम नहीं हो सकती। लेकिन, यह स्थायी रूप से इससे ऊंचा भी नहीं हो सकता। इसका कारण यह है कि यदि खाद्य के उत्पादन में वृद्धि होगी, तो जनसंख्या भी बढ़ जाएगी। इस समाजशास्त्रीय नियम के आर्थिक निष्कर्षों को दूसरे गतिशील नियम के रूप में प्रकट किया गया था। यह विराए का नियम था। माल्थस ने इसका निरूपण किया था और रिवाडों ने उसकी व्याख्या की है। खाद्य जमीन से पैदा होता है। जमीन की यह विशेषता है कि उसकी मात्रा सीमित है और उसकी उत्पादनशीलता अलग अलग है। स्पष्ट है कि वास्तविक उपजाऊ जमीन के लिए अनुपजाऊ जमीन की अपेक्षा अधिक लगान दे सकती है क्योंकि उपजाऊ जमीन से समान लागत पर ज्यादा पैदावार की जा सकती है। यदि जमीन सिर्फ इतनी पैदावार देती है जो उत्पादन की लागत के बराबर होती है, तो ऐसी जमीन के लिए कोई लगान नहीं दिया जा सकता। अधिक उपजाऊ जमीन का लगान भी अधिक हो सकता है क्योंकि अधिक उपजाऊ जमीन की पैदावार भी अधिक होगी। इसलिए, लगान किसी जमीन के टुकड़े की उत्पादनशीलता और उस जमीन की उत्पादनशीलता के बीच जो खाद्य की प्रचलित कीमतों के आधार पर अपने प्रयोग की लागत नहीं चुका सकती, अन्तर है।

रिवाडों ने जनसंख्या और विराए के दो नियमों के आधार पर महत्वपूर्ण निष्कर्ष निकाले हैं। इसका पहला निष्कर्ष यह है कि जमींदार एकाधिकारी अथवा आर्थिक परजीवी है जो अन्य समस्त आर्थिक वर्गों से बलि ग्रहण कर सकता है क्योंकि विराया उत्पादन में कोई योग नहीं देता। इस सम्बन्ध में रिवाडों का कहना था, "जमींदार का हित सदैव ही समुदाय के अन्य प्रत्येक वर्ग के हित का विरोधी होता है।" पुनः, खाद्य की कीमत में वृद्धि होने से, चूंकि इसके कारण कम उपजाऊ जमीन पर वास्तविक होगी, विराया बढ़ जाएगा और जनसंख्या बढ़ने से कीमतें बढ़ जायेंगी। दूसरे, विराए और जनसंख्या के नियमों में मजूरी का भी एक नियम निहित है। वह नियम यह है कि कुछ कालों को छोड़ कर मजूरी निर्वाह-स्तर से कम या अधिक कमी नहीं हो सकती।

1 माल्थस के निष्कर्षों को उसके पहले भी अनेक लेखकों ने प्राप्त कर लिया था। माल्थस की मौलिकता यह थी कि उसने इन निष्कर्षों को गणितीय परिशुद्धता के साथ व्यक्त किया था। देखिए हेलेवी, पूर्वोक्त कृति में पृ० २५ ई।

इस सम्बन्ध में रिबार्डों का कहना था, "श्रम की स्वाभाविक कीमत वह है जो धर्मियों को अपना निर्वाह करने के लिए अपनी जाति की वृद्धि या कमी के बिना हो, राशन रखने के लिए आवश्यक होती है।" अतः, चूकि उद्योग का बुल उत्पादन बिराए, मजूरी या लाम के रूप में बट जाता है, अतः पहले दो अंशों की वृद्धि तीसरे अंश में से जो पूँजीपति के पास जाता है, निकल जाती है। इसलिए, एक प्रगतिशील अर्थ-व्यवस्था की, जिनमें उत्पादन बढ़ रहा है, सामान्य प्रवृत्ति यह होगी कि उसमें जमींदारों को ज्यादा बड़ा भाग मिलेगा यद्यपि वे प्रगति में कुछ भी योग नहीं देते, पूँजीपतियों को कम भाग मिलेगा और श्रमिका को सदैव की भांति उतना ही भाग मिलेगा जिसमें कि वे अपना जीवन-निर्वाह कर सकें। दृढ़ से दृढ़ आशावादो भी इस व्यवस्था की प्राकृतिक न्याय की व्यवस्था नहीं कह सकते। रिबार्डों के गतिशील नियमों में प्रकृति निष्कर्षों की चिन्ता किए बिना ही प्रजनन की बरबर प्रवृत्ति के रूप में दिखाई देती है।

स्वामाविक रूप से सामाजिकपूर्ण आर्थिक समाज के विचार तथा स्वामाविक रूप से सघर्षशील वर्गों के विचार को एक-दूसरे के मूत्र में घड़ित रखने का श्रेय तर्कशास्त्र की नहीं प्रत्युत इस तथ्य को था कि दोनों ही स्वतन्त्र वाणिज्य के पक्ष में थे तथा खाद्य पर लगाए गए प्रशुल्क का हटाना चाहते थे। यह निष्कर्ष इस सिद्धान्त पर आधारित है कि आर्थिक समाज प्रतिभोगिता के द्वारा अपना नियमन अपने आप कर लेता है। यदि किराया उत्पादन में कोई योग नहीं देता और अर्थ-व्यवस्था पर व्यर्थ का भार है, तो उन विधान के द्वारा जो कृत्रिम रूप से साध की कीमत बढ़ा देता है, किराए की वृद्धि नहीं की जानी चाहिए। एक खास विस्म के करायान को दूर करने की इस चेष्टा ने परम्परागत अर्थशास्त्र के हित को एक-एकसे ढग से सीमित कर दिया था जो इस व्यवस्था की युक्ति पर बहुत कम निर्भर था। कोई भी करायान किसी न किसी ढग से अर्थशास्त्र पर अवश्य ही प्रभाव डालता है और कोई कारण नहीं दिखाई देता कि विधायक करायान का इस तरह से प्रयोग क्यों न करे जिससे सामान्य बन्धन की वृद्धि हो। शन यह है कि उसके उपाय कारगर होने चाहियें। उदाहरण के लिए जेम्स मिल का विचार था कि उसका प्रयोग पूँजी को बढ़ाने के लिये हो सकता है। तथापि, वह यह समझता था कि सम्भवतः यह प्रयत्न सफल नहीं होगा। जमीन के किराए के अतिरिक्त आर्थिक किराए के और भी बहुत से रूप हैं। यदि राज्य उन सब को जन्म करने का विधान बनाए, तब भी उससे सिद्धान्त के अनुसार उत्पादन में कोई बाधा नहीं पड़ेगी। हेनरी जॉर्ज की पुस्तक *Progress and Poverty*, (१८७९) ने—इस पुस्तक ने फेबियन समाज की स्थापना करने वाले तरण अग्रजों पर काफी असर डाला था—सिद्धान्त का परिवर्तन नहीं, प्रत्युत हित का परिवर्तन प्रकट किया। उसने इस सम्भावना को परखने की आकांक्षा व्यक्त की कि क्या वर्तमान आर्थिक सिद्धान्त के अन्तर्गत विधान के द्वारा अर्थ-व्यवस्था का इस तरह से विनियमन किया जा सकता है कि उससे सर्वसाधारण की भलाई हो सके। अधिकतर परम्परागत अर्थशास्त्री, शिक्षा को सार्वजनिक सहायता देने के अतिरिक्त अन्य सभी प्रकार के ढसामाजिक विधान के विरुद्ध थे। इससे वे इगलैण्ड



की अर्थव्यवस्था की एक समस्या के प्रति अपनी चिन्ता व्यक्त करते थे। इससे जिस वर्ग का वे प्रतिनिधित्व करते थे, उसके प्रति उनका पक्षपात भी प्रकट होता था। विधान के द्वारा मजदूरों की स्थिति में सुधार करने की कथित अभिप्रायना माल्थस के जनसंख्या विपक्ष समाजशास्त्रीय नियम पर निर्भर थी। लेकिन, यह नियम इस विचारधारा का सबसे कम विरुद्धनीय अंग प्रमाणित हुआ। मानवप्रेमी उदारवादी सामाजिक विधान के कभी विरुद्ध नहीं थे। १८२०-३० के ब्रिटिश कानूनों ने व्यापार पर से प्रतिद्वन्धा को हटाना शुरू कर दिया। इसके साथ ही फैक्टरी अधिनियम बनने शुरू हो गए और मजदूरों का संगठित होने का अधिकार मिल गया। तथापि, यह सही है कि शताब्दी के उत्तरार्द्ध तक उदारवादी विधान का मुख्य जोर निर्यस्तसौष के पक्ष में था।

उदारवादो अर्थशास्त्र तर्क से नहीं, प्रत्युत व्यावहारिक विचारों से कहा तक नियंत्रित था, यह बात कार्ल मार्क्स के अनुभव से सिद्ध हो जाती है। मार्क्स ने बड़ी आसानी से उसकी युक्तियों का एक भिन्न प्रयोजन के लिए प्रयोग किया। रिकार्डों ने कहा था कि जमींदारों के हित अर्थिकों तथा पूँजीपतियों के हितों के विरुद्ध होते हैं। मार्क्स ने कहा कि पूँजीपतियों के हित अर्थिकों के हितों के प्रतिकूल होते हैं। उत्पादन का जो अंग मुनाफे के रूप में जाता है, वह मजदूरों से निकाल लिया जाता है। यदि जमींदार इस आधार पर किराया बसूल कर सकता है कि उसका जमीन पर एकाधिकार होता है, तो यह भी कहा जा सकता है कि उद्योग-प्रधान अर्थ-व्यवस्था में पूँजीपति का उत्पादन के माध्यमों पर एकाधिकार होता है और उसके लाभ एक प्रकार के अनिश्चित मूल्य अथवा आर्थिक विराण के रूप में होते हैं। यह फ्रेंचियों का प्रिय तर्क था। रिकार्डों को यह डर था कि जमींदारों के हित में पूँजीपतियों को दबाया जाएगा लेकिन आशावादी यह सोच सकते थे कि मजदूरों के हित में पूँजीपतियों को समाप्त कर दिया जाए। सबाई यह है कि परम्परागत अर्थशास्त्र ने मार्क्स को अर्थिकों के शोषण की एक तैयार तस्वीर प्रदान की। अर्थशास्त्री का तो विचार यह था कि वह एक ऐसी व्यवस्था का वर्णन कर रहा है जो स्वभाविक है। लेकिन, मार्क्स ने दिमाग में तो हीगेल की द्वन्द्वात्मक पद्धति थी। उसने तत्परता से यह समझ लिया कि यह व्यवस्था इतिहास में जमी हुई है और शोषण के लिए पूँजीवादी व्यवस्था उत्तरदायी है।

### प्रारम्भिक उदारवाद का राजनीतिक सिद्धान्त

#### (The Political Theory of Early Liberalism)

बैथमों उद्भव का राजनीतिक सिद्धान्त उसके न्यायशास्त्र अथवा परम्परागत अर्थशास्त्र से कम महत्वपूर्ण था। इसका कुछ कारण तो यह था कि स्वनिश्चयमकारी अर्थ-व्यवस्था के सिद्धान्त में शासन के लिए कोई खास काम नहीं रहता। इसका कुछ कारण यह था कि इंग्लैण्ड में उदार राजनीतिक सुधार किस दिशा में हो, यह बात लम्बे

समय में स्पष्ट थी और इन मुधारों के होने में विलम्ब हो गया था। यदि वैधिका राजनीतिक मुधार बनने थे, तो यह जरूरी था कि मसद् में जमींदारों के राजनीतिक एकाधिकार को समाप्त किया जाए। उग्रवादियों के एक नवस्थापित मुत्सपत्र वेस्टमिन्सटर रिस्वू<sup>1</sup> में जेम्स मिल ने एक लेख प्रकाशित किया जिनमें उमने बताया कि हाउस ऑफ कामन मुख्य रूप से दो सौ परिवारों द्वारा बना जाता है जिनमें सम्पादित चर्च के पादरों और वकील भी गौण रूप में शामिल हैं। दोनों राजनीतिक दलों में कोई अन्तर नहीं है। यदि कोई अन्तर है भी तो सिर्फ यह कि विरोधी दल मतासद दल के लोगों को प्राप्त करने के फेर में रहता है। दाना में से कोई भी उन एकाधिकार को नये बदलना चाहते जिसमें उन्हें लाभ हाना है। उनका कहना था कि इंग्लैन्ड का राज्य पूर्ण रूप से वर्ग-हिता का शासन है। दोनों दलों में शासन की शक्ति केवल थोड़े से लोगों के हाथों में रहती है। इन लोगों में अधिकतर जमींदार हैं। इनमें से कुछ ही व्यक्ति पूजोपति हैं जिन्होंने रिस्वत के द्वारा अपना प्रभाव स्थापित कर लिया है। उनके विचार में इस समस्या का समाधान यह था कि मनदान का अधिकार सम्पूर्ण सन्तुलन को विरोधकर औद्योगिक मध्यम वर्ग का दिया जाए। आधुनिक काल में प्रतिनिधिक की गौरवपूर्ण पद्धति के द्वारा ममसल संवैधानिक और व्यावहारिक समस्याओं का हल खोजा जा सकता है।<sup>2</sup>

उपयोगितावाद के आरम्भिक राजनीतिक दर्शन का मूल अर्थ बेयम के न्यायशास्त्र पर आधारित था। बेयम ने अपने ग्रन्थ प्रोग्रैस ऑफ गवर्नमेंट में उसकी रूपरेखा प्रस्तुत कर दी थी। इस राजनीतिक सिद्धान्त का मुख्य तत्त्व यह था कि बेयम ने न्याय-पद्धति के पुनर्गठन के बारे में जिन विचारों को प्रस्तुत किया था, उन्हीं विचारों को उमने सांविधानिक विधि के ऊपर भी लागू किया।<sup>3</sup> मूल सिद्धान्त यह है कि उदारवादी शासन को दुर्बल शासन नहीं समझा जा सकता। अधिकारों के विधेयक, शक्तियों के पृथक्करण और प्रतिबन्धों तथा सन्तुलनों के सिद्धान्तों को जो अनुमति पर वैधिक प्रतिबन्ध लगाते हैं, बेयम ठीक नहीं मानता था। उनका विचार था कि इस तरह के सिद्धान्त भ्रमपूर्ण होते हैं और वे अपने उद्देश्यों को सिद्ध नहीं कर पाते। इनकी स्थिति प्रायः वही होती है जो कि विधि में औपचारिकताओं और प्रविधियों की होती है। इसलिए, उमने मनद् की पूर्ण वैधिक अनुमति स्वीकार की और कहा कि प्रबुद्ध जनमत उत्तरदायित्व की व्यवस्था कर सकता है। उनका कहना था कि अन्तिम राजनीतिक अनुमति जनता में रहनी चाहिए क्योंकि इसी तरह से शासन का हित सर्वसाधारण के हित से सामंजस्य रख सकता है। जनता का हित सभी कारणों से सदा ही सदा है जबकि

1 Vol. I (1824) ; p 206 ; on the *Edinburgh Review*

2 एन्साइक्लोपीडिया ब्रिटैनिका के पूरक अंक में शासन विषयक लेख (१८२०)। यह लेख *Essays on Government* पुस्तक (१८२५) में दुबारा छपा है।

3. मुख्य रचना *Constitutional Code* (1830) है। *Works* (ed by Bowring), Vol. IX.

सावभौम मताधिकार हो। मताधिकार की सफरता के लिए यह जरूरी है कि सावभौम गिशा का प्रचार हो। सगद् को निर्वाचक मंडल के प्रति उत्तरदायी बनाने के लिए वह उसका बायबाउ एक वर्ष रचना चाहता था। इन राजनीतिक विचारों का महत्त्व यह नहीं था कि वे बहुत उद्योगी थे और बेंचम के जीवन काठ में उनको बायाचित करना सम्भव नहीं था। इन विचारों का महत्त्व यह था कि बयम ने उदारवाद के रगमच से इनको व्यक्त किया। उदारवाद का रगमच सावधानिक सीमाओं को स्वतंत्रता की मुख्य गारण्ठी समझता था। बेंचम ने गारण सभ्यता जिन बलनाओं को गुरु मतिरतुग गारण के ऊपर गगु किया था उन्हें को अब उसने उदारवादी गारण के ऊपर गगु किया। बयम का ज्ञान-ज्याति में इनका अधिक विश्वास था कि उसे बहुमत के सम्मन आवाचार के बाग में कोई गलतफहमी नहीं थी। जॉन स्लूट मिठ न का में यह डीक ही कहा था कि आरम्भिक उपयोगितावादी इसलिए उदारवादी नहीं थे कि उनका स्वतंत्रता में विश्वास था। वे इसलिए उदारवादी थे कि उनका अष्ट गारण में विश्वास था। राजनीतिक और नागरिक स्वतंत्रता के लिए सस्थाओं का भी कुछ महत्त्व होता है बयम इस बात को नहीं समझ सका। ठेकि ए इस बात को जहर कहता था कि उदारवादी गारण में बायधमता अधिक हाता है। बायधमता व अभाव के कारण उदारवादी गारण का समर्थन करने की जरूरत नहीं है।

जम्स मिल के गारण सभ्यता विचार बयम के गारण सभ्यता विचारों में बहुत भिन्न नहीं थे। जम्स मिल ने अपने ग्रंथ पेसे आन गवर्नमेंट में इन विचारों के दार्शनिक आधार का अधिक स्पष्टता में व्यक्त किया। उसने इस बात को विगप रूप में सिद्ध किया कि बेंचमी उदारवादी का राजनीतिक दार्शनिक सिद्ध की अपेक्षा हाबल पर अधिक निर्भर था। हाबल की भांति मिल का भी विश्वास था कि सभी मनुष्यों में गक्ति प्राप्त करने की एक अन्वय इच्छा होती है और सस्थाओं के प्रतिबन्ध इन इच्छा को नहीं रोक सकते। बयम की भांति उसने भी उदारवादी और स्वच्छाचारी दोनों प्रकार की गारण प्रणालियों के लिए गक्ति के विभाजन अथवा मनुल की मकाना का अस्वीकार किया। तथापि वह यह मानता था कि गारण-सम्बन्धी सब से जटिल प्रश्न शासकों की गति को मर्यादित करने से सम्बन्धित हैं। उसके विचार से इस समस्या का एकमात्र समाधान यह था कि एक ऐसे विधानमण्डल की स्थापना की जाए जिसके हित देग के हितों में साम्य रहते हों। विधानमंडल के सम्म्य अपनी गक्ति का प्रयोग केवल सावसाधारण कृति के लिए कर और विधानमंडल का बायपालिका के ऊपर नियंत्रण स्थापित है। उसे आशा थी कि जब सावभौम मताधिकार के आधार पर प्रतिनिधिक गारण व्यवस्था की स्थापना होगी और सक्षिप्त पदाधिकारी रखी जाएगी तब यह परिणाम अपने आप प्राप्त हो जाएगा। यद्यपि मिठ अपने हर तर्क को इस ढंग से प्रस्तुत करता था माना वह एक सावभौम और शाश्वत सिद्धान्त हो तथापि मिल के राजनीतिक चिंतन का एक ताबालिक उद्देश्य था और वह यह कि औद्योगिक मध्यवर्ग को मताधिकार का अधिकार प्राप्त हो। मिठ इस ढंग को समुदाय का सब से बुद्धिमान

अस समझता था। उनका यह भी विचार था कि निम्न वर्ग को इस वर्ग में पद-प्रदशन प्राप्त होगा। मिल ने इस सम्भावना पर कभी विचार नहीं किया कि मध्य वर्ग राजनीतिक गति का अपने हित के लिए भी प्रयोग कर सकता है।

परम्परागत अर्थशास्त्र की भांति मिल के राजनीतिक दर्शन में भी दो प्रवृत्तियों का सम्मिश्रण था। इसमें एक ओर तो व्यक्तिवादी अनिप्रेरणा का अहम्बादी निन्दन था और दूसरी ओर मानवी हितों के स्वामाविक सामरस्य का विश्वास था। मार्केनैन मताधिकार के पक्ष में उनका युक्ति यह थी कि यदि मनुष्यों को थोड़ी-सी शिक्षा प्राप्त हो जाती है तो वे अपने हितों को अच्छी तरह से समझ सकते हैं और अपने हितों को अच्छी तरह समझने पर वे उनकी रक्षा के लिए अवश्य प्रयत्न करेंगे। यदि मनुष्य अपने-अपने हितों की पूर्ति का प्रयत्न करने हैं तो अधिकतम मन्दा का अधिकतम हित अपने आप मिट्ट हो जाएगा। यद्यपि मानव प्रकृति के सम्बन्ध में उनका मूल्यांकन कुछ निराशावादी था लेकिन फिर भी उसका विवेक में दृढ़ विश्वास था और इस प्रकार वह भी कोंडरसेट तथा गॉडविन की भांति मनुष्य की असीम प्रगति में आस्था रखता था। जॉन स्टूअर्ट मिल ने अपने पिता के दृष्टिकोण को बड़ी मुन्दरता से व्यक्त किया था।

“मिरे पिता का विवेक के ऊपर दृढ़ विश्वास था। उनका कहना था कि यदि विवेक की पहुँच सब लोगों तक हो जाए और सब लोग पढ़ना सीख जायें या सब लोगों को मौखिक तथा लिखित रूप में स्वतन्त्र विचारों को व्यक्त करने की अनुमति दे दी जाए तथा वे अपने विचारों को कार्यान्वित करने के लिए एक विधानमंडल का निर्माण कर सकें तो सब कुछ प्राप्त हो जाएगा। उनका विश्वास था कि जब विधानमंडल किसी विशेष वर्ग के हित का प्रतिनिधित्व नहीं करेगा तब वह ईमानदारी और बुद्धिमत्ता के साथ सम्पूर्ण समाज की मलाई के लिए कौशिल्य करेगा।”<sup>1</sup>

इस तरह का विचार व्यावहारिक अथवा उपयोगितावादी आधार पर सम्भव नहीं था। इसका आधार तो सिर्फ यह था कि विवेक से किया गया कार्य स्वभावतः सामाजिक सामरस्य उत्पन्न करता है।

दार्शनिक उग्रवादियों का उदारवाद उन्नीसवीं शताब्दी की राजनीति में व्यावहारिक महत्त्व की एक अपूर्व शक्ति रहा था। यद्यपि इन लोगों ने खुद किसी राजनीतिक दल का निर्माण नहीं किया परन्तु उन्होंने ऐसे विचारों का प्रचार किया जिनके कारण पुराने राजनीतिक कुरीतियाँ दूर हुईं और विधान, प्रशासन तथा न्यायिक प्रक्रिया में आमूल सुधार हुए। ससद् का सुधार हुआ, वाणिज्य तथा उद्योग पर से पुराने प्रतिबन्ध हटे और न्यायिक व्यवस्था का पुनर्गठन किया गया। १८३२ में ससद् का सुधार हुआ। इसने बैथम के इस विश्वास को सार्थक सिद्ध कर दिया कि उदारवाद के सुधार से शासन की शक्ति कम नहीं होगी बल्कि उसकी कार्यक्षमता बढ़ जाएगी। ससद् के सुधार

के कुछ ही वर्षों के भीतर प्रशासनिक सुधारों की मोड़ी खुलना चल पड़ी। इन सुधारों में बेंचम के मानसिक शिक्षणों ने महत्त्वपूर्ण भाग लिया। पुत्ररत्न के लिए एक केन्द्रीकृत प्रशासन शुरू किया गया। इसकी प्रेरक शक्ति एडविन चाडविक तथा जार्ज ट्रोटे थे। सार्वजनिक स्वास्थ्य के लिए सेवाओं का पुनर्गठन हुआ और वाउन्टी पुलिस के लिए केन्द्रीकृत प्रशासन की स्थापना की गई। कुछ समय बाद कारखानों का निरीक्षण भी शुरू हो गया। इनमें भी चाडविक ने महत्त्वपूर्ण भाग लिया था। १८४० में जे० ए० रौबक तथा बेंचम के कुछ अन्य अनुयायियों ने प्रारम्भिक शिक्षा को सर्वमुलम करने वाला एक विधेयक पास करवा दिया। १८३९ में लाई डरहम की रिपोर्ट तैयार हुई। इस रिपोर्ट का कुछ अंश चार्ल्स बुलर तथा एडवर्ड गिवन वेक्फील्ड ने तैयार किया था। इस रिपोर्ट ने औपनिवेशिक नीति का सशोषण शुरू कर दिया और कनाडा में एक उदार सविधान चालू किया जो किसी भी उपनिवेश को दिया गया पहला सविधान था। इसके साथ ही वेक्फील्ड ने आस्ट्रेलिया के उपनिवेशीकरण की योजना तैयार की। यही ब्रिटिश राष्ट्रमंडल का बीज था। इन उपयोगितावादियों का एक ओर तो विवेक में विश्वास था जो उन्होंने ज्ञान युग से प्राप्त किया था और दूसरी ओर उनमें व्यावसायिक योग्यता भी थी जो उन्होंने बेंचम से सीखी थी। इन दोनों गुणों के मणिकाचन संयोग से ऐसे सुधार सम्भव हुए जिन्होंने शासन को अधिक उदार भी बनाया और अधिक सक्षम भी।

दार्शनिक उग्रवादियों के खिलाफ सामान्य आलोचना यह थी और इसमें जॉन स्टुअर्ट मिल जैसे उदारवादी उत्तराधिकारी भी शामिल थे कि उसने सत्त्वाओं तथा उनके ऐतिहासिक विवास की उपेक्षा की। मानव प्रकृति और उसकी प्रेरणाओं के सम्बन्ध में उसका दृष्टिकोण गलत था। ये दोनों आलोचनाएँ सही थीं। इन आलोचनाओं का अभिप्राय अकसर यह समझा जाता था कि दार्शनिक उग्रवाद स्पष्ट था, बहुत अधिक व्यवस्थित था, और सतीर्ण प्रतिज्ञाओं पर निर्भर था। यह बात सच न थी। उसकी बुनियादी कमजोरी यह थी कि उसमें स्पष्टता का अभाव था और उसने अपनी धारणाओं तथा अपने निष्कर्षों को कभी नहीं परखा। कुछ दृष्टियों से सत्रहवीं शताब्दी के बुद्धिवादी दर्शनों की भाँति वह भी प्रकृति का एक दर्शन था। लेकिन, उसका कोई ऐसा ज्ञान सिद्धान्त नहीं था जिससे कि प्रकृति के प्रति उसकी अपील बोधगम्य होती। उसका दावा था कि वह व्यवहारवादी है लेकिन उसने निरीक्षण के द्वारा अपने आधारमत्त सिद्धान्तों को जाचने की कभी कोशिश नहीं की। उसका व्यवहारवाद एक प्रकार का अपरिष्कृत सबेदनावाद था जो दो पीढ़ियों पूर्व लॉक के दर्शन से लिया गया था। इसलिए, जब कुछ ऐसे विचारकों

1 देखिए, बी० डब्ल्यू० रिचर्डसन, *The Health of Nations, a Review of the Works of Edwin Chadwick (1887)* विशेषकर जोवनी विषयक अंश और जिल्द २ भाग १ और २। जे० ए० विलियमसन, *Short History of British Expansion* (2nd ed 1930) Part V, Ch 3 and 4

ने जो उसके विरिष्ट सिद्धान्तों से मिल की अपेक्षा कम प्रभावित थे, उसकी आलोचना की तो वह बड़ी आसानी से बिखर गया। दार्शनिक उपवाद मुख्य रूप से एक अस्थायी दर्शन था। वह अधिकतर एक सामाजिक हित का प्रवक्ता था। उसने इस हित को जल्दी में, यद्यपि इसमें उसकी कोई पाखंडता नहीं थी, सम्पूर्ण समुदाय के हित के साथ समीकृत कर दिया था। इस तथ्य की चेतना ने और इसके साथ ही साथ उसकी सामाजिक नीति के अमह्य परिणामों ने एक सामाजिक दर्शन के रूप में उसे बदनाम कर दिया। वह जिन वैधिक मुद्दों का प्रतिपादन करता था, उन मुद्दों के होने से पहले ही बदनाम हो गया था। सामाजिक दर्शन के रूप में उसकी मुख्य दुर्बलता यह थी कि सामाजिक हित की उसके पास कोई सकारात्मक संकल्पना नहीं थी। उनका अह्वारपूर्ण व्यक्तिवाद इस तरह की संकल्पना की दृष्टि से देखता था और वह भी एक ऐसे समय में जबकि समुदाय का समग्र बल्याण चिन्ता का मुख्य विषय होता जा रहा था। राजनीतिक दर्शन के रूप में उसकी मुख्य दुर्बलता यह थी कि उसका शासन-सिद्धान्त बिल्कुल नकारात्मक था, एक ऐसे समय में जबकि यह जरूरी होता जा रहा था कि शासन सामान्य बल्याण के लिए अधिकाधिक उत्तरदायित्व ग्रहण करे। इसलिए, राजनीतिक विचार के लम्बे सन्दर्भ में, देखने पर ज्ञात होता है कि दार्शनिक उपवाद आगे नहीं बढ़ा बल्कि वह रुक ही गया। उसने राजनीतिक मुद्दों की दिशा में अपने समय में महत्त्वपूर्ण कार्य किया था। लेकिन, वह कार्य समाप्त होने पर वह खुद भी विरुष्ट हो गया।

### Selected Bibliography

*The Austinian Theory of Law.* By W. J. Brown, London, 1906.

*Political Thought in England from Bentham to J. S. Mill,* By W. L. Davidson New York, 1916.

*The Growth of Philosophical Radicalism.* By E. Halevy. Trans. by Mary Morris New York, 1928.

*The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Revolutionary Era* Ed. F. J. C. Hearnshaw. London, 1931. Ch VII.

*The Social Problems of an Industrial Civilization.* By Elton Mayo Boston. 1945 Ch. 2.

*Bentham's Theory of Fictions.* By C. K. Ogden London, 1932. Introduction

"Benthamism in England and America" By P. A. Palmer. *American Political Science Review*, Vol. XXXV (1941), p. 855.

*Three Criminal Law Reformers. Beccaria, Bentham, Romilly* By Coleman Phillipson. London, 1923. Part II.

*A History of European Liberalism* By Guido de Ruggiero

Trans by R G Collingwood Oxford 1927

*French Political Thought in the Nineteenth Century* By Roger

Soltan New Haven 1931

*The English Utilitarians* By Leslie Stephen 3 Vols New

York 1900

*The Life of Francis Place 1711 1854* By Graham Wallis

London 1898

*Select Essays in Anglo-American Legal History* 3 Vols Boston

1907 09 Vol I Part IV

---

## उदारवाद का आधुनिक रूप (Liberalism Modernized)

दार्शनिक उदारवाद को सब से बड़ी विधानी सफलता उत्त समय प्राप्त हुई, जब उमका पतन आरम्भ हो गया था। उमका प्रभाव १८४६ में अपने शिखर पर पहुँच गया जबकि कार्ल लाज़ को रद्द कर दिया गया और स्वतन्त्र वाणिज्य को इंग्लैण्ड की राष्ट्रीय नीति मान लिया गया। लेकिन अनियंत्रित उद्योगवाद के सामाजिक प्रभावों ने इनके पहले ही उदारवादिया तर्क के दिभागों में गम्भीर गलतफ़हमी पैदा की और उन वर्गों में प्रतिक्रिया उत्पन्न की जिनके निहित स्वार्थों अथवा परम्परागत जीवन-पद्धतियों के लिए खतरा उत्पन्न हो गया था। इंग्लैण्ड में खतरा उद्योग की जाच करने के लिए जो राजकीय आयात नियुक्त किया गया था, १८४१ में उसकी रिपोर्ट प्रकाशित हुई। इन रिपोर्टों ने सारे इंग्लैण्ड का हिला दिया। इनने बताया कि खानों में कितनी निर्दयता बरती जाती है, बच्चा और स्त्रियों के रोजगार की दशाएँ कितनी खराब हैं, मजदूरों को कितनी-कितनी देर तक काम करना पड़ता है, सुरक्षा के साधनों की कितनी कमी है और अनाचार तथा गन्दगी का कितना बोलबाला है। इस रिपोर्ट का तथा अन्य उद्योगों की इसी तरह की बातों का अपेक्षी साहित्य पर तुरन्त प्रभाव पड़ा। उद्योगवाद के बारे में लिखे गए उपन्यासों में इन सब समस्याओं की चर्चा हुई। इन उपन्यासों में थोमसो गेस्केल का *Mary Barton*, डिज़रैली का *Sybil* और किम्ब्ले का *Alton Locke* विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। ये सभी उपन्यास १८४०-५० में प्रकाशित हुए थे। शताब्दी के शेष भाग में कार्लायल, रस्किन और विलियम मॉरिस उद्योगवाद की कुछ नैतिक और कुछ सौंदर्यपरक आधारों पर आलोचना करते रहे। १८३० के बाद ससज़ ने सर्वोच्चपूर्वक फ़ैक्ट्री अधिनियमों को पास करना शुरू कर दिया। इन अधिनियमों का उद्देश्य कारखानों में काम के घंटों तथा दशाओं को नियंत्रित करना था। ये सारे कानून सविदा की स्वतन्त्रता को सीमित करते थे और इसलिए आरम्भिक उदारवादी विधान की प्रवृत्ति के विरुद्ध थे। उनके बारे में सामान्य रूप से यह भी विचार था कि वे उदारवादी नीति के खिलाफ़ हैं। ज्यों-ज्यों उन्नतवादी शताब्दी आगे बढ़ती गई, सामाजिक विधान की मात्रा में भी निरन्तर वृद्धि होती गई। स्थिति यहाँ तक आ पहुँची कि शताब्दी



के नीमरे धनुषीय में कुछ समय आलोचकों ने यहां तक कहना शुरू कर दिया कि मसूद् ने व्यक्तिवाद को अपना मध्य-प्रदर्शन सिद्धान्त मानना छोड़ दिया है और अपने "समुदायवाद" (collectivism) को अपना लिया है। उदारवाद को जिस रूप में ग्रहण किया गया था, वह अपने बचाव पर था। यह एक प्रकार की आश्चर्यजनक अमंगल ही है कि सामाजिक कल्याण और इसलिए अधिकतम सुख के हित में जो विधान पास किया गया था, वह मान्य उदारवादी विचारों के विरुद्ध था।

आर्थिक उदारवाद के विरोध की यह प्रतिक्रिया किसी प्रकार के विरोधी सामाजिक दर्शन पर आधारित नहीं थी। इसका यह अन्वय भी नहीं था कि इससे प्रभावित लोग दार्शनिक दृष्टि से गंभीर हैं। हाथमो जिसे "समुदायवाद" कहना था, वह कोई दर्शन नहीं था। इस एक प्रकार का स्वतंत्र प्रेरित बचाव कहा जा सकता है—श्रीश्री-मित्री शक्ति की सामाजिक विनाशकता तथा एक तेजी नीति की अनवधानता के विरोध में जिसे उद्योगवाद की वंशावादी विचार उद्योगवाद द्वारा प्रमूढ मशरूकाने शक्तियों को रोकने का कोई प्रयास नहीं किया। इसका निषेध तत्त्व यह भावना थी—इस भावना को व्यक्तित्व रूप नहीं दिया गया था—कि अनियमित उद्योगवाद और व्यापार-वाद सामाजिक सुरक्षा तथा स्थिरता के लिए एक खतरा है। यदि यह बात सही है कि इनकी शक्ति से समृद्धि बढ़ी है और मजदूरों में भी वृद्धि हुई है, तब भी इन खतरों की भीषणता कम नहीं होती। वस्तुस्थिति यह है कि निर्हस्तश्रम की नीति पर सभी देशों में प्रतिस्पर्धा लगाए गए और इन प्रतिस्पर्धियों का समर्थन ऐसे राजनीतिक दल तब ने किया जिनके सामाजिक दर्शन एक-दूसरे से विलुप्त मिश्र थे।<sup>1</sup> इस प्रतिक्रिया का कारण कुछ तो यह था कि औद्योगिक मजदूरों की अमानवाचिन दशाओं ने मानवोचित कल्याण का मान जाग्रत कर दिया था। एक राजनीतिक आन्दोलन के रूप में उदारवाद मानव-वाद से नाता नहीं तोड़ सकता था क्योंकि मानववाद उदारवादियों के बीच मध्य ही एक शक्तिशाली तत्व रहा था यद्यपि उसे दार्शनिक उग्रवादियों से इस प्रकार की मान्यता कम ही प्राप्त हुई थी। इस सामान्य प्रतिक्रिया के अतिरिक्त एक घात और बहुत महत्वपूर्ण थी। उदारवादियों न उद्योगपतियों के हितों का समर्थन किया था। इससे दो अन्य आर्थिक हितों में, जिनकी स्थिति को उदारवाद से खतरा पैदा हो गया था, राजनीतिक

1. A. V. Dicey, *Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century* (1905), गातवा व्याख्यान। लिबरल पार्टी न जिम तरह का उदारवाद-विरोधी विधान पास किया, हर्बर्ट स्पेंसर अपने बहुत अधिक समर्थित हो गया था। उसने अपने ग्रन्थ *The Man Versus the State* (1884) में ऐसे अधिनियमों की एक लम्बी सूची पैदा की जो स्वतन्त्र बाजार के विचारधारा में हस्तक्षेप करने थे। इन कानूनों में वेदक धर्म-सम्बन्धी कानून ही शामिल थे, बल्कि स्वच्छता और मार्गजनि शिक्षा नियम कानून भी शामिल थे।

2. Karl Polanyi, *The Great Transformation* (1944), pp 145 ff.

चेतना फँल गई। इंग्लैण्ड में लम्बे समय से यह नीति चली आ रही थी। कृषि के सङ्घन के लिए प्रशुल्क लगा दिए जाने थे। स्वतन्त्र व्यापार को अपनाने से यह नीति बदल गई। इससे यह प्रतीत होने लगा मानों वाणिज्य तथा उद्योग की बेदो पर किसानों के हितों का बलिदान किया जा रहा है। कृषक वर्ग सदैव ही अनुदार रहा था। अनुदारवाद का जहा तक कोई राजनीतिक दर्शन था, वह वर्ग से ग्रहण किया गया था। वह सामाजिक स्थिरता और समुदाय की ऐतिहासिक निरन्तरता पर जोर देता था। इस दृष्टि से वह उद्योगवाद का स्वामाधिक आलोचक और विरोधी था। इसका परिणाम बड़ा अमंगल हुआ, कम-से-कम जेम्स मिल जैसे उदारवादी की दृष्टि से। जेम्स मिल का विचार था कि मजदूर सदैव ही "समुदाय के सभ से बुद्धिमान भाग" अर्थात् औद्योगिक मध्यम वर्ग का अनुसरण करेंगे। एव ऐसे मजदूर के लिए जिसने व्यापार को नई टेक्नालाजी से स्तर पैदा हो गया था, यह सोचना स्वामाधिक था कि मेरे हित, उस दल के हाथों में ज्यादा सुरक्षित हैं जो मेरे सेवानियोजकों का प्रवक्ता न होकर जमींदारों के हितों का प्रतिनिधि है। डिज़रली का 'टोरी लोबतन' कुछ समय के लिए एक वास्तविक राजनीतिक शक्ति बन गया। दूसरे, औद्योगिक सेवानियोजकों की राजनीतिक चेतना ने मजदूरों में भी राजनीतिक चेतना जाग्रत की। १८६७ में अनुदारवादी शासन ने मजदूरों के एक बड़े भाग को मतदान का अधिकार दिया। इससे म्यापी महत्त्व का राजनीतिक परिवर्तन शुरू हो गया। इसका अभिप्राय मतदानाओं के ऐसे समुदाय का अन्वेषण था जिसे मजदूरों की रक्षा करने, काम के घटे कम करने और गोज़गार की दशाओं को सुधारने की ज्यादा चिंता थी। यह समुदाय व्यापारिक उद्यम को बढ़ाने में बिल्कुल दिलचस्पी नहीं रखता था। इसको यह भी पूरी तरह ज्ञान था कि उसकी शक्ति मविदाकी स्वतन्त्रता में नहीं बल्कि सामूहिक सौदेबाजी में है। अब दो चीजों में से एक ही चीज़ हो सकती थी। या तो उदारवाद इन मांगों को पूरा करता या मजदूर वर्ग उदारवादी न रहता।

जैसा कि पिछले अध्याय में कहा गया था ब्रिटिश उदारवाद की मुख्य विशेषता यह थी कि वह एक राष्ट्रीय राजनीतिक आंदोलन के रूप में विवसित हुआ और आगे चलकर वह केवल मध्यवर्ग के औद्योगिक हितों का ही प्रवक्ता नहीं रहा जैसा कि वह शुरू में था। इंग्लैण्ड ससार का सबसे अधिक उद्योगप्रधान देश था और उसने उद्योग-पतियों के पास ऐसी राजनीतिक शक्ति आ गई थी जो ससार के अन्य किसी देश के उद्योगपतियों के पास नहीं थी। लेकिन, ये उद्योगपति एव ऐसे समाज के अंग थे जिसे अपनी राष्ट्रीय एवता का और राष्ट्रीय हितों की समानता का पूरा भान था। यह जनता प्रतिनिधिक शासन के दीर्घकालीन अनुभव से इस बात को अच्छी तरह समझ गई थी, जैसा कि लार्ड हैलोफैक्स ने क्रांति के समय कहा था, कि "राज्य का एक विवेक होता है जो उस समय भी जबकि विधि की शब्दावली राष्ट्र को नष्ट कर सकती है, राष्ट्र को बचाए रखने के अपने मूल अधिकार को बायम रखता है।" फलतः, यदि उदारवाद को अपनी जनता से हाथ नहीं धोना था तो यह जरूरी था कि वह अपनी विधि की शब्दावली को बदलता। उसने यह किया भी। एक दल के रूप में उसे अपनी

नीति बदलनी थी लेकिन सामाजिक चिन्तन के क्षेत्र में अपने महत्त्व को वायम रखने के लिए उसे अपना मिद्वान्त भी समर्पित करना था। इन दो में पहला काम जासान था क्योंकि यह राजनीतिक वायंसाधकता पर निर्भर था। जल्दी सिर्फ यह था कि इस शक्ति की उपयोगिता की जाए, कि सामाजिक संदर्भ 'स्टेटम' से मविदा की ओर प्रगति करता है। डायरी का कहना था कि १८७० तक यही हुआ है। यह कृति कभी भी बहुत अधिक विद्वमनीय भी नहीं रही थी। लेकिन, इस शक्ति के पीछे न केवल भावनाओं का समूह ही था बल्कि वैश्व का भारी भ्रम न्यायशास्त्र था और परम्परागत अर्थशास्त्रियों का यह दावा था कि उनकी नीति मानव व्यवहार के सुपरीक्षण नियमों पर आधारित थी। इसलिए, उदारवादी मिद्वान्त के आमुख समीक्षण के लिए यह जल्दी था कि राज्य के स्वरूप तथा कार्य की स्वतन्त्रता के स्वरूप की, और स्वतन्त्रता तथा वैधिय बल-प्रयोग के सम्बन्ध की पुनर्परीक्षा की जाए। यह पुनर्परीक्षा तभी हो सकती थी जबकि इस प्रश्न का समाधान कर लिया जाए कि व्यक्तिगत मानव प्रकृति तथा उसके सामाजिक पृष्ठभूमि में क्या सम्बन्ध होता है। अन्तिम प्रश्न के लिए स्वार्थ, मुख्य और उपयोगिता पर आधारित व्याख्याएं समीक्षणक नहीं थीं। नीतिशास्त्र और सामाजिक विज्ञान दोनों में ही समय की धारा व्यक्तिवाद से दूर तथा समुदायवाद के निकट थी। संक्षेप में, उदारवादी मिद्वान्त को आधुनिक रूप तभी दिया जा सकता था जबकि दार्शनिक उदारवाद के बौद्धिक पृथक्त्व को जो उसके शक्तिवाद के लिए उत्तरदायी था, तोर दिया जाना और उसे अन्य सामाजिक वर्गों के दृष्टिकोण के निकट लाया जाता, उसका महाद्वितीय देशों की विचारधाराओं के साथ सम्बन्ध स्थापित किया जाता तथा वैज्ञानिक गवेषणा के नए-नए स्रोतों से परिचय प्राप्त किया जाता। यह होने पर ही उदारवाद एक विशेष वर्ग की विचारधारा न होकर एक सामाजिक दर्शन बन सकता था।

यह समीक्षण दो धाराओं में हुआ। पहली धारा जान स्टुअर्ट मिल और हर्बर्ट स्पेंसर के सम्बद्ध लेकिन विरोधी दर्शनों की थी। दूसरी धारा आकस्मार्थ आदर्शवादियों, विशेषकर थामस हिल प्रीन के दर्शन की थी। पहले दो व्यक्तियों का कार्य समीक्षण की अपरिहार्यता का नहीं प्रत्युत तात्कालिकता का स्पष्टतम प्रमाण है। दोनों ही सहज दार्शनिक परम्परा में पले थे और अपने-अपने दग से वे दोनों ही उसके प्रति निष्ठावान् रहे। लेकिन, उन दोनों की ही यह सब में स्पष्ट विशेषता थी कि वे ऐसे बौद्धिक प्रभावों की ओर अप्रसर हुए जिनका परम्परा में अभाव था। हर्बर्ट स्पेंसर ने अपने सामाजिक दर्शन को माध्यमिक विकास तथा समान प्राकृतिक 'वित्तानों के सन्दर्भ में प्रतिष्ठित करने का प्रयत्न किया। मिल ने उपयोगितावाद और व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की सकल्पना को समीक्षित करने का प्रयत्न किया तथा वांटे के सामाजिक दर्शन में भी काम उठाया। लेकिन, इस बात का श्रेय आकस्मार्थ की आदर्शवादी विचारधारा को ही है कि उसने अपनी आलोचना के द्वारा आंग्ल-अमेरिकी दार्शनिक चिन्तन पर व्यवहारवाद की परम्परा का प्रभाव नष्ट कर दिया और स्वयं को वाट के वाद के जर्मन दर्शन पर आधारित किया। लेकिन, जहाँ तक राजनीतिक दर्शन का सम्बन्ध है, आदर्श-

वाद ने उदारवाद की निरन्तरता को बनाए रखा। ग्रीन ने संवेदनावाद तथा सुधार की, जिस पर पुराना उदारवाद आधारित था, कठोर आलोचना की। लेकिन, अपने राजनीतिक दर्शन में वह जान स्टुअर्ट मिल की अपेक्षा नहीं अधिक प्रभावशाली से उदार था। यद्यपि उदारवादी अपने का नव्य हंगेल्वादी कहते थे, लेकिन उनके दर्शन में वह राजनीतिक अधिनारवाद नहीं था—ग्रीन में तो यह बिल्कुल ही नहीं था—जो हीगेल के जर्मन अनुयायियों में पाया जाता था।

जॉन स्टुअर्ट मिल स्वतन्त्रता

(John Stuart Mill : Liberty)

जान स्टुअर्ट मिल के सामाजिक दर्शन, विशेषकर उसके नीतिशास्त्र का सामान्य दृष्टिकोण जिनका बौद्धिक विचारों से प्रभावित था, उनका ही व्यक्तिगत अनुभव से भी। उसके पिता ने उसे जन्मकाल से ही ऐसी शिक्षा दी थी कि वह दार्शनिक उग्रवादियों की जिहाद को आगे बढ़ा सके। बटे मिल ने यह कमी कल्पना नहीं की थी कि इस जिहाद के लक्ष्य कमी बदल सके हैं। छाट मिल को बचपन में ही दार्शनिक उग्रवाद के सिद्धान्तों की घुट्टी घोंट-घोंट कर पिलाई गई थी। इस तरह के कम ही उदाहरण मिलने हैं कि किसी व्यक्ति को बचपन में इतनी कठोर शिक्षा दी जाए और वह आगे चलकर बौद्धिक स्वतन्त्रता प्राप्त करे। १८३६ में बटे मिल की मृत्यु हुई। इसके बाद ही छोटे मिल ने नैतिक प्रश्नों के सम्बन्ध में अपनी स्वतन्त्र विचारधारा का विकास किया। इस समय उसकी अवस्था ३० वर्ष की थी लेकिन इसके पहले भी वह उदारवादी पत्रों में लेख लिखता रहा था और सम्पादक के रूप में उसकी ग्याति दूर दूर तक पहुंच गई थी। इस बीच में अत्यधिक परिश्रम के कारण मिल को स्नायविक दुर्बलता हो गई थी। उसने अपनी आत्मकथा में बताया है कि रणनावस्था में उसने बर्डस्वर्थ के बाध्य का अध्ययन किया। निश्चित रूप से यह एक ऐसी पद्धति नहीं थी जिसका उसका पिता समर्थन करता। इस प्रकार मिल का बौद्धिक जीवन द्विमुखी हो गया। एक ओर तो उसके मन में बैथम तथा अपने पिता के दर्शन के प्रति अदम्य व्यक्तिगत निष्ठा का भाव था। आगे चलकर वह इस दर्शन का प्रमुख प्रवक्ता भी बना। दूसरी ओर वह जर्मन आदर्शवाद के प्रतिवादात्मक दर्शन का भी प्रशंसक हो गया। उसने इस दर्शन को पढ़ने और समझने की काशिका की। उसका विचार था कि उसे इस दर्शन की प्रेरणा बर्डस्वर्थ से मिली है। उनोसवीं शताब्दी के पहले तीन दशकों में जर्मन आदर्शवाद को इंग्लैंड में कार्लरिज ने अपने व्यक्तिगत प्रभाव से फैलाया था। मिल बौद्धिक रूप से बहुत ईमानदार था और इसलिए वह यह चाहता था कि अपने विरोधी दर्शन के प्रति पूरा न्याय करे। वह इस दर्शन के प्रति कुछ ऐसी रियायतें करने के लिए भी तैयार था जो आलोचनात्मक होने की अपेक्षा दयापूर्ण अधिक थी। उसने लन्दन एण्ड वेस्ट मिन्सटर रिग्युमें १८३८ और १८४० में बैथम तथा कार्लरिज के ऊपर मुलनात्मक लेख लिखे।

इन लेखों में उसने अपने पिता के प्रभाव से एक प्रकार की स्वतंत्रता की घोषणा की। ये लेख कालरिज के प्रति वैभव की अपना अधिक महानुभूतिपूर्ण थे। मिल का ऐसा लगा कि कालरिज के दान में समाज की सस्था के स्वरूप के प्रति और सस्थाओं के ऐतिहासिक विकास के प्रति आश्चर्य का भाव है। दाननिक उद्योगियों के दान में इन चौका की कमी थी। बाद में आगस्ट वाष्ट के प्रथम दान के प्रति भी वह इन्हीं गुणों के कारण आश्चर्य हुआ था। इसलिए व्यापक अर्थ में मिल का दान अपने परम्परागत व्यवहारवाद में वाष्ट के दान तथा वाटन वार्ड के जर्मन दशन के विरोधावृत्तिवादी को लेकर मुधार करने का प्रयत्न था।

दुभाग्यवश मित्र में इतनी प्रतिभा नहीं थी कि वह इतनी विरोधी दानधारियों के आचार पर किमा स्पष्ट दान का निर्माण कर पाता। उन्नामवा गतात्मा के उत्तराद्ध में इंगलण्ड और अमेरिका के सभी दाननिक इस कार्य में लग रहे थे। मिल के चिंतन में उस सक्रमणकाल के समस्त उद्योग नित ई देने हैं जिसमें समस्याएँ इतनी विकट हो जाती हैं कि उनके समाधान सम्भव नहीं होते। बिना किसी अतिशयोक्ति के यह कहा जा सकता है कि उसको पुस्तक एक मूत्र के अनुसार लिखी गई थी। जब वह किसी विषय पर लिखना शुरू करता था तब सबसे पहले सिद्धान्त का सामान्य विवरण दे देता था। यह सिद्धान्त अपने बंदोर और भावपरक मालूम पड़ते थे कि माना उनको रचना उसके विना न हो पाती। परम्परागत हृदिया के प्रति अपनी निष्ठा को प्रगट करने के बाद मिल उनमें इतना रियायतें करने लगता था और इस तरह के पुनराख्यान प्रयुक्त करने लगता था कि आलाचनात्मक पाठक का यह सन्तुष्ट होने लगता था कि कहीं मूल चकनव्या को बिल्कुल निराकृत ता नहीं कर लिया गया है उन्नामवा के लिए उसका तर्कान्तर कहने का आधुनिक था लेकिन उमन नियमन के वैज्ञानिक महत्व का स्वीकार किया है और उमन आगमन प्रक्रिया को कुछ ऐसे नियमों के रूप में व्यक्त किया है जो सवाक्य के नियमों के समुदाय मालूम पड़ते हैं। मिल के ज्ञान सिद्धान्त में औपचारिक विवरण को तांत्रिक विवरण का समझाने का कोई साधन नहीं था। यदि कोई साधन था तो वह सिर्फ शास्त्र माहचय का था। ए० ड० लिडसे के शब्दों में यह पढ़ति तथ्या और अपरिष्कृत जनमववा का धारणा पर आधारित काल्पनिक तथ्या के वाच की विषमताओं की धारणा करने का एक दार्शनिक साधन हो गया थी। मित्र का जिन दान में पाठन हुआ था वह उससे कभी निरासक्त नहीं हो सका। फरुन उसका मनाविज्ञान अब भी एक एमा सवन्तावादा था जिसमें विचारों का साहचर्य ही मानसिक गठन का एकमात्र नियम था। उसके नातिशास्त्र में मूल्य तथा अतिप्ररणा का सिद्धान्त सुखवाद का तुला पर आधारित था। उसका उपयोगितावाद धर्म के अहंकारपूर्ण व्यक्तिवाद पर आधारित था लेकिन इन चकनव्यों से हम मिल के वास्तविक दशन का नहीं समझ सकते। सिद्धान्त नहीं बल्कि सिद्धान्त की सीमाएँ उसके अर्थ का प्रगट करती थी। इसका लिए व्यस्तित्व जातीयता बहुत आसान है और व्यवहार में वह बिल्कुल व्यर्थ है। मित्र के दान का महत्व यह है कि वह उस व्यवस्था

से दूर हट गया जिसका वह अब भी मौखिक रूप से समर्थन करता था। मिल ने उपयोगितावाद की परम्परा में महत्त्वपूर्ण मनोधन किए।

मिल ने अपने ग्रन्थ यूटीलिटेरियमिज्म में "जिस नीति सिद्धान्त का विवेक किया है, उसमें उसके इस दर्शन की बूटियाँ दितार्द देनी हैं। तथापि, यही उसके उदा-वाद के सरोधन की जड़ है। ग्रन्थ के आरम्भ में उसने वैयम द्वारा प्रतिपादित अधिकतम सुख के सिद्धान्त को समग्र रूप से स्वीकार कर लिया। प्रत्येक व्यक्ति अधिक-अधिक सुख प्राप्त करना चाहता है। प्रत्येक व्यक्ति को अधिक-से अधिक सुख मिले यह सामाजिक हित का मानक भी है और समस्त नैतिक वायु का उद्देश्य भी। मिल ने इन प्रस्थापनाओं को एक ऐसे षोथे तर्क से समुक्त किया कि वह तर्कशास्त्र सम्बन्धी पुस्तकों में उदाहरण के रूप में दिया जाने लगा। उसने कहा कि सुख नैतिक गुण की दृष्टि से ऊँचे भी हो सकते हैं और नीचे भी। इसका अभिप्राय यह था कि मिल एक मानक को मापने के लिए एक मानक की मांग कर रहा था। यह एक तरह को विरोधाभासी और इसने उपयोगितावाद को पूरी तरह में अनिश्चित सिद्धान्त बना दिया। सुखों के गुण को परखने का कभी कोई मानक नहीं बताया गया था और यदि यह मानक बनाया भी जाता तो वह सुख नहीं होता। इस भ्रम का मूल यह था कि मिल वैयम के अधिकतम सुख के सिद्धान्त के व्यावहारिक पक्ष को स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं था। उसका व्यावहारिक पक्ष यह था कि उसके आधार पर विधान की उपयोगिता को परखा जा सकता था। वैयम अधिकतम सुख के सिद्धान्त को मुख्य रूप से विधान के उपर ही लागू करना चाहता था। उसे इस बात की चिन्ता नहीं थी कि व्यक्तिगत नैतिकता में किन मानकों का प्रयोग किया जाना है। इसके विपरीत मिल के उपयोगितावाद की विशेषता यह थी कि उसने अपने व्यक्तिगत आदर्शवाद के अनुसार ही नैतिक चरित्र की एक संकल्पना प्रस्तुत की। वैयम का कहना था कि 'पुनर्पित (बच्चों का एक प्रकार का खेल) उतना ही अच्छा है जितना कि 'वाय्य' शर्त यह है कि वह ममान सुख देता हो। मिल के अनुसार यह कथन मूर्खतापूर्ण है। उसका अपना मत यह था कि एक मनुष्य मूर्ख की अपेक्षा एक अमनुष्य मुकरात बेहतर है। मिल का कथन एक सामान्य नैतिक प्रतिक्रिया को अवश्य व्यक्त करना है लेकिन वह सुखवाद नहीं है। मिल के नीतिशास्त्र का उदात्तवाद के लिए यह महत्त्व है कि उसने श्रेष्ठारिता का त्याग किया और यह माना कि सामाजिक कल्याण एक ऐसा विषय है जिसके बारे में सभी सदाशय लोगों को चिन्ता होनी चाहिए। मिल स्वतन्त्रता, ईमानदारी, जानमम्मान और व्यक्तिगत अग्रदुय को अपने आप में ही अच्छी चीजें मानता था। ये चीजें सुख को बढ़ाती जरूर हैं। यदि ये सुख को न बढ़ायेँ तब भी काम्य हैं। इस तरह के नैतिक विश्वास मिल के उदारवादी समाज की सम्पूर्ण संकल्पना में निहित हैं।

इसलिए, यह स्वामाविश या कि मिल का सब से महत्त्वपूर्ण राजनीतिक चिन्तन आन लिबर्टी (१८५९) नामक पुस्तक में निहित था। राजनीतिक दर्शन को यह उसकी सब से प्रमुख देन है। इस पुस्तक ने उपयोगितावाद के साहित्य में एक नए स्वर को जन्म

दिया। मिल ने एक अन्य स्थल पर स्वयं भी यह कहा है कि उसको पिता की पीढ़ी के उपयोगितावादी उदारवादी शासन को इसलिए पसन्द नहीं करते थे कि उससे स्वतन्त्रता प्राप्त होगी बल्कि इसलिए पसन्द करते थे कि यह एक सभ्य शासन होगा। जब बेंथम ने प्रबुद्ध निरनुगतता को छोड़कर उदारवाद को अपनाया तब उसने विवरण की कुछ बातों को छोड़ कर और कुछ नहीं बदला था। मिल के लिए विचार और अनुसंधान की स्वतन्त्रता, विवेचन की स्वतन्त्रता, और स्वनिर्णयित नैतिक निर्णय तथा बायें की स्वतन्त्रता अपने आप में ही अच्छी चीजें थीं। इन आदर्शों ने उसके हृदय में ऐसा उत्साह तथा चैतन्य जाग्रत किया जो उसकी अन्य रचनाओं में नहीं दिखाई देता। उन गुणों के कारण ही मिल का स्वतन्त्रता सम्बन्धी ग्रन्थ अंग्रेजी भाषा में स्वतन्त्रता के समर्थन में लिखा गया सब से महत्त्वपूर्ण वक्तव्य माना जाता है। इसकी तुलना में मिल्टन के पेरियोडिकलिक ग्रन्थ को ही रखा जा सकता है। मिल का विश्वास था कि बौद्धिक और राजनीतिक स्वतन्त्रता न केवल उस समाज के लिए ही हितकर हैं जो उनकी अनुमति देता है बल्कि उस व्यक्ति के लिए भी हितकर हैं जो उनका उपयोग करता है। लेकिन मिल के तर्कों का कारणर अंश उपयोगितावादी नहीं था। जब उसने यह कहा कि सम्पूर्ण मानव जाति को एक असहमत व्यक्ति को चुप करने का अधिकार नहीं है तब वह निर्णय की स्वतन्त्रता का भी समर्थन कर रहा था। इस स्वतन्त्रता का आशय यह है कि आप अपनी बात मनवाने के लिए किसी व्यक्ति के साथ जोर जबरदस्ती न कीजिए बल्कि उसकी अपनी बात समझाइए और उसको यकीन दिलाइए कि आपकी बात ठीक है। यह विदोषता परिपक्व व्यक्तित्व का लक्षण है। उदारवादी समाज वह है जो इस अधिकार को स्वीकार करता है और अपनी सत्याओं को इस तरह डालता है कि इस अधिकार को सिद्ध किया जा सके। व्यक्तित्व और व्यक्तिगत निर्णय को इस तरह से अनुमति देना मानो वे सहन की जाने वाली बुराईया हों, पर्याप्त नहीं हैं। उदारवादी नमान उनको वास्तविक मूल्य देता है। वह उन्हें मानव जाति के बल्याण के लिए आवश्यक समझता है तथा उच्च सम्पत्ता के लक्षण मानता है। स्वतन्त्र व्यक्तित्व के इस मूल्यांकन में मिल के उदारवादी शासन के मूल्यांकन पर भारी प्रभाव डाला था। मिल ने लोक शासन का इस आधार पर समर्थन नहीं किया कि वह कार्यकुशल होता है। इस बारे में उसने मत में सदैव गम्भीर सन्देह था। मिल अपने पिता के इस विश्वास को भी खो चुका था कि उदारवादी शासन के भ्रष्टाधिकार जैसे साधन सदैव हितकारी उद्देश्यों के लिए ही प्रयुक्त होंगे। उसने विचार से राजनीतिक स्वतन्त्रता के पक्ष में वास्तविक तर्कों यह था कि वह उच्च प्रकार के नैतिक चरित्र को जन्म देती है। सांख्यिक प्रश्नों पर उन्मुक्त चर्चा हो, राजनीतिक निर्णयों में हाथ हो, नैतिक विश्वास हो, और उन नैतिक विश्वासों को वापस खिंच करके के लिए उत्तरदायित्व का माग हो—जब ये चीजें होती हैं तभी विवेकसम्पन्न मनुष्यों का जन्म होता है। इस तरह का चरित्र-निर्माण सिर्फ इसलिए जरूरी नहीं है कि उससे किसी स्वार्थ की पूर्ति होती है। वह इसलिए जरूरी है क्योंकि वह मानवोच्च है, क्योंकि वह सभ्य है।

“यदि यह अनुभव किया जाए कि व्यक्तित्व का स्वतन्त्र विभाग कल्याण की एक प्रमुख शर्त है, वह सम्पत्ता, उपद्रव, शिक्षा, और सम्पृक्ति का सहयोगी तत्व ही नहीं है बल्कि इन सब चीजों का एक आवश्यक भाग और शर्त है तब इस बात का बर्दाश्त नहीं रहेगा कि हम स्वतन्त्रता की काम कीमत आके।”<sup>1</sup>

मिल के स्वतन्त्रता और प्रतिनिधिक शासन सम्बन्धी तर्कों में एक मुख्य बात यह है कि उसमें विवादास्पद रूप से राजनीतिक प्रश्न सामने नहीं रहते। उसका तर्क राज्य के प्रति सम्बोधित न होकर समाज के प्रति सम्बोधित था। स्वतन्त्रता सम्बन्धी पुस्तक में मिल ने राजनीतिक दमन से व्यक्ति अथवा राजनीतिक संगठन के परिवर्तन की बात नहीं की है। इसमें उसने इस बात पर ज़ोर दिया है कि एक ऐसे सौचमन की दृष्टि होनी चाहिए जो सहिष्णुतापूर्ण हो, जो आपसी मतभेदों को महत्व देता हो, और जो नए विचारों का स्वागत करने के लिए तैयार हो। मिल का डर था कि स्वतन्त्रता के लिए सबसे बड़ा खतरा सरकार की ओर से नहीं आता बल्कि ऐसे बहुमत की ओर से आता है जो नए विचारों के प्रति असाहिष्णु होता है, जो विरोधी अल्पसंख्यकों को सन्देह की दृष्टि से देखता है और जो अपनी सत्त्वा के जोर से उनकी दबा देना चाहता है। यह एक ऐसी सम्भावना थी जिसके बारे में पुरानी पीढ़ी के उदारवादियों ने कभी विचार नहीं किया था। उनकी मुख्य समस्या यह रही थी कि सत्तारूढ़ अल्पसंख्यकों को हमारा से शासन-मूल अपन हाथ में ले लेने से सारी समस्याओं का समाधान हो जाएगा। बड़े मिल का विचार था कि प्रतिनिधित्व के सुधार, मनाधिकार के विस्तार और पाठों से भावजनिक शिक्षा के द्वारा राजनीतिक स्वतन्त्रता की समस्त गर्भार समस्याएँ सुलझ जायेंगी। १८५९ तक यह बात स्पष्ट हो गई थी कि इन समस्त सुधारों के हो जाने के बाद भी वांछित परिणाम प्राप्त नहीं हुआ। राजनीतिक संगठन के चर्कबुद्ध में स्वतन्त्रता के अभिमन्यु की रक्षा करना बहुत बड़ी समस्या बना हुआ था। पुराने उदारवादी इस बात को नहीं समझ सके थे। लेकिन मिल ने इस बात को पूरी तरह से समझ लिया था कि उदारवादी शासन के पीछे उदारवादी समाज भी होना चाहिए।

राजनीतिक सत्त्वाएँ एक विशाल सामाजिक सन्दर्भ की भाग होती हैं और यह सन्दर्भ उनकी कार्य-पद्धति को निश्चित करता है—यह अपने आप में एक महत्वपूर्ण खोज थी और इसने एक नई राजनीतिक सत्त्वा की जन्म दिया। व्यक्ति और शासन के सम्बन्ध में तथा व्यक्ति की स्वतन्त्रता का प्राप्त करने में समाज अथवा समुदाय तीसरा तत्व ही जाता है। मिल दमनशील और असाहिष्णु लोकमत से जो डरता था, उसका कारण कुछ हद तक यह था कि वह यह समझता था कि आरम्भिक उदारवादी सिद्धांत का व्यक्तिवाद अनुपयुक्त था। इसके साथ ही यह कहना कठिन है कि मिल के चिन्तन का यह पहलू टीक-टीक किन्तु दृष्टिकोण को व्यक्त करता था। उसके पिता की पीढ़ी को जा बड़ी बड़ी आशाएँ थीं, उनकी तुलना में यह विरासा का स्वर था। इसके



साथ ही यह इस बात को भी व्यक्त करना था कि एक बहुत ही संवेदनशील परिपक्व बुद्धि और सजग व्यक्तिव्यवहारिक राजनीति की समस्याओं से इतना व्यथित था। सम्भवतः इससे यह भय भी प्रगट होता था कि समाज का लोकनजीकरण व्यक्तिगत गौरव के साथ असंगत सिद्ध होगा। उन्नीसवीं शताब्दी के बीन में यह भय काफी सामान्य था। फिर भी यह बात निश्चित है कि मिल ने उदारवादी सुधार के परम्परागत रूप में अपना विश्वास नहीं खोया था। इसके विपरीत उनमें से कुछ सुधारों को, उदाहरण के लिए स्त्रियों के मताधिकार का वह बहुत महत्त्व देता था। अपने प्रतिनिधिक ग्रामन सम्बन्धी ग्रन्थ में उसने मानुषान् प्रतिनिधित्व के मिद्वान्त की बड़ी सराहना की है। मिल के स्वतन्त्रता मिद्वान्त का कुछ प्रभाव कुछ अनिश्चित और सम्भवतः नकारात्मक है। वह स्वतन्त्रता के उस नैतिक मूल्य में विश्वास करता था जो आरम्भिक उदारवादी साहित्य में उपलब्ध नहीं था। तथापि, उसने स्वतन्त्रता के आधार पर राजनीतिक समस्याओं का मुद्दाने की किसी नई नीति का निर्देश नहीं दिया। उसने व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की उन समस्याओं का नामना नहीं किया जो औद्योगिक समाज के सामने विशेष रूप से आती हैं। उनमें स्वतन्त्रता की उन समस्याओं का भी नहीं उठाया जो ऐसे समाज में मजदूरों के सामने आती हैं।

स्वतन्त्रता के नैतिक मूल्य का यखान बरने के बाद जब मिल इस व्यावहारिक समस्या पर विचार करने लगा कि राज्य अथवा समाज उसके ऊपर क्या प्रतिबन्ध लगा सकता है, तब उसका तर्क बहुत स्थिर पड़ गया। मिल का कहना था कि मनुष्य के कुछ कार्य ऐसे होते हैं जो सिर्फ उससे ही सम्बन्ध रखते हैं। मनुष्य के इन कार्यों में न समाज को हस्तक्षेप करना चाहिए और न राज्य को; यह तर्क बहुत ही बखराना है क्योंकि जो कार्य सिर्फ एक व्यक्ति पर अमर डालता है, और किसी पर नहीं, वह सम्भवतः उस पर भी ज्यादा असर नहीं डालेगा। लेकिन मिल ने इस तर्क को बड़े चतुरदरदर से उपस्थित किया है। उसका कहना है कि जो कार्य केवल एक व्यक्ति से सम्बन्ध रखता है उसके बारे में व्यक्ति को ही उत्तरदायित्व ग्रहण करना पड़ता है। जब उसे उत्तरदायित्व ग्रहण करना पड़ता है, तो निर्णय का अन्तिम अधिकार भी उसे ही होना चाहिए। लेकिन, मिल का व्यक्तिगत निर्णय के इस क्षेत्र की पूरी तरह से आशय बरनी थी। यह वह नहीं कर सका। उसका तर्क उन्नीसवीं शताब्दी विश्वासजनक हो सकता था जब यह माना जाता कि मनुष्य के कुछ प्राकृतिक अधिकार होते हैं जिनसे उन्हें कभी वंचित नहीं किया जाना चाहिए। लेकिन, उपर्यागतवादी का ऐसे किन्हीं अधिकारों में विश्वास नहीं था। फलतः मिल इस तर्क-पद्धति का ग्रहण नहीं कर सकता था। लेकिन, मिल स्वतन्त्रता को इतना अधिक महत्त्व देता था कि वह बेथम के तर्क का सहारा लेकर यह नहीं कह सकता था कि अधिकार विधि की सृष्टि है और मनुष्य के पास केवल वही स्वतन्त्रताएँ रहती हैं जो राज्य उन्हें प्रदान करता है। मिल के तर्क की मूल्यतः कठिनाई यह थी कि उसने स्वतन्त्रता तथा उत्तरदायित्व के सम्बन्ध की वास्तविक व्याख्या कभी नहीं की। कभी-कभी वह बेथम से लिए गए इस परम्परागत दृष्टिकोण

को शक्य करता था कि बाँई भी विवशता अपना सामाजिक प्रभाव स्वतन्त्रता को कम करता है। फिर भी, उमका यह विचार बर्मी नहीं रहा कि विधि के बिना महत्वपूर्ण स्वतन्त्रता हो सकती है। जब उमने स्वतन्त्रता को गन्धना के साथ समोहृत किया तब उसकी यह कल्पना नहीं थी कि समाज के बिना सम्भ्रता हो सकती है। मित्र को स्वतन्त्रता के सिद्धान्त के लिए यह मित्र बनने की जरूरत थी कि व्यक्तिगत स्वतन्त्रता सामाजिक और वैधिका अधिकारों और दायित्वा पर निर्भर होती है। पॉपम हिनटन ने इस मस्युका का स्पष्टीकरण किया और उदारवाद का यही उमकी विधिष्ट देन है।

विधान की क्या उचित सीमाएँ हों, इसके बारे में मित्र के विचार बहुत स्पष्ट थे। उमने कुछ बान्तिनिम मानलो पर जिन दृशय विचार किया है, उमने यह बात प्रमाणित हो जानी है। उमके निष्कर्षों निम्नो नियम पर आधारित नहीं थे। वे नियम की आत्मनिष्ठ आदता पर निर्भर थे। उदाहरण के लिए मिल ने मादक द्रव्यों की बिक्री के निषेध को स्वतन्त्रता का अतिप्रमण माना है। उकिन, उमने अनिवार्य शिक्षा को स्वतन्त्रता का अतिप्रमण नहीं माना है। उमके ये दोनो विचार कुछ असंगत थे हैं। इस अनगति को इस आधार पर स्वीकार नहीं किया जा सकता कि मनुष्य की शिक्षा उमके निजी व्यक्तित्व की अपेक्षा दूसरे व्यक्तिता पर ज्यादा अमर डालनी है। वह सार्वजनिक स्वास्थ्य और कल्याण की दृष्टि से व्यापार तथा उद्योगों पर सरकार का श्यातक नियंत्रण स्वीकार करने के लिए तैयार था। उमने इस नियंत्रण की टोक-टोक सीमाएँ नहीं बताईं। मिल का सिद्धान्त चाहे किना हो अस्पष्ट क्यों न रहा हो, इनका एक महत्वपूर्ण निष्कर्ष यह सामने आया कि उमने आर्थिक निर्हस्तक्षेप को त्याग दिया। वेंयम का कहना था कि विधान स्वभाव से ही सराब होता है और वह कम-से-कम रहना चाहिए। वेंयम के इस कथन का वास्तविक आशय जो वेंयम के लिए था, वह मिल के लिए नहीं रहा था। मिल ने आन्मिक उदारवाद के इस सिद्धान्त को छोड़ दिया कि अधिकतम स्वतन्त्रता उनी समय सम्भव हो सकती है जबकि विधान न हो। उमने कहा कि बल-प्रयोग की विधान के अतिरिक्त और भी अनेक विधाएँ हो सकती हैं। इनका दो परिणामो में से एक परिणाम हो सकता था—ज तो विधान की बल-प्रयोग बन करने के उदारवादी प्रयोजन के द्वारा नहीं परखा जा सकता था उदारवादी सिद्धान्त का इन तरह विन्तार किया जाना चाहिए कि उम वैधिक बल-प्रयोग तथा उस विधिबद्ध बल-प्रयोग के जो राज्य के निष्प्रिय रहने से उत्पन्न होगा सम्बन्ध पर विचार हो सके। शीन ने 'संसारोत्तम स्वतन्त्रता' के सिद्धान्त द्वारा इस प्रश्न पर आगे चल कर विचार किया। जहाँ तक मिल का सम्बन्ध है, उसने मानववादी आधारों पर सामाजिक विधान की आवश्यकता को स्वीकार किया। तथापि, उसने इसको उचित सीमाओं का निर्धारण नहीं किया।

मिल के आर्थिक सिद्धान्तो में भी ताकिक अस्पष्टता की कमियाँ हैं और इसलिए उनकी भी आलोचना की जा सकती है। मिल ने रिवाजों के अर्थशास्त्र और

प्राचीन अर्थशास्त्रियों के सिद्धान्तों में शुरू किया था। मिदलान्तन, उमने अपने इस धुनियादी दृष्टिकोण को कभी नहीं त्यागा। लेकिन, उस यह विश्वास हा गया था कि परम्परागत अर्थशास्त्र ने उत्पादन की कुछ अनिवार्य परिस्थितियों का गलती से विवरण की के परिस्थितिमा मान लिया था जे आर्थिक नया सामाजिक संस्थाओं के ऐतिहासिक विकास के फलस्वरूप उत्पन्न होती है। मिल इन परिस्थितियों का मार्ग-जनिक नीति का विषय मानता था और उम्का विश्वास था कि इन पर विधायी नियंत्रण स्थापित किया जा सकता है। परम्परागत अर्थशास्त्र की इन आलोचना के लिए मिल आरम्भिक उदारवादियों के सामाजिक दर्शन का काफी दृढ़ता था। आरम्भिक उदारवादियों ने समाज के संस्थागत स्वरूप और संस्थाओं के ऐतिहासिक विकास की उद्देश्य की थी। परम्परागत अर्थशास्त्र के बारे में मिल की यह आलोचना सही थी कि उसमें समस्त आर्थिक महत्वनाओं का शिथिल सामान्य माना गया था और उनके ऐतिहासिक आधार का उद्देश्य की गई थी। आरम्भिक उदारवादों इन महत्वनाओं को मानव प्रकृति की सामंजस्य विशेषताओं और मानव जीवन की अपरिवर्तनशील भौतिक परिस्थितियों पर निर्भर मानत थे। उनकी यह मान्यता भी आपत्तिजनक थी। मिल ने ऐतिहासिक संस्थाओं और मानव व्यवहार के सामान्य भौतिक नियमों के बीच अथवा संस्थाओं और अपरिवर्तनशील भौतिक परिस्थितियों के बीच मेल किया था। यह उत्पादन और वितरण के आर्थिक मेल से सामान्य नहीं मन्ता था। फलतः, उमने उत्पादन की पूँजीवादी व्यवस्था का वितरण की समाजवादी व्यवस्था के साथ समुक्त करने का कठिनाइयों पर विचार नहीं किया था। मिल के अर्थशास्त्र की मुख्य विशेषता यह थी कि उमने प्राकृतिक आर्थिक नियमों की महत्त्वना की और इसके परिणामस्वरूप स्थापित प्रतियोगी आर्थिक व्यवस्था के सिद्धान्त का त्याग दिया था। इस प्रकार उमने विधान और अर्थ-व्यवस्था के सम्पूर्ण प्रश्न को, एक स्वतन्त्र बाजार की रक्षा के साथ उमने सम्बन्ध तो काट दिया। लेकिन, इस परिवर्तन के व्यावहारिक निष्कर्ष स्पष्ट नहीं थे। सामान्य रूप से उदारवादियों की मानि मिल जामल और उसकी सोचियों को गन्दह र्यो दृष्टि से देगता था। उम्का विचार था कि शासन जा भी कार्य करेगा, पराज करेगा। इसलिये, वह व्यक्तिगत उपक्रम को पसन्द करता था। उसे राज्य के अभिभावकत्व में भी भय लगता था मद्यपि इस सम्बन्ध में उमकी आपत्ति आर्थिक नहीं प्रत्युन् नैतिक थी। सामाजिक दर्शन की भाँति मिल के आर्थिक चिन्तन पर भी नैतिकता का असर था। पूँजीवादी समाज के अन्वयाया के प्रति उसके मन में नैतिक रोष की भावना थी। उम्का विचार था कि पूँजीवादी समाज धर्म के उत्पादन का वितरण धर्म के उल्लंघन उपान में करता है।

मिल के उदारवाद का व्यापपूर्ण और इसका साथ ही सहानुभूतिपूर्ण मूल्यांकन गहृत कठिन है। यह कह देना सचमुच बड़ा आश्चर्य होगा कि मिल ने नई शरारत की पुरानी बातों में गलत कर केन किया। मिल के मानव प्रकृति महाचार, समाज और उदारवादी समाज में शासन के कार्य में सम्बन्धित समस्त सिद्धान्त उस योद्धा की वृत्त करने के

लिए अनुपयुक्त थे जो मिल ने उनके सिर पर डाल दिया था। लेकिन, इस तरह का मात-परत विदलेपन और आलोचना न तो महानुभूतिपूर्ण है और न ऐतिहासिक दृष्टि से मंगत है। मिल की रचनाओं में एक स्पष्टता पाई जाती है हालांकि यह स्पष्टता कठोर है। मिल की उदारता और भावप्रवणता उनकी बहुत-सी कमियों को छुपा लेती है। मिल उदारवादियों की पहली पीढ़ी का स्वानाविक उत्तराधिकारी था। इन्हीं सब बातों ने उनके विचारों को काफी महत्त्व और प्रभाव दे दिया था। तथापि, मिल अपने लोगों के पीछे इस प्रभाव के अनुपात में दार्शनिक विस्तार नहीं रख सका। मिल सर्व-ही साध्य के महत्त्व पर जोर देता था। लेकिन, व्यवहार में वह नैतिक अन्तर्दृष्टि पर बहुत अधिक निर्भर रहता था। मिल की नैतिक संवेदना बहुत बड़ी हुई थी। सामाजिक दायित्व के प्रति भी उसके मन में गहरी चेतना थी। मिल के चिन्तन में व्यक्त और संगति का अभाव है। फिर भी, उदारवादी दर्शन के प्रति उनकी देन को चार आदर्शों के रूप में व्यक्त किया जा सकता है। एक—मिल ने उपयोगितावाद का महत्त्वपूर्ण संशोधन किया। उसके पूर्व उपयोगितावाद का नैतिक दर्शन केवल सुख और दुःख की तराजू से बनका हुआ था। मिल ने उसे डम बन्धन में मुक्ति दी। काट की भांति मिल के नीतिशास्त्र में भी मुख्य विचार मानव जाति के प्रति सम्मान का था। मिल का कहना था कि हमें मनुष्य के प्रति गौरव का भाव रखना चाहिए। मनुष्य से नैतिक उत्तरदायित्व की अपेक्षा हम तभी कर सकते हैं। मिल का नीतिशास्त्र इस अर्थ में उपयोगितावादी था कि वह व्यक्तित्व के प्रश्न का एक आध्यात्मिक रुढ़ि के रूप में नहीं देखता था। उसका विचार था कि व्यक्तित्व को स्वतन्त्र समाज की वास्तविक परिस्थितियों में सिद्ध किया जा सकता है। दो—मिल के उदारवाद ने राजनीतिक और सामाजिक स्वतन्त्रता को अपने में ही एक सिद्धि मानी थी। मिल का मत था कि स्वतन्त्रता का महत्त्व इसलिए नहीं है कि वह किसी भी नैतिक स्वार्थ का सिद्ध करती है बल्कि उनका महत्त्व इसलिए है कि वह उत्तरदायी मनुष्य की एक सहज और स्वानाविक आस्था है। अपने डम में जीवन व्यतीत करना अपनी सहज प्रतिभा का विकास करना, सुख का प्राप्त करने का भाव नहीं है वह खुद सुख का एक अंग है। इसलिए, एक श्रेष्ठ समाज वह है जो स्वतन्त्रता की अनुमति देता है तथा विविध जीवन-सदृशियों के निर्वाह के उचित अवसर प्रदान करता है। तीन—स्वतन्त्रता केवल एक व्यक्तिगत हित नहीं है, वह एक सामाजिक हित भी है। स्वतन्त्र विचार-विनिमय के द्वारा समाज को भी लाभ पहुँचना है। यदि किसी मन को बन्धुबन्ध दबा दिया जाता है तो हमसे व्यक्ति को तो नुकसान पहुँचना ही है, उसके समाज का भी अपकार होता है। जिस समाज में विचार स्वतन्त्र चर्चा की प्रक्रिया के द्वारा जोड़ित रहते हैं और मगते हैं, वह समाज न केवल एक प्रगतिशील समाज है बल्कि ऐसा समाज भी है जो स्वतन्त्र विवेचन के अधिकार का प्रयोग करने वाले व्यक्तियों को भी पैदा करता है। चार—स्वतन्त्र समाज में उदारवादी राज्य का कार्य नकारात्मक नहीं बल्कि सकारात्मक है। वह विधि-निर्माण से विरत रह कर या यह मानकर कि चूँकि वैधिक प्रतिबन्धों को हटा दिया गया है इसलिए स्वतन्त्रता की अवस्थाएँ

विद्यमान हैं, नागरिकों को स्वतन्त्र नहीं कर सकता। विद्यालयों के द्वारा अवसरों का निर्माण किया जा सकता है, उनका विकास किया जा सकता है और समानता की स्थापना की जा सकती है। उदारवाद उसके उपयोग पर मनमाने नियंत्रण नहीं लगा सकता। उसकी सीमाएँ सिर्फ़ इस आधार पर निर्दिष्ट की जा सकती हैं कि यह इस तरह के अवसरों को जिनसे व्यक्ति अधिक मानवाचिन जीवन व्यतीत कर सकें और उन्हें विवशता से मुक्ति मिल सके, वहाँ तक दे सकता है, उसने पास हमके लिए कहाँ तक मापन है।

### सामाजिक अध्ययन के सिद्धान्त

## (The Principles of Social Study)

मिल ने अपने राजनीतिक और नैतिक उदारवाद का प्रतिपादन मुख्य रूप से यदीतिशीलमिनिम ऑन लिबर्टी तथा रॉजेंटेरिज गवर्नमेंट नामक ग्रन्थों में किया है। ये विचार अधिकतर अंग्रेजों परम्परा के अनुरोध रहे थे। उसने जिन महत्वपूर्ण परिवर्तनों को किया था, उन्हें उसने गणनीय में समायोजन या जोड़ समझा था। लेकिन, मिल यह भी समझता था कि उसके सामाजिक दर्शन में कुछ सामान्य त्रुटियाँ हैं। उसने अपनी स्वतन्त्र मनोवृत्ति के आधार पर दूसरे दृष्टिकोणों को समझने और उनका उपयोग करने का प्रयत्न किया। उसका विचार था कि इन त्रुटियों को दो मुख्य दीपकों से अधीन रखा जा सकता है। एक—वीथम के युग की राजनीति और अर्थशास्त्र मानव प्रकृति के कुछ सामान्य नियमों पर आधारित था। इन नियमों का समस्त कालों और समस्त स्थानों में सार्वभौम समझा जाता था। उस युग की यह धारणा थी कि राजनीति और अर्थशास्त्र गणन्याय नियम इन सार्वभौम नियमों के ही एक भाग हैं और वे कुछ विनिष्ट समाजों में कुछ विनिष्ट कालों पर विधि की एक विशिष्ट व्यवस्था के अन्तर्गत लागू किए जा सकते हैं। इसलिए, पुराने उपयोगितावादी सस्याओं के महत्व को पूरी तरह से नहीं समझ सके थे। न वह यही समझ सके थे कि व्यक्तिगत मनोविज्ञान और किसी समय तथा काल की मूल प्रथा के बीच एक तीसरी वास्तविकता भी होती है। दो—वृत्ति सस्याओं को स्वतन्त्र वास्तविकताएँ नहीं माना गया था, इसलिए ऐतिहासिक विभाग के तत्त्व की जितना महत्त्व दिया जाता चाहिए था उतना नहीं दिया गया। मिल ने सामाजिक दर्शन में ये दोनों धारणाएँ जोड़ी थीं। उस पर यह प्रभाव कुछ ता जर्मन आदर्शवाद की शक्ति से आया था और कुछ आगस्ट वाग्टे की शक्ति से। राजनीति तथा अर्थशास्त्र जैसे सीमित विज्ञानों को सहायता देने के लिए समाज के एक सामान्य विज्ञान की जरूरत थी। मिल का विचार था कि वाग्टे इस जरूरत को पूरा करता है। मिल सामाजिक विभाग के एक सामान्य नियम का भी वाग्टे का देन मानता था। यह संक्षेप में समाजशास्त्र तथा "तीन अवस्थाओं का नियम था।"

ये दोनों योजनाएँ उन्नीसवीं शताब्दी के बीच के सामाजिक दर्शन का महत्वपूर्ण विशेषताएँ थीं। उनमें कुछ महत्वपूर्ण परिणाम भी निकले। लेकिन, उस समय के किसी विशेष सिद्धि को नहीं, प्रत्युत दृष्टिकोण के परिवर्तन को ही प्रगट करता था। एक अर्थ में कांटे का दर्शन उस सामाजिक चिंतन की पराकाष्ठा थी जो सभ्यता के सामान्य इच्छा सम्बन्धी रहस्यपूर्ण विचार के साथ, इस सिद्धान्त के साथ निःसमाज एव सामुदायिक सत्ता है, उसकी अपनी कुछ विशेषताएँ हैं और मूल्य हैं जो उसके सदस्यों की इच्छाओं और प्रयोजना का अतिक्रमण करती हैं, गुरु हुआ था। फ्रांस की क्रांति के विरोध में होने वाली प्रतिक्रिया ने इस सत्त्वपना को आरम्भिक उन्नीसवीं शताब्दी के सामाजिक दर्शन में एक केन्द्रीय स्थान दे दिया था। कांटे ने बौनाल्ड तथा डीमेईट्ट जैसे रोमन कॅथोलिक परम्परावादियों में इस प्रतिक्रिया को पाया था और उसका विरोध किया था। लेकिन हीगेल का सामाजिक दर्शन एक भिन्न रूप में इसी सामान्य प्रवृत्ति से प्रेरित था। मार्क्सवाद ने भी इसी का विकास किया था। इस दर्शन को क्रांति को देना यह नहीं थी कि उसने कोई नई खोज की थी। उसकी देन यह आया थी कि चिंतन के स्थान पर विज्ञान को रखा जा सकता है, समाज की सत्त्वपना का विरलेपण किया जा सकता है और उसके नियमों की व्यावहारिक जाच-पड़ताल के आधार पर खोज की जा सकती है तथा सामाजिक संस्थाओं और मानव प्रवृत्ति के सम्बन्धों का अनुसंधान हो सकता है। इसलिए एक अन्य अर्थ में कांटे का दर्शन पराकाष्ठा नहीं बल्कि श्रौण्ण था। वह प्रस्थान बिन्दु था जहाँ से सामाजिक शास्त्रों को आधुनिक विज्ञान के ढोंड में गमेटने का प्रयत्न किया जाता है। इस दृष्टि से देखने पर यह जान होता है कि उसने एक ऐसे नए कार्य को आरम्भ किया जिसकी जटिलता को उस समय नहीं समझा गया था और जिसने अभी तक कोई आश्चर्यजनक सफलता प्राप्त नहीं की है। कांटे के समय से अब तक उसका इतिहास नई समस्याओं और नई पद्धतियों का, अनुसंधान के नए क्षेत्रों का और सांस्कृतिक मानव शास्त्र तथा सामाजिक मनोविज्ञान जैसे सम्पूर्ण नए विज्ञानों का इतिहास रहा है। कांटे के दर्शन का यह मूल प्रयोजन मिल को बहुत प्रिय था। यह एक ऐसे विद्वान का विस्तार था जो उदारवादियों के सिद्धान्त में गुरु से ही पाया जाता रहा था। यह विद्वान था कि मनुष्य के सम्बन्धों को बुद्धिमत्ता से समझा जा सकता है और उनका नियंत्रण किया जा सकता है।

समाज के विज्ञान के लिए कांटे की सामान्य योजना उसकी दूसरी योजना के साथ बंधी हुई थी। इसी योजना का मूल विचार यह था कि इस प्रकार के विज्ञान के परिणामस्वरूप समाज के विकास के "नियम" की खोज हो जाएगी। उसे आया था कि यह नियम इस बात को निर्दिष्ट कर देगा कि प्रत्येक समाज के विकास की सामान्य रूपरेखा क्या होगी। हाँ, परिस्थितियों की भिन्नता के अनुसार इस विकास-क्रम में थोड़े-बहुत परिवर्तन अवश्य हो सकते हैं। लिओन ब्रिस्विंग ने इस मोहक चिंतन को उन्नीसवीं शताब्दी के सामाजिक चिंतन की "प्रिय वुराई" कहा है। इस चिंतन को विभिन्न स्रोतों से जो कभी-कभी एक-दूसरे के असंगत होते थे, प्रेरणा मिली है। टर्गट

और कङ्क्रेट जैसे चीजों के पूर्ववर्ती विचारों की धारणा की निःसंगत प्रगति की ओर जा रहा है और उनका यह विपरीत रूप धारणा में भी पाया जाता है। यह विचार हीगेल के इतिहास-दर्शन में और उम ऐतिहासिक पद्धति में जो हीगेलवाद न सामाजिक शास्त्रों के क्षेत्र में बहूत की थी, एक भिन्न रूप में पाया जाता है। इन्हें संसार न यह प्रमाणित किया कि यह पद्धति शक्ति द्वारा प्रतिपादित जैविक विकास की पद्धति में साम्य समती है। जैविक विकास का सिद्धान्त भी उन्नीसवीं शताब्दी का एक प्रमुख राजनीतिक विचार था। ये भारी विचार मिलकर एक तुलनात्मक पद्धति का निर्माण करते थे। यह "तुलनात्मक पद्धति" सामाजिक अध्ययन की सभी शाखाओं में एक मान्य पद्धति बन गई थी। यद्यपि इसने फलस्वरूप सामाजिक और राजनीतिक समूहों के बीच शक्ति बहुत अधिक बढ़ गया था तथापि इसमें मुख्य प्रयोजन की शक्ति में कोई सहायता नहीं मिली। आज हम बात का बहुत कम मानवशास्त्री मानते हैं कि सभ्यता का स्वरूप में किसी सामान्य विकास क्रम का अनुसरण करती है। सामाजिक परिवर्तन के कारणों को ध्यान में रखते हुए यह बात समझ में नहीं आती कि वे इस विकास-क्रम का अनुसरण भी क्यों करें।<sup>1</sup>

जब मिल का मामले के दर्शन में मुग्धता हुआ, उस समय ये विचार तत्कालीन विचार-मंडल के एक भाग थे। उनमें जिस सामाजिक दर्शन को उत्तराधिकार में प्राप्त किया था, वह एक सीमित सामाजिक दर्शन था। मिल इस सामाजिक दर्शन की दुष्टियों को दूर करना चाहता था और उसे एक समग्र दर्शन का रूप देना चाहता था। इसलिए, उसने कुछ संकोच के साथ एक सामाजिक विज्ञान के विचार को स्वीकार किया और यह भी माना कि इतिहास के एक दर्शन का विकास किया जा सकता है। यह विचार उसने मन में काफी देर से आया था। अतः, वह अपने चिन्ता की पुरानी धाराओं के साथ इस विचार का सामंजस्य नहीं बैठा सका। उसने अपनी आत्मकथा में अपने ऊपर कान्टे तथा काउन्सिल के प्रभाव का निम्नलिखित शब्दों में वर्णन किया है।

'मानव मस्तिष्क में प्रगति का कुछ क्रम होता है। इस क्रम में कुछ चीजें दूसरी चीजों की अदेखा पड़ने से जन्मती हैं। सावजनिक शिक्षा तथा शासन के द्वारा इस क्रम में कोई बहुत परिवर्तन किया जा सकता है परन्तु अधिक नहीं। राजनीतिक संस्थाओं से सम्बन्ध रखने वाले सभी प्रश्न निरपेक्ष नहीं बल्कि सापेक्ष होते हैं। मानव प्रगति की विभिन्न आवस्थाओं से विभिन्न संस्थाएँ न केवल उगीं बल्कि उन्हें हँसा भी चाहिए। शासन मनुष्य उस वर्ग के हाथों में रहता है या उस वर्ग के हाथों में चला जाता है जिसकी सत्ता में सब से अधिक शक्ति होती है। यह शक्ति संस्थाओं पर निभर नहीं होती

1. ऐतिहासिक विषयों की सफलता से पद्धति सम्बन्धी प्रतिपादनों के लिए दक्षिण चार्स पॉवर प्रम 'The Poverty of Historicism', *Economus N S*, Vol XI (1934) p 86 p 119 Vol XII (1945), p 69

बन्धि मत्स्याए इम गन्ति पर निर्भर होती हैं। राजनीतिक दर्शन का कोई भी मान्य सिद्धान्त इस बात को मानकर चलता है कि प्रगति का एक सिद्धान्त होता है। इतिहास के दर्शन के माध्यमों से यही बात सांगू होती है ? ११

इस वाक्य की व्याख्या करने के लिए उन्नीसवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध के विद्वान्-रमक नीतिशास्त्र और विकासवात्मक समाजशास्त्र के महत्त्वपूर्ण भाग पर एक नजर लिखने की जरूरत पड़ेगी। इस समाजशास्त्र और नीतिशास्त्र का अधिकांश मानन्दि और गीन के उदारवादी समाज दर्शन पर आधारित था। उदारवाद का सर्व्व ही यह दावा था कि वह व्यावहारिक वर्णियाद पर टिका हुआ है। लेकिन, व्यवहारवाद का अन्तिमप्रायः वह व्यक्तिगत मनोविज्ञान या जिनका लॉक ने अपने देस में प्रतिपादन किया था और जिसे वह अपनी मौलिक अन्तर्दृष्टि मानता था। अब यह दाखने लगा कि केवल व्यक्तिगत मनोविज्ञान में ही काम नहीं चल सकता। इसके माध्यमों से सामाजिक सम्पत्तियों का विशेषकर उनके ऐतिहासिक विकास का भी अध्ययन होना चाहिए। पद्धति अब भी व्यावहारिक ही रहेगी लेकिन यह व्यवहारवाद अधिक विनाश पैमाने पर होगा। इस कार्यक्रम का बहुत व्यापक क्षेत्र था आर मिल का इस बात की बहुत कम सम्झना थी कि इसमें क्या-क्या बातें नगी हुई हैं। यदि मन्दिष्क में प्रगति का कुछ क्रम होगा है तो ऐतिहासिक अध्ययन के आधार पर इस बात का प्रमाणित किया जाना चाहिए कि यह क्रम क्या रहा है। यदि मानव प्रगति की विभिन्न अवस्थाएँ होती हैं तो यह सम्भव होना चाहिए कि हम नैतिक विचारों का विकास दिया सकें और उन सामाजिक सम्पत्तियों का विकास दिया सकें जिनमें ये विचार व्यक्त होते हैं। अन्त में हमें तुलनात्मक आधार पर यह दिखाना चाहिए कि मन्दिष्क का विकास सम्पत्तों के विकास के माध्यमों द्वारा हुआ है। यदि यह सब हो जाए तो यह प्रमाणित हो जाएगा कि उदारवाद मानव प्रगति के एक सिद्धान्त पर आधारित है और वह राजनीतिक विकास की पराकाष्ठा है। उन्नीसवीं शताब्दी के यूरोप में यह सम्भव था, यहाँ तक कि विचारणीय भी था कि राजनीतिक सम्पत्तों सर्व्व ही क्रमिक विकास के द्वारा उदारवादी रूप ग्रहण कर लेंगी। लेकिन, तुलनात्मक पद्धति में जो कठिनाइयाँ और भ्रम रहते हैं, मानव विज्ञान सम्बन्धी अनुसंधान ने उन्हें प्रगट नहीं किया था।

मिल ने उपर्युक्त अवतरण की रचना १८७३ में की थी। उस समय सम्भवतः इस कार्यक्रम की विशालता का उसे अनुमान नहीं था। तथापि, उसने दो महत्त्वपूर्ण

1. *Autobiography* (1873), p. 162.

2 उदारवाद तथा विकास-सिद्धान्तों को समन्वित करने का और इसके साथ ही पूर्ण ऐतिहासिक आगमन के द्वारा सामान्य सिद्धान्तों की परीक्षा करने का प्रयत्न लिओनार्ड होबहाउस के समाजशास्त्र में विशेषकर उसके दो ग्रन्थों *Mind in Evolution* (१९०१) तथा *Morals in Evolution* (२ जिल्दें, १९०६) में पाया जाता है।



विचारों को जो बहुत श्रेष्ठ और महत्त्वपूर्ण थे, ग्रहण कर लिया था। पहला विचार तो यह था कि राजनीतिक सत्त्वाएँ सामाजिक सत्त्वाओं पर निर्भर होती हैं और दूसरा विचार यह था कि समाज का एक मनोवैज्ञानिक संगठन होता है। पहला विचार पुराने उदारवादियों की इस आलोचना से सम्बन्ध रखता है कि वे लोग इस बात से अपरिचित रहे थे कि व्यक्तिगत मनोविज्ञान के सामाजिक नियम सत्त्वाओं और ऐतिहासिक परिस्थितियों पर कहां तक निर्भर रहते हैं। उदाहरण के लिए न्यायशास्त्र में उन्होंने प्रमुखता को कुछ विशिष्ट व्यक्तियों के प्रति आदेश पालन का भाव बताया था। अर्थशास्त्र में उन्होंने पूँजीवादी समाज की प्रथाओं को मूल से अपरिवर्तनीय मानकर मनोवैज्ञानिक आवश्यकताएँ बताया था। आन लिबर्टी ग्रन्थ में मिल ने उदारवादी शासन को व्यक्तित्व के प्रति सामाजिक और नैतिक आदर पर निर्भर माना था। मिल समाज के महत्त्व को समझता था और उसका यह मत था कि व्यक्तिगत व्यवहार का कुछ सामाजिक पक्ष भी होता है। मिल का यह विचार उसके दर्शन का एक प्रमुख तत्त्व है। लेकिन, मिल इस बात को पूरी तरह से नहीं समझ सका कि इसमें क्या-क्या निहित है। दूसरा मुख्य विचार यह था कि जीवशास्त्र नहीं, प्रत्युत् मनोविज्ञान सामाजिक व्यवहार का बूनिवादी मनोविज्ञान है। मिल इस विचार में धाँपे से असहमत था। इस सम्बन्ध में वह उस दृष्टिकोण से सहमत था जो इंग्लैण्ड के सामाजिक अध्ययन में सर्वत्र से प्रचलित रहा था। सम्भवतः, इसका कारण यह था कि मिल का यह विचार जीव वैज्ञानिक विकास की सङ्कल्पना के दुःप्रतापूर्वक स्थापित होने से पहले ही बन गया था। सामाजिक और नैतिक विकास को वैश्विक विकास के साथ जोड़ देना एक बहुत बड़ी गलती थी और इससे दोनों में ही भ्रम उत्पन्न होता था। स्पेंसर के विकासवादी दर्शन ने इस बात को सिद्ध कर दिया था। दूसरी ओर यह भी समझ में नहीं आता कि मिल अपने साहचर्य-परक मनोविज्ञान के द्वारा प्रगति के भ्रम को किस प्रकार समझ सकता था। इसके लिए यह जरूरी था कि आदतों के निर्माण और मानसिक विकास की प्रक्रिया का वर्णन किया जाता। लेकिन, ये चीजें भ्रम पर नहीं बल्कि परिचितियाँ पर निर्भर रहती हैं। यहाँ भी मिल का विचार अपुरा था। इस विचार को पूरी तरह से विवक्षित करने के लिए उसमें पर्याप्त संशोधन की आवश्यकता थी।

मिल ने अपने ग्रन्थ लाजिब की छठी पुस्तक में सामाजिक शास्त्रों की वैज्ञानिक पद्धति के बारे में विचार किया है। तर्कशास्त्र सम्बन्धी एक ग्रन्थ में जिसमें मुख्य रूप से आगमनारम्भक प्राकृतिक विज्ञानों की पद्धति के बारे में विचार किया गया था, इस विषय का समावेश महत्त्वपूर्ण था। इसमें यह प्रकट होता था कि मिल सामाजिक शास्त्रों के क्षेत्र का अग्रगण्य की आवश्यकता समझता था। वह यह चाहता था कि सामाजिक शास्त्रों की पद्धति को अधिक बढोढ़ बनाया जाए और उन्हें प्राकृतिक विज्ञानों के समकक्ष स्थान दिया जाए। सामान्य रूप से उसका विचार यह था कि सामाजिक विज्ञानों में आगमन और निगमन दोनों की जरूरत है। यह बात सही थी लेकिन इसके आधार पर सामाजिक शास्त्र अन्य विषयों से पृथक् नहीं हो पाते थे। यह निष्कर्ष कुछ ऐसा था जो

राजनीति उद्भववादिनों की निगमनात्मक पद्धति की आलोचना के प्रति एक विचलित रूप में था। इसके नाप ही इन्होंने इस प्रक्रिया की आवश्यकता और मापदंडों की बात कही गई थी। १८०९ में मैकाले ने एडिनबर्ग सिन्धु में मिल के जेम्स हान गवर्नमेंट की आलोचना की थी। इन आलोचना का मुख्य अंग यह था कि यह पद्धत बहुत जटिल बुद्धिवादी है। मैकाले ने यह दृष्टिकोण व्यक्त किया था कि राजनीति विज्ञान को विगम रूप में व्यावहारिक विज्ञान होना चाहिए। मिल ने लॉजिक में दोनों एकाकी दृष्टिकोणों को त्याग कर यह दृष्टिकोण ग्रहण किया था कि आगमनात्मक और निगमनात्मक दोनों पद्धतियों का प्रयोग होना चाहिए। उसका कहना था कि राजनीति आचरण के मनोवैज्ञानिक नियमों का अनुसरण करती है। यह मनोवैज्ञानिक आचरण केवल आगमनात्मक पद्धति पर आधारित हो सकता है। लेकिन, राजनीतिक घटनाओं की व्याख्या अधिकतर निगमनात्मक होती है क्योंकि उनकी व्याख्या का जर्म यह होता है कि मनोविज्ञान का सहारा लिया जाए। मिल ने अपनी प्रक्रिया को कान्टे की प्रक्रिया के अनुकूल बनाने के लिए ही इसी तर्क का प्रयोग किया था। उसने यह स्वीकार किया कि ऐतिहासिक विज्ञान के कुछ नियम आगमनात्मक पद्धति के आधार पर निर्धारित किए जा सकते हैं। यद्यपि उसे इस प्रक्रिया के विस्तार और इसकी निश्चितता के बारे में कुछ सन्देह था, फिर भी वह यह समझता था कि मनोविज्ञान के आधार पर इन नियमों की व्याख्या की जा सकती है। इसलिए, मिल का मानान्य निष्कर्ष यह था कि सामाजिक शास्त्रों के अध्ययन के लिए दो पद्धतियाँ हैं और इन दोनों पद्धतियों को एक दूसरे का पूरक होना चाहिए। एक पद्धति को वह प्रत्यक्ष निगमनात्मक पद्धति और दूसरी को परोक्ष निगमनात्मक पद्धति कहता था। दूसरी पद्धति का श्रेय वह कान्टे को देता था।

हर्बर्ट स्पेंसर

(Herbert Spencer)

उन्नीसवीं शताब्दी की आरंभ की चौथाई में उदारवादी विद्वानों की दशा को समाप्त करने के लिए मिल के दर्शन की हर्बर्ट स्पेंसर के दर्शन के साथ तुलना करनी चाहिए। यह तुलना रोचक भी है और शिक्षाप्रद भी। राजनीतिक उदारवाद तथा इंग्लैंड की सहज दार्शनिक परम्परा के ये दो सर्वश्रेष्ठ प्रवक्ता थे। दोनों की पृष्ठभूमि दार्शनिक उद्भववाद में थी। लेकिन, यह बात स्पेंसर के बारे में इतनी सच नहीं थी जितनी कि मिल के बारे में मालूम थी। इसका कारण यह था कि स्पेंसर ने जैविक विज्ञान के विद्वानों को अपने दर्शन का केंद्र-बिन्दु बना रखा था। स्पेंसर का मोराल स्टेटिस्टिक्स दैन्य दार्शनिक के ओरिजिन ऑफ स्पेशीय प्रय के प्रवर्णन से ही वर्ष पहले छपा था। स्पेंसर के उत्तर-वालीन विवादात्मक नीतिशास्त्र का मुख्य प्रयत्न यह रहा था कि उसने सुझाया

जैविक जीवन के बीच बलनात्मक मनोवैज्ञानिक सम्बन्ध जोड़ने की कोशिश की थी। यह तथ्य कि मिल और स्पेंसर दोनों ही दार्शनिक उग्रवाद से प्रेरणा ग्रहण करते थे लेकिन फिर भी दोनों के मत एक-दूसरे से भिन्न थे इस निष्कर्ष को पुष्ट करता है कि दोनों की चिंतन धाराएँ काफी अलग-अलग थीं और दार्शनिक उग्रवाद का सिद्धान्त एक प्रकार की खिन्नता थी। मिल मुख्य रूप से वैयक्तिक का बौद्धिक उत्तराधिकारी था। वह एक व्यवहारवादी था और उसने विधान के सामाजिक कार्यों पर बहुत कम प्रतिबन्ध लगाए थे। स्पेंसर परम्परागत अर्थशास्त्रियों की बुद्धिवादी परम्परा का प्रतिनिधि था। उसने विवास के आधार पर प्राकृतिक समाज के दर्शन का निरूपण किया। इस दर्शन में राजनीति और अर्थशास्त्र अलग-अलग थे। इसने पुराने उदारवाद की सकीर्णता को भी नष्ट किया। स्पेंसर ने पुराने उदारवाद का जीव विज्ञान और समाजशास्त्र से और जैविक तथा सामाजिक विवास से सम्बन्ध स्थापित किया।

स्पेंसर का सखिलष्ट दर्शन उन्नीसवीं शताब्दी के बुद्धिवाद का एक आश्चर्यजनक चमत्कार था। इसमें भौतिक शास्त्र से लेकर नीतिशास्त्र तक ज्ञान के सम्पूर्ण क्षेत्र को समाविष्ट कर लिया गया था। स्पेंसर ने इस दर्शन को दस जिल्दों में लिखा है और उसे यह कार्य पूरा करने में ३५ वर्ष लगे। ग्रन्थ की आरम्भिक रूपरेखा तथा ग्रन्थ के अन्तिम खंड में कोई महत्वपूर्ण परिवर्तन नहीं हुए। तुलना की दृष्टि से सत्रहवीं शताब्दी का प्राकृतिक विधि का दर्शन ही इसके सामने टिक सकता है। स्पेंसर के बौद्धिक दर्शन और प्राकृतिक विधि के दर्शन में कुछ बौद्धिक सादृश्य भी थे। स्पेंसर के दर्शन में "प्रकृति" का स्थान विकास ने ले लिया था। उसने बॉन बैअर के भ्रूण विज्ञान से "अनिश्चित असंगत सजातीयता से निश्चित संगत विजातीयता" के भिन्न और एकीकरण का नियम ग्रहण किया था। इस नियम के आधार पर उसने एक सार्वभौम सिद्धान्त का निर्माण किया जो हजारों विषयों में प्रकट होता है लेकिन जिसमें प्रतिरूप की समानता बनी रहती है। स्पेंसर सजातीय तत्त्व को अस्थिर मानता था। अतः, उसने शक्ति के संरक्षण को जैविक विकास का मूल माना। इस आरम्भ के बाद यह व्यवस्था जीव विज्ञान, मनोविज्ञान, समाजशास्त्र तथा नीतिशास्त्र के ऊपर भी लागू की गई। प्रकृति में थोड़ा बहुत विघटन अवश्य होता रहता है, फिर भी प्रकृति के विकास की रेखा सरल रहती है—शक्ति से जीवन, जीवन से मस्तिष्क, मस्तिष्क से समाज, समाज से सभ्यता तथा फिर अधिक भिन्नक और एकीकृत सभ्यताएँ।

यह बिल्कुल स्पष्ट सी बात है कि इस प्रकार का तर्क वैज्ञानिक नहीं था और न इसके निष्कर्षों में किसी प्रकार की संगति ही थी। अपने समय में यह सिद्धान्त काफी लोकप्रिय रहा था। अब यह सिद्धान्त पुराना पट चुका है। यह सिद्धान्त अपने समय के अनुरूप ही था। फिर भी, ऐसे विचारक बहुत कम हुए हैं जिन्होंने इतने विशाल पैमाने पर दार्शनिक सखलेषण का प्रयास किया हो। हमने इतिहास के जिस दर्शन की पहले चर्चा की है, स्पेंसर का विवासवाद उसका ही संस्करण था। उसने यह आशा व्यक्त की कि समाज की बुद्धि से विकास की निम्नतर और उच्चतर अवस्थाओं की स्पष्ट कसौटी प्राप्त

हो जाएगी। इसके आचार पर हम निर्णय कर सकेंगे कि बौद्ध भी चीज पुरानी और बौद्ध भी नई, बौद्ध-सी उपयुक्त और बौद्ध भी अनुपयुक्त, बौद्ध-भी अच्छी और बौद्ध-भी बुरी है। स्पेंसर ने अपनी इस धारणा को साव्यव विकास के सिद्धान्त पर आधारित किया था। उसके विचार से नैतिक सुधार अनुकूलन की जैविक सकल्पना का विचार मात्र है। स्पेंसर का मन था कि योग्यतम व्यक्तियों को ही जीवित रहने का अधिकार है और उनके जीवित रहने से ही समाज का बल्याण होता है। इस सिद्धान्त में अनेक अनन्तिया थीं। इसने गम्भीर वैज्ञानिक भ्रम का जन्म दिया। जैविक अनुकूलन के सिद्धान्त को नैतिक प्रगति के ऊपर लागू करने का अर्थ यह था कि सामाजिक दृष्टि से हितकारी व्यवहार को एक ऐसी आदत का रूप दे दिया जाता जा पीढ़ी दर पीढ़ी परम्परा के रूप में विकसित होती है। स्पेंसर ने इस विचार का सम्पूर्ण जीवन प्रतिपादित किया। यह विचार जीव विज्ञान की दृष्टि से तो निराधार था ही, इसने सस्त्रुति तथा सामाजिक परिवर्तन के स्वरूप के बारे में भी अनन्त भ्रम पैदा किए। स्पेंसर के दर्शन में सारी घुटिया थीं, फिर भी उसने सामाजिक शास्त्रों के अध्ययन के क्षेत्र में अनेक महत्वपूर्ण परिवर्तन किए। उसने मनोविज्ञान और जीव विज्ञान का सम्बन्ध स्थापित किया और इस प्रकार पुराने साहचर्यपरक मनाविज्ञान के रूढ़िवाद को समाप्त किया। उसने राजनीति और नीतिशास्त्र पर समाजशास्त्रीय और मानवशास्त्रीय अनुसंधान और इसलिये सांस्कृतिक इतिहास के सन्दर्भ में विचार किया। मर्दोल्फ़ दर्शन का युग ई० बी० टिलर और एल० एच० मोरान के अधिक मौलिक तथा अधिक महत्वपूर्ण कार्य का भी युग था।<sup>1</sup> मिल की भांति स्पेंसर ने भी पुराने उपयोगितावादी दर्शन और सामाजिक अध्ययन के बौद्धिक पृथक्त्व को नष्ट किया तथा उन्हें आधुनिक विज्ञान के व्यापक क्षेत्र का एक भाग बना दिया। इस दृष्टि से वाम्टे के दर्शन की भांति उनके दर्शन का भी बौद्धिक दृष्टि से बहुत अधिक महत्व था।

दूसरी ओर स्पेंसर का राजनीति दर्शन केवल प्रतिक्रियावादी था। वह उस समय भी दार्शनिक उप्रवादी रहा जबकि दार्शनिक उप्रवाद एक पीढ़ी पुराना पड़ गया था। विकास के सिद्धान्त ने उसे प्राकृतिक समाज की एक सकल्पना प्रदान की। यह सकल्पना प्राकृतिक स्वतन्त्रता की पुरानी पद्धति का नया रूपान्तर मात्र थी। इस निष्कर्ष में कुछ कठिनाइयाँ थीं। इसका कारण यह था कि विकास समाज को भांति राज्य का भी अधिक जटिल तथा अधिक एकीकृत बना देगा जबकि स्पेंसर को यह सिद्ध करना था कि वह समाज जो धीरे-धीरे अधिक जटिल हुआ है अधिक से-अधिक सरल राज्य का ही समर्थन करेगा। उसने इस विरोधाभास का समाधान यह मान कर किया कि शासन के अधिकार का कार्य एक सैनिक समाज में पैदा हुए थे और उद्योगप्रधान समाज में युद्ध का नामोनिशान नहीं रहेगा। इसलिए, उसने यह निष्कर्ष निकाला कि ज्यों-ज्यों उद्योगी-

1 टिलर का *Primitive Culture* ग्रन्थ १८७१ में और मोरान का *Ancient Society* १८७७ में छपा था।

श्रुति के बावजूद भी उन्नीसवीं शताब्दी के मध्यकाल का सबसे अधिक विद्वानों उदारवादी माना गया था। इस समय जरूरत उस दर्शन के पुनर्निरीक्षण की थी जो उस वादी समाज के आदर्शों तथा उसमें उदारवादी शासन के कार्यों का समर्थन करती थी।

### उदारवाद का आदर्शवादियों द्वारा संशोधन

#### (The Idealist Revision of Liberalism)

उदारवादी सिद्धान्त का यह संशोधन १८८० से आगे की दो पीढ़ियों में आक्सफर्ड के आदर्शवादियों ने किया। इन आदर्शवादियों में थामस हिल ग्रोन्सबे प्रमुख था—कम-मे-कम राजनीतिक दर्शन के क्षेत्र में। अमेरिका में भी दर्शनशास्त्र के क्षेत्र में इससे मिलता-जुलता एक आन्दोलन चला। जोशिया रोसे इस आन्दोलन का सबसे प्रख्यात प्रतिनिधि था। जॉन ड्यूवी आदर्शवाद की एक नयी धारा का प्रवर्तक था। इस धारा ने उदारवाद को ग्रहण किया, लेकिन उसकी तत्त्वमीमाणा को अन्वोकार कर दिया। ड्यूवी को छोड़ कर विचारकों का यह शिथिल समुदाय नव्य-हीगेलवादी समुदाय कहलाता था हालांकि यह बात स्पष्ट नहीं हो सकी है कि नव्य-हीगेलवाद का वास्तविक अर्थ क्या था। हीगेल तथा उसके बाद मार्क्स ने द्वन्द्वात्मक पद्धति को तार्किक विश्लेषण का एक पूर्ण साधन समझा था। लेकिन नए दार्शनिकों में से कोई भी ऐसा नहीं समझता था। नए दार्शनिक हीगेल के राजनीतिक सिद्धान्त के सत्तावादी तत्त्व का ग्रहण करने के लिए भी तैयार नहीं थे। यदि उनमें से कुछ उदारवाद के विरोध में अनुदारवाद की ओर झुके हुए थे, तो यह ऐसा अनुदारवाद था जिसके मन में प्रतिनिधिक राजनीतिक समस्याओं के बारे में किसी प्रकार की गलतफहमी नहीं थी। इन विचारकों में आ उपवादी थे, उनमें से किसी का मार्क्स की भांति वर्ग-संघर्ष में विश्वास नहीं था। उनके सामाजिक दर्शन को हीगेल के सामाजिक दर्शन से जोड़ने वाला तत्त्व यह सामान्य विचार था कि मनुष्य की प्रकृति मूलतः सामाजिक होती है। आक्सफर्ड आदर्शवाद उस बौद्धिक प्रभाव की परिणति था जो इंग्लैंड की व्यावहारिक परम्परा के बाहर से आया था। यह मुख्य रूप से काटोत्तर जर्मन दर्शन की देन था और यह कालरिज तथा कालरिज के नाम के साथ विशेष रूप से संयुक्त था। लेकिन, इनमें एक महत्त्वपूर्ण अन्तर था। आरम्भिक उदारवाद मुख्य रूप से उद्योगवाद तथा उसके सामाजिक परिणामों की आलोचना के रूप में था। वह अपने राजनीतिक दृष्टिकोण में उदार नहीं था। ग्रोन्स का सिद्धि यह है कि उसने इस स्थिति को दो तरह से बदला। एक ओर तो उसने उदारवाद के लिए एक ऐसा विचार-आन्दोलन पकड़ा जो शताब्दी के मोड़ पर एक पूरी पीढ़ी तक आंग्ल-अमेरिकी दर्शन पर छाया रहा। दूसरी ओर उसने उदारवाद का संशोधन किया इस आलोचना के निवारण के लिए कि उनमें एक वर्ग के हितों को ही प्रधानता रहती है और उसकी स्वतन्त्रता विपन्न सत्त्वना ऐसी है जो सामाजिक स्थिरता और सुरक्षा की ओर बिल्कुल ध्यान नहीं देती। मिल ने जिन उपबन्धों के द्वारा व्यक्तिवाद

तथा वैयम के उदारवाद के स्वार्थ को उचित ठहराया था, ग्रीन ने उन उपबन्धा को अधिक सगत और स्पष्ट किया।

आदर्शवाद का मुख्य प्रयोजन एक दर्शनशास्त्र का निर्माण करना था। एक राजनीतिक आन्दोलन को दिशा देने का प्रयोजन तो आनुपगिव ही था। दर्शन में उसकी मुख्य मिट्टि आलोचनात्मक थी।<sup>1</sup> इसने इंग्लैण्ड के चिंतन को सर्वत्र के लिए एक भार-वाही परम्परा से मुक्त कर दिया। वह परम्परा यी—साहचर्यपरक मनोविज्ञान तथा तर्कशास्त्र के लिए उसके मान्य निष्कर्षों, और नीतिशास्त्र में मूल्य तथा प्रयोजन का सुख-दुख सिद्धान्त जिसमें सामाजिक दर्शन के लिए व्यक्तिवाद की निष्कर्ष शामिल थे। जहाँ तक वाद के प्रश्न का सम्बन्ध है, आदर्शवादियों ने व्यक्तिवाद की उस आलोचना का विनाश किया और उसे अधिक सगत बनाया जो हमने के सामान्य इच्छा के सिद्धान्त के साथ शुरू हुई थी और जिसे हीगेल के स्वतन्त्रता-सिद्धान्त ने और अधिक विकसित किया था। इसलिए, आदर्शवाद की मूल दार्शनिक समस्याएँ थी—व्यक्तित्व का स्वरूप, सामाजिक समुदाय का स्वरूप और दोनों का सम्बन्ध। उसका उद्देश्य यह सिद्ध करना था कि व्यक्तिगत उसी समय पूर्णता को प्राप्त करता है जबकि वह समाज के जीवन में महत्त्वपूर्ण भाग ले। उसकी समस्याएँ तार्किक विश्लेषण और आध्यात्मिक षंटी के ङग पर प्रस्तुत की गई थी। यह पद्धति ही आदर्शवाद की शक्ति और सीमा के लिए उत्तरदायी थी। एक ओर तो उसने विज्ञान के उस धार्मिक सद्दिवाद की कठोर आलोचना की जो आज से पचास वर्ष पूर्व आज की अपेक्षा कहीं अधिक प्रचलित था। दूसरी ओर, आदर्शवादियों का तर्क चलना के एक ऐसे ऊँचे घरगतल पर चलता था कि वह वैज्ञानिकों पर या राजनीति में लगे हुए लोगों पर पूरा प्रभाव नहीं डाल पाता था। आदर्श-वाद सर्वत्र ही एक धार्मिक दर्शन था और वह ऐसी बोझिल, जर्मन शब्दावली में व्यक्त होता था जिसके कारण काफी हद तक दुर्बोध बन जाता था। उसकी केन्द्रीय समस्या थी—व्यक्तित्व के गठन तथा सामाजिक पृष्ठभूमि के सांस्कृतिक गठन में अविच्छिन्न सम्बन्ध होता है। इस दृष्टिकोण के महत्त्व में निरन्तर वृद्धि हुई है और सामाजिक शास्त्रों के अध्ययन पर उसका प्रभाव बड़ा है। यह दृष्टिकोण आदर्शवाद के माध्यम से ही सामाजिक मनोविज्ञान के क्षेत्र में उदित हुआ और उसने उदारवाद की ठोस स्वरूपना के ऊपर प्रभाव डाला।

1 आक्सफर्ड आदर्शवादियों ने इस क्षेत्र में अनेक पुस्तकें प्रकाशित की—ग्रीन द्वारा सम्पादित ह्यूम की *Treatise* (१८७४), जिसमें उसकी प्रस्तावना बड़ी महत्त्वपूर्ण है, ग्रीन का अपना ग्रन्थ *Prolegomena to Ethics* (१८८३), एफ० एच० ब्रैंडले का *Ethical Studies* (१८७६), और *Principles of Logic* (१८८३) अन्तिम ग्रन्थ के कुछ अध्याय आलोचना की दृष्टि से बहुत महत्त्वपूर्ण हैं। ब्रैंडले का *Appearance and Reality* (१८९३) तथा बर्नर्ड बोसाक्वे का *Principles of Individuality and Value* (१९१२) आलोचना पर आधारित विशुद्ध तत्त्व-मीमासा विषयक ग्रन्थ हैं।

कुछ ऐसी परिस्थितियाँ हैं जो टी० एच० ग्रीन के दर्शनों का अध्ययन बहुत बड़का बना देती हैं। उसकी मृत्यु छोटी आयु में ही हो गई थी। उसने केवल एक ही पुस्तक को अपने जीवन काल में पूरा करने प्रेरित किया था। इस पुस्तक में किसी राजनीतिज्ञ या ठोस सामाजिक प्रश्न का उल्लेख नहीं है। उसका *Lectures on the Principles of Political Obligation* ग्रन्थ उसकी मृत्यु के पश्चात् प्रकाशित हुआ और उसे उसके छात्रों ने उसकी टिप्पणियों के आधार पर तैयार किया था। पुनः, ग्रीन का अन्त अन्तुभव मुख्य रूप से बौद्धिक या यद्यपि माध्यामिक शिक्षा के सुधार से उसका बौद्धिक-पर्यन्त सम्बन्ध रहा था। उद्योगीकरण द्वारा उत्पन्न की गई सामाजिक समस्याओं से उसका कोई धनिक परिचय नहीं था। उसने खेती के काम में लगे हुए मजदूरों के ऊपर उद्योगीकरण के प्रभावों का थोड़ा सा निरीक्षण किया था। लेकिन, इस सम्बन्ध में उसने विचारों में कोई खाम गहराई नहीं है। ग्रीन के ग्रन्थ प्रभाव को समझने का आधार सिर्फ यही है कि उसने अपने विचारधर्मों के ऊपर बहुत अधिक प्रभाव डाला था। तथापि, इस सम्बन्ध में उसका प्रकाशित रचनाओं से कोई जानकारी नहीं मिलती। समाज में जो नैतिक अन्याय प्रचलित है, ग्रीन के मन में उससे प्रति सोम का भव है। समाज का अन्याय यह है कि वह अपनी सम्पदा से जो अत्यन्त भौतिक तथा सुख-आध्यात्मिक है, अपने अधिकांश सदस्यों को वंचित रखता है। इस सम्बन्ध में ग्रीन ने एक बार कहा था, "लन्दन के किसी मूल नगरिक का इंग्लैण्ड की सन्धि में अपने अधिकांश भाग नहीं था जिनका दास का एक्स को सम्पत्ता में था।" कुछ हद तक यह भावना मिल की उस भावना से साम्य रखती थी जिससे प्रेरित होकर उसने प्रतिबोधितापूर्ण अर्थव्यवस्था का अस्वीकार कर दिया था। लेकिन, ग्रीन के दर्शन में एक वैशिष्ट्य था। उसके दर्शन में एक धार्मिक तत्व था जो उपयोगितावाद में नहीं पाया जाता था। ग्रीन का विचार था कि अर्थव्यवस्था से नैतिक पतन होता है। ग्रीन के लिए सामाजिक जीवन में पूर्ण योगदान का-म-विकास का उच्चतम ध्येय था। उदारवादी समाज का माध्यम इस योगदान की सम्भावना प्रदर्श करता है। ग्रीन ने यह विचार हॉगेल में ग्रहण नहीं किया था। उसने यह विचार कुछ तो ईसाई धर्म के अध्ययन से ग्रहण किया था और कुछ यूजानी नामरिक्तता की उदारसत्त्वता से। इसलिए ग्रीन के विचार से राजनीति वह माध्यम है जो नैतिक विकास की सामाजिक परिस्थितियों को सम्भव बनाने है।

"हम सिर्फ यह जानना चाहते हैं कि सन्तोष कर लेते हैं कि किसी व्यक्ति का उसकी इच्छा के विरुद्ध साधन के रूप में प्रयोग नहीं होगा। लेकिन, हम यह जान केवल मानने के ऊपर ही छोड़ देते हैं कि वह स्वतन्त्रतापूर्वक कोई सामाजिक कार्य करने, समाज हित के प्रति कुछ योगदान करने के योग्य होगा या नहीं।"<sup>1</sup>

ग्रीन के उदारवाद का सब से ठोस विवरण हमें उसने एक भाषण में मिलना है जो उसने १८८० में दिया था। इस भाषण का शीर्षक था "उदारवादी विधान और सविदा

की स्वतन्त्रता" (Liberal Legislation and Freedom of Contract) ॥ लंडन का यह प्रस्ताव कि आयरलैण्ड के किसानों तथा जमींदारों की सविदा का विनियमन कर दिया जाए, इस मापण की पृष्ठभूमि था। इस योजना ने एक ऐसा प्रश्न खड़ा किया जो ग्रीन के विचार से उदारवादी विधान के बारे में निरन्तर ही उठा करता था। यह योजना उदारवादी थी लेकिन फिर भी यह सविदा के अधिकार का विनियमन करती थी। शुरू की उदारवादी नीति अधिकतर इस नियम पर आधारित थी कि वैधिक प्रतिबन्धों को कम करने के लिए सविदा की स्वतन्त्रता इस सीमा तक विस्तृत होनी चाहिए जहां तक वह सार्वजनिक व्यवस्था तथा सुरक्षा के साथ संगत हो। तो फिर, क्या उदारवाद की विभिन्न अवस्थाओं में विभिन्न नीतियों का पालन करना चाहिए? यदि हम बेंथम के दृष्टिकोण को सही मानते हैं, तो इस प्रश्न का उत्तर हां में होगा। बेंथम का दृष्टिकोण यह था कि समस्त विधान स्वतन्त्रता के ऊपर प्रतिबन्ध आरोपित करता है। अधिक स्वतन्त्रता उस समय होती है जब कोई सम्बन्ध विधि के द्वारा नियंत्रित नहीं होता प्रत्युत वह सम्बन्ध पक्षा के ऐच्छित समझौते के ऊपर आधारित होता है। लेकिन, जैसा कि ग्रीन ने लिखा है, बेंथम के दृष्टिकोण ने निहित रूप से यह मान लिया था कि विधि स्वतन्त्रता के ऊपर एकमात्र प्रतिबन्ध है। यह उस समय तक सही नहीं है जब तक कि हम स्वतन्त्रता की परिभाषा यह कह कर न करें कि स्वतन्त्रता वैधिक प्रतिबन्ध की अनुपस्थिति है। ग्रीन इस प्रकार की स्वतन्त्रता को 'नकारात्मक स्वतन्त्रता' कहता था। हमारे विरोध में उसने स्वतन्त्रता की एक 'सकारात्मक' परिभाषा उपस्थित की। इसके अनुसार 'स्वतन्त्रता उस चीज के करने अथवा उपभोग करने का नाम है जो करने अथवा उपभोग करने योग्य है।' इसलिए, स्वतन्त्रता को एक वैधिक संकल्पना नहीं, प्रत्युत वास्तविक संभावना होना चाहिए। उसका अर्थ यह है कि वर्तमान परिस्थितियों में मनुष्यों की वास्तविक क्षमताओं का विकास हो व्यक्ति की शक्ति का विकास हो जिससे कि वह समाज के हितों में अधिक-से-अधिक भाग ले सके तथा वह समान हित के क्षेत्र को अधिक से अधिक योगदान दे सके। यदि यह साध्य शक्य है तो सविदा की स्वतन्त्रता इन निम्न करने के लिए एक श्रेष्ठ साधन हो सकती है। लेकिन वह स्वयं में एक साधन नहीं है। जहां मालिक और मजदूर की सौदेबाजी की शक्ति बहुत विषम होती है वहां सविदा की स्वतन्त्रता का कोई अर्थ नहीं रहता। जब बदखली का अर्थ भुक्तमरी हो तब आयरलैण्ड के वास्तविकार के लिए अपने जमीन के मालिक के साथ सविदा की स्वतन्त्रता का अर्थ केवल एक औपचारिकता होता है। ग्रीन का तर्क है कि जब इन अवस्थाओं में मालिक या जमींदार सविदा के वैधिक रूप के अन्तगत बल प्रयोग करता है तब यह बल-प्रयोग उस बल-प्रयोग से अधिक दमनमूलक तथा वास्तविक स्वतन्त्रता का अधिक विनाशक होता है जिसका उपयोग राज्य दुबल पदा की रक्षा करने के लिए सविदा के अधिकार को सीमित करके करता है। ग्रीन के मत से दूसरे मार्ग का अपनाना स्वतन्त्रता का विपर्यय



नहीं है। विधि ने यह सदैव स्वीकार किया है कि कुछ सविदाएँ उदारवादी नीति के प्रति-  
कूल होती हैं। इन सविदाओं को सार्वजनिक नीति का विरोधी मान कर रोक देना  
चाहिए। यदि कुछ दूमरी सविदाएँ भी सार्वजनिक स्वाम्य अथवा सार्वजनिक रिश्ते के  
सामान्य हितों व प्रतिकूल पड़ती हों, तो उन्हें भी इन श्रेणियों में रखा जा सकता है।

इस भाषण में ग्रीन ने एक छोटे से पैमाने पर इन चान का प्रभावपूर्ण विवरण  
किया है कि विधान के क्षेत्र में उदारवाद के क्या उद्देश्य होते हैं। ग्रीन ने इस भाषण में  
बताया कि नूतनकाल में उदारवाद की नीति पुराने और अनुपयुक्त विधान को रद्द करने  
की रही थी। लेकिन, उदारवाद की स्याही रूप से इतने सर्वांग आधार पर प्रतिष्ठित  
नहीं किया जा सकता था। यह जरूरी है कि उदारवादी नीतियाँ परिस्थितियों का सामना  
करने के लिए सदैव ही लचीली हों। यदि वे वास्तव में उदारवादी नीतियाँ हैं, तो उन्हें  
नैतिक प्रयोजनों का अनुसरण करना चाहिए। उनका उद्देश्य अधिकांश व्यक्तियों के लिए  
जीवन को मानवोचित दशाओं को प्रस्तुत करना है। फलतः, उनमें यह निष्कर्ष निकालना  
कि उदारवादी दर्शन का केन्द्र-बिन्दु सामान्य हित अथवा समान मानव कल्याण का  
भाव है। इस भाव में प्रत्येक व्यक्ति का भाग होता है और वह विधान का एक मानक  
प्रदान करता है। यह मानक केवल व्यक्तिगत स्वतन्त्रता नहीं हो सकता। इसका अर्थ  
यह भी नहीं है कि स्वतन्त्र चुनाव पर कम-से-कम वैधिक प्रतिबन्ध लगाए जायें। इसका  
व्यर्थ यह है कि स्वतन्त्र चुनाव केवल कुछ परिस्थितियों में हो सकता है। कुछ परिस्थितियाँ  
ऐसी होती हैं जो स्वतन्त्र चुनाव को उपहास की चीज बना देती हैं। चुनाव का अर्थ  
अवसर है और अवसर का अर्थ एक ऐसा समाज है जिसके वैधिक, राजनीतिक, आर्थिक  
और सामाजिक क्षेत्रों में आवश्यकता से अधिक बल का प्रयोग न होना हो। इसलिए,  
यह नहीं कहा जा सकता कि यदि कोई शासन विधान का निर्माण नहीं करता, तो वह  
उदारवादी शासन है, अथवा राजनीतिक उदासीनता से ही किसी उदारवादी शासन का  
निर्माण हो जाता है। उदारवादी शासन का कार्य स्वतन्त्र समाज के अस्तित्व का सन्धान  
करना है। शासन लोगों को विधि के द्वारा नैतिक नहीं बना सकता। वह नैतिक विचार  
के मार्ग में आने वाली बाधाओं का निवारण कर सकता है। ग्रीन ने उदारवादी विधान  
विषयक अपने भाषण में जिन विचारों को व्यक्त किया था, उसके नीतिशास्त्र और  
राजनीतिक दर्शन में उन्हीं विचारों का विस्तार से विवेचन किया गया है।

ग्रीन के नीतिशास्त्र का केन्द्रिय विचार यह है कि व्यक्ति और समाज में पर-  
स्परिकता का भाव होता है। उसके शब्दों में, "आत्मा एक सामाजिक आत्मा है"। इसमें  
अरस्तू की भाँति ही उसका भी यह विचार था कि समुदाय का उच्चतम रूप वह है जिसमें  
समान का समान के साथ सम्बन्ध होता है और जिसमें समस्त सदस्य समुदाय के तथा  
उसके प्रयोजनों के प्रति समान रूप से निष्ठावान् होने हैं। इस प्रकार के समुदाय का महत्त्व  
होना, उसके कार्य में भाग लेना और उसमें महत्वपूर्ण भूमिका का निर्वाह करना एक स्वल्प  
व्यक्तित्व को प्राप्त करने की शर्त है और इसके साथ ही वह उच्चतम सन्तोष है जो कोई  
भनुष्य प्राप्त कर सकता है। ग्रीन का विचार था कि कुछ समाजों के भीतर प्रत्येक

सामाजिक समुदाय इसी प्रकार का होना है। सब से शक्तिशाली और सब से निरकुश शासन भी केवल शक्ति के द्वारा समाज को एकात्मता के सूत्र में बांध कर नहीं रख सकता। इस सीमा तक इस पुराने विश्वास में कुछ सत्य था कि सर्वशक्ति संहति के द्वारा उत्पन्न होती है। ग्रीन का कहना था कि शासन शक्ति पर नहीं, बल्कि इच्छा पर आधारित होता है। इसका कारण यह है कि व्यक्ति को समुदाय से बाधने वाली कड़ी उसके अपने स्वभाव की विवशता है, विधि के दण्ड अथवा स्वार्थपूर्ण लाभों की गणना नहीं। उदारवादी समाज के विषय में आजवाक तक यह है कि वह मानव प्रकृति की इस मूल सामाजिक प्रवृत्ति को स्वीकार करता है। यह प्रवृत्ति पूरी तरह से नैतिक भी है और नैतिकता के अर्थ को सार्यक भी भरती है। इस आदर्श के लिए यह आवश्यक है कि समाज के सदस्य एक-दूसरे से समानता के आधार पर मिलें, वे एक-दूसरे के साथ आदरयुक्त व्यवहार करें, वे स्वतन्त्रतापूर्वक सोचें और कार्य करें, उनके समस्त विचारों और कार्यों के मूल में पूर्ण नैतिकता की भावना रहे। इसके लिए यह भी जरूरी है कि बल-प्रयोग चाहे तो राज्य का हो और चाहे अन्य किसी प्रकार का, कम से-कम रहे। इसका कारण यह है कि बल-प्रयोग चाहे वह किसी प्रकार का बना न हो स्वतन्त्र नैतिक विकास के मार्ग में बाधक बनता है। काट की भांति ग्रीन के लिए भी व्यक्तिवाद का समुदाय "साम्यो का राज्य" है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति एक माधन नहीं, प्रत्युत् एक साध्य माना जाता है। चूंकि समुदाय का और व्यक्ति का यह आदर्श स्वरूप है अन प्रत्येक व्यक्ति को इस बात का पूरा अवसर प्राप्त होना चाहिए कि वह अपनी क्षमताओं का पूरा विकास कर सके। इसलिए, वास्तविक रूप से उदारवादी समाज सारे मनुष्यों को नैतिक आत्मनिर्णय तथा नैतिक गरिमा का अधिकार प्रदान करता है और अधिकार ही व्यक्तित्व के विकास की आवश्यक शर्त है।

ग्रीन ने इस सन्न्यता का अपने अधिकार विषयक विदलेषण में विकास किया। उसका कहना था कि अधिकार में दो तत्व होते हैं। सबप्रथम, वह कार्य की स्वतन्त्रता के प्रति एक प्रकार का दावा होता है। इसका अभिप्राय यह है कि वह व्यक्ति की इस प्रवृत्ति का आपह होना है कि व्यक्ति अपनी आन्तरिक शक्तियों और क्षमताओं का विकास करना चाहता है। उसका तर्क था कि सुखवादी दर्शन मूलतः झूठा होता है क्योंकि मानव प्रकृति ऐसी इच्छाओं और प्रवृत्तियों की राशि होती है जो सुख की भावना से प्रेरित होकर नहीं, प्रत्युत् ठोस तुष्टि की भावना से प्रेरित होकर कार्य की ओर निर्दिष्ट होती है। लेकिन, यह दावा नैतिक रूप से केवल इच्छा के आधार पर ही सार्यक नहीं है। यह तो विवेकपूर्ण इच्छा के आधार पर ही सार्यक होता है। यह विवेकपूर्ण इच्छा दूसरे व्यक्तियों के दावों को भी अपने ध्यान में रखती है। उसकी सार्यकता को प्रमाणित करने वाला तत्व यह तथ्य है कि सामान्य हित इस प्रकार की कार्य-स्वतन्त्रता की अनुमति देता है। यह भाग लेने और अशदान देने का दावा है। परिणामतः, अधिकार में दूसरा तत्व यह सामान्य स्वीकृति है कि यह दावा आवश्यक होता है, व्यक्ति की स्वतन्त्रता वास्तव में समान हित के प्रति योगदान देती है। इसलिए, ग्रीन के दृष्टिकोण से नैतिक समुदाय वह है जिसमें व्यक्ति अपनी स्वतन्त्रता के दाव को सामाजिक हितों की ध्यान

के सम्बन्ध में बेंथम की इस परिभाषा को स्वीकार नहीं करता था कि वे 'विधि की सृष्टि है।' इसका कारण ग्रीन का यह विश्वास था कि उदारवादी शासन केवल ऐसे समाज में ही सम्भव हो सकता है जहाँ विधान और सार्वजनिक नीति लोकमत के प्रति निरन्तर सदाय हों। यह लोकमत प्रबुद्ध भी होना चाहिए और नैतिक दृष्टि से सम्बेदनापूर्ण भी। उसके विचार से प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त में यही सच्चाई थी। उसने विधि के समझ न्याय, साम्य (equity) और मानवता का एक आदर्श रखा जिसके अनुसार उसे होना चाहिए। इससे उसका अभिप्राय यह नहीं था कि विधि मनुष्यों को नैतिक बना सकती है। इसका कारण यह है कि नैतिकता का सम्बन्ध चरित्र से है और चरित्र विधियों के दबाव से पैदा नहीं हो सकता। विधि का सम्बन्ध मनुष्य के बाहरी आचरण से होता है, उस आचरण की मावना अथवा इरादों से नहीं। तथापि यदि शासन को वास्तव में उदारवादी होना है, तो यह आवश्यक है कि विधि तथा आचारों के बीच निरन्तर आदान-प्रदान होते रहना चाहिए। यह आदान-प्रदान दो रूपों में होना है। एक ओर तो विधि जिन अधिकारों और दायित्वों को लागू करती है, वे उस स्तर के नहीं होते जो सम्भव हों। समाज का नैतिक निर्णय शासन को इस बात के लिए निरन्तर प्रेरणा देता रहता है कि वह अच्छे से अच्छा काम करे। दूसरी ओर, यदि राज्य मनुष्यों को नैतिक नहीं बना सकता, तो वह ऐसी सामाजिक परिस्थितियाँ अवश्य पैदा कर सकता है जिसमें मनुष्य अपने पूर्ण उत्तरदायी नैतिक चरित्र का विकास कर सके। शासन यदि और कुछ नहीं, तो यह जरूर कर सकता है कि वह व्यक्ति के विकास के मार्ग में आने वाली बाधाओं का निवारण कर दे। शासन यह स्वीकार करे कि बच्चों को शिक्षा पाने का अधिकार है, यही कार्य करता है। ग्रीन का कहना था कि जो सरकारें अपने को उदारवादी बताती हैं, वे भी ऐसे अनेक कार्य नहीं करती, जो उन्हें करने चाहिए। राज्य का यह नैतिक दायित्व है कि वह अवसरों का निर्माण करे। यदि मनुष्य इन अवसरों का उपयोग नहीं करते, तो सते राज्य के दायित्व में कोई कमी नहीं आती। मनुष्यों से एक ऐसे नैतिक स्तर की, जिस पर वे खड़े नहीं उतर सकते, आशा करना व्यर्थ भी है और निर्दय भी। ग्रीन के उदारवाद का सत्र में मुख्य तत्त्व यह है कि वह एक ऐसी सामाजिक चेतना में यकीन रखता था जो विधि का नियंत्रित भी कर सकती है और विधि के द्वारा नियंत्रित भी हो सकती है। इसी की सामान्य इच्छा था वह यही अभिप्राय समझता था। लेकिन उसका तर्क था कि जब रूसी ने यह पना लगाने का प्रयत्न किया कि समाज में सामान्य इच्छा कहा रहनी है, तब वह भ्रम में पड़ गया। नैतिक निर्णय किसी एक स्थान पर प्रतिष्ठित नहीं होते। कारण यह है कि न तो ऐसा कोई व्यक्ति है और न कोई ऐसी सामाजिक संस्था ही है जिससे सभी न चली जाती न होती हो। प्रत्येक व्यक्ति को अपनी बुद्धि और अपनी अन्तरात्मा के अनुसार कार्य करना चाहिए। उदारवादी समाज वह है जो व्यक्ति के नैतिक निर्णय के अधिकार को स्वीकार करता है तथा साथ ही यह सम्भावना बता देता है कि उसका निर्णय सामाजिक दृष्टि से विश्वसनीय होगा।

ग्रीन का विचार था कि यह नैतिक स्वतंत्रता जो आत्मा अथवा व्यक्तित्व के आध्यात्मिक स्वरूप से उत्पन्न होती है, राजनीतिक उदारवाद की बुनियाद है। उसका कहना था कि यह पूछना छूटना बिनाकुल व्यर्थ है कि कोई मनुष्य सामाजिक सत्ताओं द्वारा बनाए गए नियमों की अधीनता में क्या रहता है अथवा समाज के सदस्य के रूप में उसे क्या अधिकार प्राप्त रहते हैं। उसकी स्वतंत्रताएँ और दायित्व एक ही सामाजिक मन्बन्ध के दो पहलू हैं जो उसे एक ओर तो सामाजिक संगठन में एक निश्चित स्थान देते हैं जिसके कुछ कर्तव्य होते हैं तथा दूसरी ओर उस एक ऐसा व्यक्तित्व प्रदान करते हैं जो कुछ अधिकारों से मज्जित किया जा सकता है। इसलिए, मानव समाज सत्ताओं का एक सन्तुलन है जिसमें मनुष्य अपने व्यक्तिगत जीवन का यापन करते हैं। उनके व्यक्तित्व का वास्तविक तत्त्व यह है कि वे समाज की सदस्यता द्वारा आरोपित सन्तुलन कार्यों को करते हैं और उसके जीवन में पूरा भाग लेते हैं। इस सामाजिक सन्तुलन में शासन का कार्य यह है कि वह स्वतन्त्र यागदान के आदेश को ध्यान में रखते हुए विनियमन और नियंत्रण करे। उदारवादी शासन का उद्देश्य बल-प्रयोग को कम-से-कम रखना है। लेकिन, बलप्रयोग अनेक प्रकार का होता है और वह बहुत सी परिस्थितियों पर निर्भर रहता है सामान्य अनुभव में कोई भी स्थिति उस समय बलप्रयोग की हो जाती है जबकि वह सहज क्षमताओं के सहज विकास का अवसर नहीं देती और नैतिक आत्म-नियंत्रण के स्थान पर विवशता को प्रतिष्ठित कर देती है। विधि के बल-प्रयोग का औचित्य यह है कि वह बल-प्रयोग के अन्य रूपों को निराकृत कर देता है। बल-प्रयोग के अन्य रूप कम सही होते हैं। ग्रीन ने निर्णय और कार्य की स्वतन्त्रता का अधिकार श्रेणी अथवा धन के बिना किन्हीं भेदों के ऐसे सब व्यक्तियों को प्रदान किया जो सामाजिक उत्तरदायित्व को स्वीकार करते हैं। ग्रीन का विश्वास था कि जिस सीमा तक इन व्यक्तियों की सन्तुलन द्वारा प्रस्तुत की गई नैतिक सत्कृति में भाग लेने का अवसर मिलता है उस सीमा तक वे सामाजिक दायित्वों को निश्चित रूप से स्वीकार करते हैं। शिक्षा सब से महत्वपूर्ण सामाजिक कार्य है। प्राचीन और आधुनिक सन्तुलनियों में मुख्य अन्तर यह है कि आधुनिक राष्ट्र कुछ ऐसी सुविधाएँ जो प्राचीन काल में केवल कुछ कुलीन लोगों को ही सुलभ हो पाती थी, सब लोगों को प्रदान करता है। ग्रीन का विचार था कि आजकल राष्ट्र ही वह सब से बड़ी इकाई है जिसमें सामाजिक दृष्टता पाई जाती है। राष्ट्र ही समान हित के विचार को वास्तविक रूप दे सकता है लेकिन उसे विश्वास था कि राज्यों को अपनी नीति सामान्य मानव कल्याण के भाव को ध्यान में रख कर निर्दिष्ट करनी चाहिए। उसका तर्क था कि युद्ध नहीं न कही नैतिक मूल के बिना कभी नहीं हो सकता। कुछ परिस्थितियाँ ऐसी जरूर हो सकती हैं जबकि युद्ध अपरिहार्य हो जाए। लेकिन, उस समय यह नैतिक असफलता की स्वीकृति होगी।

## उदारवाद, अनुदारवाद और समाजवाद (Liberalism, Conservatism and Socialism)

ग्रीन ने उदारवाद की जा व्याख्या प्रस्तुत की थी, उसने अर्थशास्त्र तथा राजनीति का वह भेद हटा दिया जिसके आधार पर पुराने उदारवादी राज्य को स्वतन्त्र बाजार की श्रिया से अलग रखते थे। ग्रीन के दृष्टिकोण से स्वतन्त्र बाजार भी कोई प्राकृतिक अवस्था नहीं प्रत्युत् एक सामाजिक सत्ता है और उसे स्वतन्त्र रखने के लिए विधान की जरूरत ही सकती है। राजनीतिक और आर्थिक सत्ताएँ एक-दूसरे से विलकुल स्वतन्त्र नहीं होती। वे दोनों ही उदारवादी समाज के नैतिक प्रयोजनों की सिद्धि में सहायता देती हैं। राजनीतिक दर्शन में इस परिवर्तन का अभिप्राय यह था कि पुराने उदारवाद का राज्य तथा विधान के प्रति अब तक जा रख रहा था, वह अब विलकुल बदल गया। उदारवाद ने राज्य को अब तक पूर्ण सन्देश की दृष्टि से देखा था और उसकी गति-विधियों की सकीर्ण सीमाओं में बाध रखा था। उसका यह विचार था कि सांविधानिक गारंटियाँ अथवा विधान स्वतन्त्रता में अबाधनीय हस्तक्षेप करते हैं। इसके विपरीत ग्रीन के उदारवाद में यह मान लिया गया था कि राज्य एक सकारात्मक माध्यम है जो विधान के माध्यम से व्यक्ति की सकारात्मक स्वतन्त्रता में योग दे सकता है। जहाँ कहीं राज्य कुछ ऐसी बुराईयों को दूर करता है जो व्यक्ति के विकास के मार्ग में बाधाएँ बनती हैं, वहाँ वह सामान्य कल्याण की वृद्धि करता है। यह सही है कि खुद ग्रीन तथा उसकी पीढ़ी के अन्य उदारवादियों ने सिद्धान्त के इस परिवर्तन की पुरी तरह से स्वीकार नहीं किया, उन्हें अब भी यह डर बराबर बना रहा कि सामाजिक विधान से व्यक्तिगत उत्तरदायित्व का भाव कम हो जाएगा। ग्रीन के लिए यह प्रश्न सिद्धान्त के अन्तर का नहीं था बल्कि इसका सम्बन्ध तथ्य से और विधान के सम्भाव्य प्रभावा से था। ग्रीन के समाधान का मुख्य प्रयोजन राज्य को विधान के ऐसे क्षेत्रों में प्रवृत्त करना था जिनमें वह अब तक उदारवादी सिद्धान्तों के आधार पर प्रवृत्त नहीं हुआ था। उदाहरण के लिए ग्रीन का विश्वास था कि राज्य को सार्वजनिक शिक्षा का वित्त पोषण करना चाहिए और उसे अनिवार्य बना देना चाहिए। शिक्षा का विषय ऐसा था जिस पर हर्बर्ट स्पेंसर को छाड़कर और सभी उदारवादियों ने जोर दिया था। ग्रीन यह भी मानता था कि राज्य को सार्वजनिक स्वास्थ्य के लिए सफाई के भी नियम बनाने चाहिए शिष्ट जीवन-स्तर के लिए अच्छे मकानों का इन्तजाम करना चाहिए, और श्रम सम्बन्धी सविदाओं पर नियन्त्रण रखना चाहिए। चूंकि ग्रीन का कहना था कि व्यक्तिगत सम्पत्ति सम्बन्धी सभी अधिकारों का समर्पण केवल उसी समय किया जा सकता है जबकि वे समान हित में योग दें, अतः उसने सिद्धान्त में विधायी विनियमन की व्यापक समावृत्ताएँ खाल दीं। ग्रीन का विश्वास था कि सम्पत्ति सम्बन्धी अधिकारों में किसी बड़े परिवर्तन की जरूरत नहीं होगी क्योंकि विनाश पैमाने के पूँजीवाद के विकास के साथ ही साथ छोटे पैमाने के पूँजीवाद का भी विकास होगा। लेकिन यह प्रश्न भी तथ्य का था। यदि ग्रीन की यह विश्वास होता कि

वह गलती कर रहा है तो वह अपने इस विरवात को बड़े मुक्तिदायक ढंग से दूर कर सकता था।

ग्रीक के उदारवाद की उपर्युक्त विशेषता बड़ी अनोखी थी। ग्रीक ने उदारवादी समाज की एक नई संकल्पना पर जोर दिया था। जब तक कोई राजनीतिक निदान इस नैतिक संकल्पना से विलुप्त अलग न होजा, उसे ग्रीक के दर्शन से विलुप्त अलग दर्शन मानना मुश्किल था। इस बात को जय दूसरे ढंग से भी कहा जा सकता है। ग्रीक के उदारवाद में राजनीतिक अथवा विधायी नीति की कोई एक अनरिवर्तनीय धारा नहीं थी। उनमें नीति-विषयक विभिन्न धाराएँ मिली हुई थीं। लेकिन सबका मूल उद्देश्य एक था—उन सामाजिक हितों की रक्षा करना जो सामान्य हित की वृद्धि करते हैं। इस तरह से उदारवाद और अनुदारवाद या उदारवाद तथा समाजवाद के उदारवादी रूप का भेद केवल सिद्धान्त की बात रह जाती है। मिल के सामाजिक दर्शन की भाँति ग्रीक का सामाजिक दर्शन भी उपमोहितावाद का एक विस्तृत और आदर्श रूप कहा जा सकता है। एक दृष्टि से यह परिवर्तन उदारवाद के सामान्य स्वरूप से बहुत भिन्न नहीं था, प्रत्युत वह अधिकतम सुख की संकल्पना का विकास मान था। वस्तुस्थिति यह है कि ग्रीक ने उदारवाद को कुछ ऐसे सामाजिक मूल्य और नीतियाँ प्रदान कीं जिनका इस्तेमाल को राजनीति में अनुदारवाद से सम्बन्ध रहा था। यही वजह है कि मार्क पेट्रीन जैसे कुछ सामयिक विद्वान उनके दर्शन को अमूर्त समझते थे। डिजरेल्सी का अनुदारवाद मुख्य रूप से बर्क के चिंतन पर आधारित था। डिजरेल्सी बहुत तीव्र और उच्च परिवर्तनों के खिलाफ था। वह इनके विरोध में स्थिरता और सुरक्षा की ज्यादा महत्त्व देता था। उस समय परिवर्तन का मुख्य कारण उद्योग-धंधों का विस्तार था। ग्रीक के समोशन ने यह निश्चित किया कि स्थिरता और सुरक्षा स्वयं सामान्य हित के महत्त्वपूर्ण तत्व हैं और वे स्वतन्त्रता की आवश्यक दशाएँ हैं। ग्रीक के दर्शन ने नैतिकता का इतना विलुप्त रणभूत प्रस्तुत किया जिस पर सामाजिक सम्भावना के सभी व्यक्ति खड़े हो सकते थे। ग्रीक को अपने इस काम में सफलता भी मिली। ग्रीक से पहले उदारवाद का सामाजिक दर्शन बड़ा संकीर्ण था और वह केवल एक वर्ग के हितों का ही प्रतिपादन करता था। ग्रीक ने उदारवाद को इतना विस्तृत कर दिया कि उसमें समाज के सभी महत्त्वपूर्ण हितों का समावेश हो सकता था और सम्पूर्ण राष्ट्रीय समुदाय की कल्याण साधना हो सकती थी।

स्पष्ट है कि यह प्रयोजन पूरा तरह से सफल नहीं हो सकता था। ग्रीक की नैतिक शक्तियों ने व्यापकता के साथ ही साथ अस्पष्टता भी थी। इसका फल यह हुआ कि कई पीढ़ी के बहुत से विचारक जो उभरे बाकी हर तक सहमत थे, कुछ बातों में एक-दूसरे से भिन्न मत रखते थे। आदर्शवादी राजनीति के सिद्धान्त का दो तरह से निरूपण हो सकता था। एक ढंग तो सत्तावादी अथवा अनुदारवादी था। दूसरा ढंग निरिक्त रूप से उदारवादी था। इस अन्तर का मुख्य कारण यह था कि ग्रीक के दर्शन को हीरोट के दर्शन के बहुत नजदीक माना गया था। ग्रीक के सब से प्रमुख सिद्ध बर्नर्ड बोनाचरे ने अपने अन्तर्दी क्लेसिकलिज थ्योरी ऑफ द स्टेट (१८९९) में ग्रीक के दर्शन में पाए जाने वाले

हीगेल्वादी तत्त्वों का छाटा और उन पर विशेष जोर दिया। प्रथम महायुद्ध के समय में नियोनाडे हावहाउस ने बोसाक्वे के ग्रन्थ की कठोर आलोचना की। हाँवहाउस स्वयं ग्रीन से प्रभावित था। इस सम्बन्ध में हाँवहाउस के विचार उनसे ग्रन्थ भौतिकशास्त्र के धर्मशास्त्र (१९१८) में मिलते हैं। हाँवहाउस का मुख्य कार्य यह था कि उसने युद्ध की प्रेरणा में हीगेल्वाद के कुछ उदारतावाद विरोधी तत्त्वों पर जिन्हें अंग्रेज तथा अमेरिकी हीगेल्वादी महत्त्वहीन समझने लगे थे विशेष जोर दिया। बोसाक्वे और हाँवहाउस ने जिन दो प्रश्नों पर विशेष जोर दिया— वे प्रश्न ग्रीन के चिंतन में कुछ अस्पष्ट रहे थे—वे थे—व्यक्ति तथा समुदाय का नैतिक सम्बन्ध और समाज तथा राज्य का सम्बन्ध।

ग्रीन का यह आग्रह कि 'स्व' सामाजिक स्व होता है वास्तव में उस समय तक एक महत्त्वपूर्ण बचनव्य था जब तक कि कार्ड उसे उपाधा की दृष्टि से देखता। लेकिन, जहाँ यह एक बार स्वीकार कर लिया जाता वहाँ तुरन्त ही यह प्रश्न खड़ा हो जाता था कि इसका वास्तविक अभिप्राय क्या है और उस समय जबकि व्यक्ति का कुछ स्वीकृत सामाजिक विश्वासों और प्रथाओं से सम्बन्ध हो इसका क्या अभिप्राय होता है। हीगेल् के समान और ग्रीन के विपरीत बोसाक्वे नैतिक मतभेद रखने वाले व्यक्ति की सामाजिक आलोचना का बहुत कम महत्त्व देता था। उसका विश्वास था कि सत्त्वाओं में परिवर्तन सामाजिक विश्वास की अन्तर्निहित मुक्ति के द्वारा होते हैं। फलतः जिस प्रकार हीगेल् व्यक्तिगत प्रवृत्तियों को चञ्चलता का नाम देता था, उसी प्रकार बोसाक्वे भी उन्हें साधारण अस्थिर प्रवृत्तियाँ और सर्वांग स्वेच्छाचारी परस्पर-विरोधी इच्छा कहता था। जिस प्रकार रूसी का सामान्य इच्छा के बारे में यह कहता था कि वह मनुष्य के कार्यों को ऐसी नैतिकता प्रदान करती है जिनका उनके पास पहले अभाव था, उसी प्रकार बोसाक्वे भी समाज की एक वास्तविक इच्छा का अस्तित्व मानता था और कहा करता था कि यदि मनुष्य पूरी तरह से नैतिक और बुद्धिमान होगा तो उसकी इच्छा तथा वास्तविक इच्छा में कोई भेद नहीं रहेगा। व्यावहारिक दृष्टि से इसका अभिप्राय यह होगा कि समाज सदैव सही होता है और व्यक्ति सदैव गलत होता है। व्यक्ति को सदैव ही सत्ता के प्रति विनम्र भाव रखना चाहिए और उसके आदेश का पालन करना चाहिए। एफ० एच० ब्रैडले ने अपने सार्द स्टेशन प्रोड इन्स इन्स्टीट्यूट नामक अध्याय में प्रायः इसी विचार को व्यक्त किया था।

'हम यह सोचना चाहिए कि नैतिक विषयों पर अपने कुछ ऐसे विचार रखना जो समाज के विचारों से भिन्न हों, स्वयंजात देवदूत को छोड़ कर अन्य किसी व्यक्ति के लिए केवल आत्म-प्रवचन ही नहीं है।'<sup>1</sup>

हीगेल् की विचारधारा को दखते हुए तो यह निष्कर्ष ठीक मालूम पड़ता है। लेकिन, यह निष्कर्ष ग्रीन के विस्तृत विपरीत है। ग्रीन का सदैव यह मत था कि व्यक्तिगत

निर्णय और सामाजिक सस्थाओं में सदैव ही आदान प्रदान का भाव रहता है। बोसास का यह कहना सही था कि सामाजिक दबाव की वजह से व्यक्ति आचरण के कुछ उच्च स्तरों को कायम रखता है और यदि उसके ऊपर समाज का दबाव न रहे तो वह इन स्तरों को कायम नहीं रख सकता। लेकिन, यह बात भी बिल्कुल सही है कि व्यक्तिगत आदर्श विधि तथा शासन के उच्च स्तरों का कायम रखते हैं। यदि ये आदर्श न हों तो विधि तथा शासन के स्तर गिर सकते हैं। वह राजनीतिक दर्शन जो दूसरे विचार का अवहेलना करता है, बड़ा दोषपूर्ण होगा। कारण यह है कि इसके बिना स्वतन्त्र विचार और स्वतंत्र मापण का कोई राजनीतिक महत्त्व नहीं रहेगा।

अंग्रेजी भाषा में स्टेट शब्द का चालू करना और अब ऐसे पारिभाषिक अर्थ में चालू करना कि उसमें हीरोगेलवाद के विचार निहित हों, बहुत दुर्भाग्यपूर्ण था। आदर्शवादियों के पहले किसी भी अग्रज राजनीतिक विचारक ने इस शब्द का प्रयोग न ता ब्रिटिश अर्थ में किया था और न किसी सामान्य अर्थ में। आदर्शवादियों ने इस शब्द को अंग्रेजी अर्थ में नहीं दिया था। ग्रीक चिन्तन में और ग्रीक से भी अधिक बोसासके के चिन्तन में इसके कारण बड़ा भ्रम आ गया था। यह शब्द कभी शासन के अर्थ में, कभी राष्ट्र के अर्थ में और कभी समाज के अर्थ में प्रयुक्त होता था। कभी-कभी इसका अर्थ एक ऐसी आदर्श सत्ता होता था जो किसी को सामान्य इच्छा की भाँति सदैव सही होती है लेकिन जिस दुनिया की सारी चीजों के साथ समीकृत नहीं किया जा सकता। तथापि, अन्तिम अर्थ को लेकर तथा उसके साथ कुछ और बातें जोड़कर राज्य को एक ऐसी गरिमा प्राप्त की गई जिसका और कोई मुकाबला नहीं कर सकता था। हाँवहाउस ने इसे राज्य का आध्यात्मिक प्रयोग अथवा दुरुपयोग बताया। उसने सिद्ध किया कि इस ढंग से हम राजनीतिक निरकुशता अथवा सामाजिक स्तरण का औचित्य सिद्ध कर सकते हैं और यह बात उदारवाद की भावना के विरुद्ध होगी। अपनी एक अन्य वृत्ति में हाँवहाउस ने कहा था कि उदारवादी समाज का एक लक्षण यह है कि इनके अनुसार प्रत्येक व्यक्ति को समुदाय में महत्त्वपूर्ण स्थान धर्म दान के रूप में नहीं मिलता बल्कि न्याय के रूप में मिलता है और उदारवाद तथा दान भावना के बीच यही मुख्य नैतिक अन्तर है।<sup>1</sup>

इस प्रकार यद्यपि ग्रीक का उदारवाद अनुदारवाद की ओर झुका हुआ है तथापि, यह समाजवाद के एक उदारवादी रूप का साथ भी सगत बैठ सकता है, जहाँ सिद्ध यह है कि यह समाजवाद वर्ग-संघर्ष में आस्था नहीं रखता है। जिन तरुण व्यक्तिगत न १८८४ में फेबियन सांसारिकों की स्थापना की थी उनका समाजवाद ग्रीक का उदारवाद से बहुत अधिक भिन्न नहीं था। इसका अभिप्राय यह नहीं था कि ग्रीक न फेबियन के ऊपर कोई सौंधा प्रभाव डाला हो। यह भी नहीं मालूम पड़ता कि फेबियन के ऊपर किसी अन्य भावपरक सिद्धान्त का प्रभाव पड़ा था। ग्रीक और फेबियन दाना ही इस बात को समझने लगे कि व्यक्तिगत उत्थान के द्वारा समाज का हित साधन नहीं हो सकता। समाज की

1 Liberalism (1911), Ch. 8



मलाई के लिए यह जरूरी है कि राज्य अपनी विधायी और प्रशासनिक शक्ति का प्रयोग करे। ग्रीन की भांति फेबियन भी अपने कार्यक्रम को उदारवाद का विस्तार मात्र कहते थे। फेबियन वेबेन (१८८९) ने सिडनी ने लिखा था कि 'लोकतन्त्रात्मक विचार का आधिक्य पक्ष ही समाजवाद है।' सिडनी ओलीवियर ने कहा था कि "समाजवाद केवल विवेकपूर्ण व्यक्तिवाद है। उसकी नीतिबद्धता जीवन के शाश्वत आवेग की, जो योग्यतम तथा पूर्णतया सन्नियता के द्वारा अपनी तुष्टि चाहता है, अभिव्यक्ति है।" समाजवाद व्यक्तिवाद का श्मन नहीं करता बल्कि उसका सार्थक करता है। वस्तुतः यह सिद्ध करना कठिन नहीं होगा कि फेबियन समाजवाद ने ग्रीन के सत्कारात्मक स्वतन्त्रता के भाव को वास्तविक करने की कोशिश की। अर्थशास्त्र तथा औद्योगिक और राजनीतिक प्रशासन के बारे में फेबियन समाजवादियों का ज्ञान ग्रीन के ज्ञान से कहीं अधिक व्यापक था। फेबियन समाजवादी बुनियादी उद्योगों के राष्ट्रीयकरण और उत्पादन तथा वितरण के नियंत्रण की दिशा में ग्रीन से कहीं आगे बढ़ना चाहते थे। तथापि, उन्होंने ग्रीन की भांति अपनी योजनाओं का आधार यह रखा था कि अनियंत्रित अर्थ-व्यवस्था के परिणाम बहुत खराब होते हैं। फेबियन समाजवादी मार्क्स की भांति आर्थिक विकास की द्वन्द्वात्मक पद्धति अथवा वर्ग-सर्पय की अनिश्चर्यता नहीं मानते थे। फेबियन अर्थशास्त्र मार्क्सवादी नहीं था। उसका मुख्य आधार आर्थिक विचार का सिद्धान्त था। वह ऐसा सिद्धान्त था जो पूँजी के संघर्षन तब विस्तृत कर दिया गया था। इस सिद्धान्त का हेनरी जार्ज ने प्रतिपादन किया था। फेबियन नीति का मूल आधार यह था कि अर्जाजित आय को सामाजिक प्रयोजना में लनाया जाए। यह प्रयोजन ग्रीन की भांति ही इस विश्वास पर आधारित था कि सुरक्षा की पर्याप्त मात्रा के बिना स्वतन्त्रता असम्भव है। परिणामतः, सामाजिक सुरक्षा और स्थिरता भी राजनीतिक नीति के उसी प्रकार लक्ष्य होने चाहिए जैसे कि स्वतन्त्रता। फलतः सिडनी के ग्रन्थ लेबर एण्ड दि न्यू सोशल आर्डर (१९१८) में पुनर्गठित ब्रिटिश लेबर पार्टी के समाजवादी सिद्धान्तों का जो विवेचन किया गया था, उसमें यह बताया गया था कि जनता को अयक्षा, स्वास्थ्य, शिक्षा, और जीवन निर्वाह का कुछ निम्नतर स्तर अवश्य प्राप्त होना चाहिए। शासन की नीति कुछ इस तरह संचालित होनी चाहिए जिससे कि जनता के अधिकार भाग को वे चीजें अवश्य ही प्राप्त होती रहें। इस कार्यक्रम को स्वतन्त्रता का विस्तार बताया गया। १९४२ में दल की कार्यकारिणी ने अपने इस विश्वास का फिर से दुहराया कि योजनाबद्ध समाज प्रतियोगितापूर्ण समाज से अधिक स्वतन्त्र हो सकता है। योजनाबद्ध समाज में व्यक्ति का अपनी क्षमताओं के पूर्ण विकास का अवसर प्राप्त होता है और उसे उन नियमों के निर्माण में भी भाग मिलता है जिनके अनुसार उसे कार्य करना पड़ता है।

उदारवाद का आधुनिक अर्थ

(The Present Meaning of Liberalism)

जब हम 'उदारवाद' शब्द के आधुनिक अर्थ पर विचार करते हैं, तब हम यह स्मरण रखना चाहिए कि इस समय इस शब्द का प्रयोग दो विरोधी अर्थों में होता है।

एक ओर तो इसे औद्योगिक मध्यवर्ग का सामाजिक दर्शन समझा जाता है। इन दृष्टि में यह निहंस्तक्षेप नीति अथवा आर्थिक साम्राज्यवाद का समानांतरिक बन जाता है। उदारवाद का इस अर्थ में प्रयोग इंग्लैण्ड अथवा अमेरिका में उनका नहीं होता, किन्तु महाद्वीपीय देशों में होता है। वहाँ उदारवाद के मार्क्सवादी अथवा फासिस्ट आलोचक उसका यही अर्थ समझते हैं। उदारवाद का दूसरा अर्थ यह है कि वह सम्पूर्ण "पश्चिमी राजनीतिक परम्परा" और "पश्चिमी सभ्यता के लौकिक रूप" की चरम परिणति है।<sup>1</sup> उदारवाद के इस अर्थ को ऐतिहासिक दृष्टि से सगत ठहराया जा सकता है। इन व्यापक अर्थ में उदारवाद "लोकतन्त्र" का पर्यायवाची सिद्ध होगा। इस अर्थ में उदारवाद के लिए न केवल यही आवश्यक ठहराया जाएगा कि सम्पूर्ण जनसंख्या को राजनीतिक और नागरिक स्वतन्त्रता उपलब्ध हो, बल्कि यह भी आवश्यक ठहराया जाएगा कि उसे अवसर उपलब्ध हो तथा पर्याप्त सामाजिक और राजनीतिक स्वतन्त्रता मिले। इस दर्शन का मुख्य सिद्धान्त यह है कि ये सभी प्रयोजन सामान्य हित अथवा समग्र सामाजिक कल्याण की संकल्पना के अन्तर्गत आ जाते हैं। सार्वजनिक नीति का लक्ष्य यही होना चाहिए कि वह इस संकल्पना को सार्थक करे। हितों की विविधता के बावजूद अधिकतर लोग इस संकल्पना को शिरोधार्य कर सकते हैं। यदि उदारवाद को इस अर्थ में ग्रहण किया जाता है, तो उसे किसी विशिष्ट सामाजिक वर्ग का दर्शन नहीं कहा जा सकता। हाँ, इन समयों की बात दूसरी है जबकि हम उसके प्रयोजन को तो असम्भव मानें और उसकी घोषणा को आडम्बरपूर्ण। मार्क्सवादी अक्सर इस दृष्टिकोण को ग्रहण करते हैं जिसके कारण सन्तुलित विवेचन मुश्किल हो जाता है। प्रस्तुत अध्याय का उद्देश्य यह निश्चय करना है कि उदारवाद को निहंस्तक्षेप की नीति के साथ समीकृत करना या उसे मध्य वर्ग का सामाजिक दर्शन बताना, ऐतिहासिक दृष्टि से अधिक ठीक नहीं है। यह बात आरम्भिक उदारवाद के युग अर्थात् उन्नीसवीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध के बारे में तो सही थी। इस युग में उदारवाद एक आन्दोलन था और उसका लक्ष्य औद्योगिक तथा वाणिज्यिक मध्यवर्ग की राजनीतिक शक्ति को उसके आर्थिक और सामाजिक महत्त्व के समुचित मुद्दों बनाना था। उसके सिद्धान्त ने शासन के कार्यों पर उन व्यक्तियों के दृष्टिकोण से विचार किया जिनके कार्य की स्वतन्त्रता में विधान के द्वारा मदद नहीं, बल्कि बाधा ही पहुँचती है। वैश्व के न्यायमान्य के मूल्यवान् प्रभावों के बावजूद आरम्भिक उदारवाद का राजनीतिक दर्शन बहुत अधिक सिद्धान्तवादी था और उसकी नीति असावधानी थी। उसका दर्शन सिद्धान्तवादी इसलिए था क्योंकि उदारवादी अर्थशास्त्रियों ने एक मौलिक बर्हिण को समग्र सामाजिक हित मान लिया था। उन्होंने मौलिक प्रयोग वाली संकल्पनाओं का व्यापक अधःम को प्रमुख बनाने की कोशिश की थी। उनकी नीति इसलिए असावधान

1 फ्रेडरिक एम० वाटकिन के ग्रन्थ *The Political Tradition of the West: A Study in the Development of Modern Liberalism* (१९४८) की यही विषय-वस्तु है।

की क्योंकि उसने यह मान लिया था कि वह सामाजिक सुरक्षा और स्थिरता जिसके बिना राजनीतिक स्वतन्त्रता असम्भव है, अपार मात्रा में है और उसने नयी औद्योगिक टेक्ना-  
नॉजी के विपटनकारी प्रभावों की उपेक्षा की थी।<sup>1</sup> यह ऐसा इसलिए कर सका क्योंकि यह मुख्य रूप से ऐसे व्यक्तियों का दर्शन था जिनके लिए सुरक्षा बोर्ड समस्या नहीं थी और जो उन व्यक्तियों की स्थिति को बिल्कुल नहीं समझ सकते थे जिनके लिए सुरक्षा मुख्य समस्या थी। सब से अधिक ऐतिहासिक महत्त्व का प्रश्न यह है कि यह स्थिति अस्थायी थी और रूढ़िवादी दम का उदारवाद अपनी सफलता के साथ ही समाप्त होने लगा। जॉन स्टुअर्ट मिल के बाद से हर्बर्ट स्पेंसर को छोड़कर ऐसा कोई महत्त्वपूर्ण उदार-  
वादी विचारक नहीं हुआ जिसका अर्थशास्त्र और शासन के सम्बन्धों का सिद्धान्त निर्हस्तक्षेप की नीति से मिलता हो अथवा जिसने शासन को ऐसे नकारात्मक कार्य सौंपे हा जिनकी बर्धन के न्यायशास्त्र में कल्पना की गई थी।

उदारवादी चिंतन का यह विकास न तो आकस्मिक था और न आनुपगतिक ही। यह आकस्मिक इसलिए नहीं था क्योंकि इसके पीछे दो सक्रियकारी कारण काम कर रहे थे जिनकी हम पहले ही चर्चा कर चुके हैं (१) एक ऐसे लोकमत की जिसमें विभिन्न विचारधाराएँ शामिल थी, निर्हस्तक्षेप के विरोध में प्रतिनिधिता, और (२) श्रमिक संघों का जिनकी अपनी विशिष्ट विचारधारा थी राजनीतिक महत्त्व प्राप्त करना। इस स्थिति में राजनीतिक उदारवाद को या तो समझौते का रास्ता अपनाना या या नेतृत्व छोड़ देना था। यदि उसने इंग्लैण्ड में समझौते का रास्ता अपनाया तो यह आकस्मिक नहीं था। वहाँ वह गण्ट्रीय आन्दोलन का रूप अपनी ऐतिहासिक विशेषता के कारण ही धारण कर सका। मार्क्सवाद की दृष्टि से यह बात बड़ी असंगत-सी थी। इंग्लैण्ड के बारे में सोचा जा सकता था कि वह सत्र से अधिक उद्योग-प्रधान देश है। वहाँ उद्योगपरतिया न अमृतपूर्व शक्ति प्राप्त कर ली है। इस स्थिति में वहाँ शोषण तथा वग-सर्पण बहुत तीव्र होगा। फिर भी, इंग्लैण्ड में उदारवादी चिंतन व्यापकता की दिशा में आगे बढ़ा उभर अपने विशिष्ट हितों के अनिरिक्त अन्य सामाजिक हितों की भी समझा, उसने विभिन्न वर्गों के सम्बन्धों को सहानुभूतिपूर्ण तथा मानसोचित दृष्टिकोण से देखा, उसने अनियमित उद्योगवाद के द्रुपपरिणामों को कम करने की कोशिश की और इस सब के परिणामस्वरूप उसने उदारवादी समाज में उदारवादी राज्य की एक सकारात्मक संकल्पना प्रस्तुत की। यह विकास राजनीतिक अवसरवाद अथवा चिंतन की अस्पष्टता के कारण नहीं हुआ था। मिल और प्रीत ने बौद्धिक ध्रम के कारण अपने को उदारवादी नहीं समझा था। उत्तर-  
कालीन उदारवाद पूर्वकालीन उदारवाद का ही अविच्छिन्न रूप था। बेयम तथा परम्परा गन अर्थशास्त्रिया ने अधिकतम सक्ष्मा के अधिकतम सुख अथवा उपयुग्निता के ऊपर कुछ प्रतिबन्ध आरोपित कर रखे थे। यह जरूरी नहीं था कि ये प्रतिबन्ध उनके ऊपर

1 Cf Karl Mannheim, "The Crisis in Valuation" in *Diagnosis of our Times* (1944)

सदैव लगे रहते। मार्क्स की शब्दावली में यह आवश्यक नहीं था कि मनुष्य के अधिकार मध्यवर्ग के ही अधिकार बने रहते। जब उदारवाद निश्चित रूप से मध्यवर्ग का दर्शन था, उस समय भी उसने अधिकतम सामाजिक हित का समर्थन किया था। वितरण के अन्त आर्थिक सिद्धान्त को छोड़ कर उदारवाद ने ऐसे किसी समाज की कमी कल्पना नहीं की थी जिसमें स्थायी रूप से दो विरोधी आर्थिक वर्ग रहते हैं। उसकी कल्पना तो यह थी कि राजनीतिक विशेषाधिकार की समाप्ति के साथ-साथ वर्ग भी समाप्त हो जायेंगे। वेंयम ने मिल और ग्रीन की भाँति और वहीं-वहीं तो उनसे भी अधिक प्रभावशाली ढंग से यह तर्क किया था कि न्यायशास्त्र एक नैतिक कमीटी के आधार पर विधि के बाध्यत्व की आलोचना है। यद्यपि ग्रीन ने आरम्भिक उदारवाद की आलोचना की थी, लेकिन राज्य अथवा समाज के समुदायवादी अथवा "साव्यववादी" सिद्धान्त से वह भी उठना ही दूर था जितना कि वेंयम। समाज जो भी मूल्य प्राप्त करता है, ग्रीन के मत से वे व्यक्तियों को भी मुलम होने चाहिए, इस अर्थ में कि व्यक्तियों को अधिक सन्तोष प्राप्त हो तथा उनके चरित्र का विकास हो। वेंयम के उदारवाद तथा मिल और ग्रीन के उदारवाद में महत्त्वपूर्ण अन्तर थे। मिल और ग्रीन ने वेंयम के उदारवाद की निरन्तरता को ही कायम नहीं रखा। उन्होंने उदारवाद के अर्थ को ठीक किया, उसे विकसित किया, उसे स्पष्ट किया, लेकिन उसे बदला नहीं।

उदारवाद का मुख्य सिद्धान्त उसके विकास की समस्त अवस्थाओं में बेंपन की भाँति अधिकतम सुख का सिद्धान्त रहा। बाद के उदारवादियों ने उत्तम यह और जोड़ दिया कि अधिकतम हित को समान हित भी होना चाहिए। इस जोड़ में एक अन्तर्दृष्टि निहित थी, जो उदारवाद के विकास के साथ ही साथ उभरी। सिद्धान्त तथा राजनीतिक व्यवहार के रूप में उदारवाद दो धारणाओं पर आधारित था। पहली धारणा यह थी कि सार्वजनिक हित या सामान्य हित राजनीति में एक कारगर प्रेरक तत्त्व होता है। दूसरी धारणा यह थी कि इस तरह के हित के बारे में सामान्य सहमति प्राप्त की जा सकती है। उदारवादी शासन के पीछे एक ऐसा समाज होना चाहिए जिसमें इतनी शक्ति हो कि समुदाय के हित की चेतना अन्य सभी विभाजक हितों की चेतना के ऊपर हावी हो सके। ये विभाजक हित हैं सामाजिक स्थिति के अथवा आर्थिक वर्गों के। सम्पूर्ण समुदाय को एकता के सूत्र में बांधे रखने की इच्छा तथा उसे दृढ़तापूर्वक मंचालित करने की इच्छा का यह अभिप्राय नहीं होता कि हित या दल के भेदों को बिल्कुल स्वीकार ही न किया जाए। इसका अभिप्राय सिर्फ यह होता है कि इन भेदों को सीमा के अन्दर रखा जाए। दूसरे शब्दों में समाज की विविध शक्तियाँ कुछ सुनिश्चित नियमों के आधार पर कार्य करती हैं। ग्रीन के इस कथन का कि समुदाय शक्ति पर नहीं प्रत्युत् इच्छा पर आधारित है, यही अभिप्राय है। इस विवेचन से यह निष्कर्ष निकलता है कि उदारवादी शासन का प्राथमिक दायित्व ममस्त आवश्यक हितों की रक्षा करना है तथा इसका प्राथमिक कर्तव्य उन अवस्थाओं और माध्यमों की रक्षा करना है जिनके द्वारा हितों का संघर्ष कम-से-कम बल-प्रयोग के द्वारा समाप्त किया जा सकता है। इससे यह भी निष्कर्ष निकलता

है कि राजनीतिक दल अपने को किसी एक हित अथवा वर्ग के प्रवक्ता नहीं मान सकते। उदारवादी शासन में राजनीतिक दलों का मुख्य कार्य विविध हिता के बीच सामंजस्य स्थापित करना है। मार्क्सवाद का सिद्धान्त यह है कि राजनीति में एक ऐसे वर्ग-सघर्ष का दर्शन होता है, जिसे दूर हो नहीं किया जा सकता। इस सिद्धान्त के अनुसार एक वर्ग सदैव शक्तिशाली रहता है और दूसरे वर्ग का सदैव ही शोषण होता रहता है। उदारवादी सिद्धान्त मार्क्सवादी सिद्धान्त से विचुल उलटा है। राजनीतिक उदारवाद उस समय तक असम्भव होता है जब तक कि राजनीतिक प्रश्न और राजनीतिक दल सामाजिक वर्ग अथवा आर्थिक लाभ के आधार पर बटे हुए न हों और जब वे हम तरह बटे हुए हों तब सघर्षों को दूर किया जाए और उन्हें सीमाओं के भीतर रक्खा जाए। एक राजनीतिक आन्दोलन के रूप में उदारवाद इसलिए सफल हुआ क्योंकि अंग्रेजी राजनीति में वे धारणाएँ काफी हद तक सत्य थीं। इन धारणाओं के सच्चे होने का कारण यह था कि हंगलैण्ड के सभी राजनीतिक दल ने उन्हें स्वीकार किया और वे आदर्श उनके राजनीतिक नीतिसास्य के प्रतिमान बन गए। उदारवादी शासन समान हित की एक प्रबल भावना पर आधारित होता है, इसका व्यवहार में यह अभिप्राय हो सकता है कि उदारवाद सीमित उपयोगिता या राजनीतिक आदर्श है। तथापि, मिला अथवा ग्रीन इससे परिचित नहीं थे। वाञ्छित दुनिया राष्ट्र से बनी किसी इकाई में कभी नहीं गयी है। यह दृष्टा कभी कभी राष्ट्र में भी नहीं पाई जाती। क्या यह दृष्टा बड़ी इकाइयों में पाई जा सकती है और क्या जहाँ वह न हो वहाँ उमका निर्माण किया जा सकता है, यह उदारवाद के कुछ ऐसे प्रश्न हैं जिनका अभी तक हल नहीं निकल पाया है ?

उदारवादी सिद्धान्त के विकास का एक ओर रूप भी रहा है। उदारवादी सफलताओं को राजनीतिक संगठन के क्षेत्र से हटा कर नैतिक आदर्शों और सामाजिक प्रभाव के क्षेत्र में स्थानान्तरित कर दिया गया है। इसका कारण कुछ तो राजनीतिक अनुभव की यह शिक्षा थी कि किसी उदारवादी आदर्श को व्यावहारिक रूप देना कितना कठिन होता है। इसका कुछ कारण यह मान्यता थी कि समान हित की धारणा कोई सरल मूल्य नहीं है बल्कि वह अनेक और कभी-कभी विरोधी हितों का कामचलाऊ सामंजस्यमात्र है। वास्तव में वह राजनीतिक मूत्रा का विषय नहीं है प्रत्युत् मानव सम्बन्धों का विषय है। उदारवाद की इस प्रवृत्ति का सर्वश्रेष्ठ प्रमाण हमें ऑन स्टुअर्ट मिल के जीवन के उत्तरकाल से मिल जाता है। उस समय उसे अपने पिता के इस सरल सहज विद्वान्त पर बड़ा आश्चर्य होता था कि प्रतिनिधित्व तथा मतदान के माध्यम से मानव व्यवहार का विवेक सम्पन्न समस्याओं का समाधान कर देता। इस प्रवृत्ति का एक अन्य प्रमाण स्वतन्त्रता की सफलता के विनाश और स्वतन्त्रता के सांविधानिक सरक्षण की समस्या में प्राप्त होता है। बेंथम को यह बिल्कुल विस्वास नहीं था कि यदि हम संविधानों में कुछ अपरिवर्तनीय प्राकृतिक अधिकारों का अंकित कर देते हैं तो हम वास्तव में वे अधिकार प्राप्त हो जायेंगे। बेंथम यह भी नहीं मानता था कि दुर्गल शासन वास्तव में उदारवादी शासन होता है। तथापि, ग्रीन ने यह ठीक ही समझ लिया था कि शासन को नियुक्तता

के सम्बन्ध में वैधर्म्य के उद्गाह का यह मतलब विल्कुल नहीं था कि शासन नागरिकों के अधिकारों का सम्मान करे। इसलिए, ग्रीक का विचार था कि उसका अपना दर्शन कुछ हद तक प्राकृतिक विधि के दर्शन में मल खाता था। तथापि, उसका यह इरादा निम्नलिखित नहीं था कि वह प्राकृतिक अधिकारों की उस सत्त्वना को जीवित करे जो मनुष्यों के अधिकारों के बुद्धिवाद के सिद्धान्त में निहित थी। सकारात्मक स्वतन्त्रता के सम्बन्ध में उसका अपना विचार—ऐसे विधियों का बनाने की क्षमता जो करने योग्य है—काफ़ी हद तक औपचारिक था। इसका कारण यह है कि जिस काम को हम करने योग्य समझते हैं, उसका किया जाना बहुत कुछ उपयुक्त परिस्थितियों और दशाओं पर निर्भर है। यदि ग्रीक ने प्राकृतिक विधि को फिर से प्रतिष्ठा की तो यह प्राकृतिक विधि का एक नया रूप था। इसे "परिवर्तनशील विषय-वस्तु के सहित प्राकृतिक विधि" कहा गया है।

ग्रीक ने प्राकृतिक विधि की जो पुनर्स्थापना की थी, उसका अभिप्राय यह नहीं था कि वह विधि के दो भेदों पर जोर देना चाहता था। उसका अभिप्राय सिर्फ यह था कि वह विधि की प्रकृति-मापकता पर, समाज में उसके महत्त्व पर और आचारों के साथ उनके घनिष्ठ सम्बन्ध पर जोर देना चाहता था। वैधर्म्य की भाँति ग्रीक का यह विचार भी नहीं था कि विधि का मूल-धुन्व को कसौटी पर कमा जा सकता है अथवा विधि तथा आचारों के बीच मूल भेद यह है कि विधि के उल्लंघन पर दण्ड मिलता है और आचारों के उल्लंघन पर कोई दण्ड नहीं मिलता। ग्रीक के विचार से विधि तथा आचारों का अन्तर दो ऐसी सामाजिक संस्थाओं का अन्तर है जो एक-दूसरे को सहारा ज़रूर देती हैं लेकिन फिर भी एक-दूसरे से मूलतः भिन्न हैं। एक ओर तो चरित्र, नैतिक भावना, और सामाजिक दृष्टिकोण हैं जो निश्चित और मध्य मानव प्रकृति का अंग हैं। दूसरी ओर व्यवहार के कुछ निश्चित और स्थिर ढंग हैं। इस व्यवहार को लागू किया जा सकता है और वह व्यक्तिगत अभिरुचि की सीमाएँ निर्धारित करता है। ग्रीक की सकारात्मक स्वतन्त्रता में ये दोनों चीजें निहित हैं। लेकिन उनमें से कोई एक-दूसरे का स्थान नहीं ले सकती। स्वतन्त्रता केवल तभी सम्भव है जबकि पसन्द और स्वतन्त्र निर्णय के कुछ क्षेत्र हों। साथ ही कुछ ऐसी निश्चित समझ और प्रथाएँ हों जो इन क्षेत्रों पर सीमाएँ लगाती हों। व्यक्तिगत निर्णय का क्षेत्र और वैधर्म्य आवश्यकता का क्षेत्र उन्हीं समय तक व्यक्तिगत माना जाता है जब तक कि वह अपनी-अपनी सीमाओं में बन्ना हो और इस समझने के आधार पर चलता हो कि कोई भी एक-दूसरे के क्षेत्र का अतिक्रमण नहीं करेगा। उदारवादी राजनीति के दो महत्त्वपूर्ण निष्कर्ष ये हैं। एक निष्कर्ष यह था कि शासन का कुछ निश्चित वैधर्म्य अथवा सांविधानिक सीमाओं के भीतर रह कर कार्य करना पड़ता है। इस शासन-प्रणाली में कार्यपालिका विधि की सीमाओं में रहती हुई अपने विवेक में कार्य करती है। इसमें आदेश अथवा स्वेच्छाचारी शक्ति का कोई प्रभाव नहीं होता। इसी कारण उदारवादी शासन के सम्बन्ध में यह कहा जा सकता है कि वह शक्ति पर नहीं, प्रत्युत् इच्छा पर आधारित होता है। उदारवादी शासन का दूसरा मुख्य सिद्धान्त यह है कि सामाजिक व्यवहार के अनेक क्षेत्रों को व्यक्तिगत निर्णय, स्वतन्त्र विवेचन, और ऐच्छित समुदाय

के अन्तर्गत दिया जाता है। उदारवादी नामन ऐसी किसी नीति को लगाना नहीं कर सकता जिसमें व्यक्तिगत तथा सामाजिक जीवन की समस्त अन्तरंग व्यवस्था राजनीति नियंत्रण में आ जायें। इन दोनों के बीच विभाजक रेखाएँ सदैव बँधे हुए रहनी चाहिए। लेकिन, पिछले कुछ न कुछ विभाजक रेखाएँ तो रहती ही हैं। सांविधानिक शरतियों का अन्तिम समर्पण, जैसा कि मिल ने कहा, उस सार्वजनिक चेतना में निहित है जो संपत्तीयता, व्यक्तित्व और निजी उत्कर्षपरिवर्धन को महत्त्वपूर्ण मानती है।

उदारवादी चिन्तन के विकास में भारत की सामाजिक बुनियादों के बारे में एक और मूल सिद्धान्त निहित था। ग्रीन ने इस सिद्धान्त का स्पष्ट बर्णन नहीं किया है। उसने इसे केवल स्वीकार ही किया है। उदारवादी धारण केवल ऐस समुदाय के ऊपर ही निर्भर नहीं होता जो समान हित की भावना से अनुप्राणित है। वह ऐसा समुदाय के ऊपर भी निर्भर होता है जो अपने भीतर बहुत से छोटे-छोटे समुदायों का फलने फूलने की अनुमति देता है। ये छोटे समुदाय राज्य द्वारा आरोपित वैधिक कर्तव्या और अधिकारों की सीमाओं में रहते हुए काफी हद तक स्वायत्तशासी और आत्मनिर्देशक होते हैं। इन समुदायों को सम्पूर्ण समुदाय के हितों को ध्यान में रख कर कार्य करना पड़ता है। इस दृष्टि से उदारवाद का विशेषी सिद्धान्त सर्वाधिकारवाद है। सर्वाधिकारवाद के अन्तर्गत वह अथवा भ्रमिक संधों जैसी समस्याओं के ऊपर शासन का नियंत्रण स्थापित हो जाता है। उदारवादी शासन वह है जो समुदायों के अधिकारों का भी आदर करता है और व्यक्तियों के अधिकारों का भी। धार्मिक भ्रम से दूरी मिलनी चाहिए। कारण यह है कि जब व्यक्ति अपने अधिकारों का ठीक ढंग में प्रयोग करते हैं, यही अधिकार स्वतन्त्र समुदाय के अधिकार बन जाते हैं। इसी प्रकार, व्यक्तिगत स्वतन्त्रता काफी हद तक समुदायों की सदस्यता का अधिकार है। ये समुदाय महत्त्वपूर्ण सामाजिक कार्य करते हैं और इस सम्बन्ध में खुद ही अपने नियम बनाते हैं। व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का वास्तविक अभिप्राय उस अभिप्राय से है जो अनेक प्रकार की भूमिकाओं का निर्माण करता है। आदर्शवादी नीतिशास्त्र के अन्तर्गत आत्मसिद्धि का अभिप्राय यह था कि व्यक्ति समाज के अन्तर्गत अपने पद को तथा उसने कर्तव्यों को प्राप्त करे। इसका निष्कर्ष यह निरलता है कि व्यक्तित्व का वास्तविक अभिप्राय समाज से अलग रहना नहीं बल्कि समाज के कार्यों में योगदान देना है। इसी कारण उदारवाद के आदर्शवादी सिद्धान्त में राज्य शब्द का जिन ढंग से प्रयोग किया गया, वह काफी हानिकारक रहा है। इसके बारे में हम पहले भी निर्देश कर चुके हैं। वास्तव में उदारवादी सिद्धान्त के लिए यह जरूरी था कि इस समाज अथवा समुदाय और समाज के राजनीतिक और वैधिक संगठन के बीच स्पष्ट भेद कर दिया जाए। ग्रीन ने यह भेद करने की कोशिश की थी लेकिन कभी-कभी वह अपने राज्य शब्द के प्रयोग के द्वारा इस भेद को धुंधला कर देता था। ग्रीन ने यह स्पष्ट रूप से कहा था कि राज्य अपने ऐतिहासिक विकास में सामाजिक संस्थाओं का अतिप्रभु नहीं बनता। बहुत-सी सामाजिक संस्थाएँ राज्य से भी पुरानी हैं। राज्य अधिकारों का निर्माण नहीं करता, वह अधिकारों को अभिज्ञात करता है और उनका नियंत्रण करता है। वास्तव में समाज अनेक समुदायों

का सामूहिक नाम है और मनुष्य इस तरह के अनेक समुदायों के सदस्य होते हैं इस बात को ठीक-ठीक ग्रीन के पश्चात् समझा गया। ग्रीन के बाद समाजशास्त्र के ज्ञान में अत्यधिक वृद्धि हुई है और इस वृद्धि के फलस्वरूप ही समाज में समुदायों के महत्त्व का वास्तविक ज्ञान प्राप्त हुआ है। इस तथ्य का राजनीतिक विद्वान् के लिए नैतिक महत्त्व उस हिनो के फलस्वरूप ज्ञान हुआ जो सर्वाभिन्नारवादी सरकारों ने सामाजिक संगठन के इस रूप के माप को है। आर० एम० मैकाइवर ने यह ठीक ही कहा है कि एक स्वतन्त्र समाज को स्वतन्त्र शासन का समर्पण कर सकता है, 'बहु समुदाय समाज' होता है।<sup>1</sup>

स्वतन्त्र शासन की उदारवादी योजना के मुख्य तत्त्व हैं—मताधिकार, प्रतिनिधित्व दलगत संगठन और शासन पर दल का नियंत्रण। उदारवादी शासन मुख्य रूप से एक उदारवादी समाज के ऊपर निर्भर होता है और उदारवादी समाज वह है जितने समान हित तथा व्यक्तिगत साम्प्रदायिक और वर्गागत हिनो के बीच सन्तोषजनक सम्बन्ध स्थापित कर लिया है। उदारवादी शासन की समस्त प्रक्रियाएँ वे व्यावहारिक ज्ञान हैं जो अनुभव तथा परीक्षण के द्वारा उपयोगी सिद्ध हुए हैं। इन उपायों का मुख्य रूप विवादास्पद प्रश्नों के सम्बन्ध में लोगों का शांतिपूर्वक विचार करने की सुविधाएँ देना है। स्वतन्त्र शासन का यही आधार है। इन उपायों के द्वारा विरोधी विचारों के बारे में चर्चा हो सकती है, प्रतिकूल नीतियों के बारे में विचार-विमर्श हो सकता है और सधर्पपूर्ण हिनो के बारे में बातचीत हो सकती है। इन सब के परिणामस्वरूप काफी हद तक सर्वस्वीकृत मन की प्राप्ति की जा सकती है। उदारवादी शासन की यह सारी व्यवस्था इस विश्वास के आधार पर संचालित होती है कि मतभेदों को आपसी बातचीत के द्वारा दूर किया जा सकता है और बातचीत के परिणामस्वरूप जो भी नियंत्रण उत्तर कर सामने आता है उसमें ऐच्छिक सहयोग का भाव होता है, बल-प्रयोग का नहीं। यह सारी व्यवस्था सन्तोषजनक रूप से उसी समय चल सकती है जबकि कुछ विशिष्ट और कठिन नैतिक प्रतिबन्धों के अधीन रह कर कार्य किया जाए। इस व्यवस्था के सफल संचालन के लिए एक आवश्यक शर्त यह है कि शासन उस तथ्य को स्वीकार करे कि वह जिस विचार के आधार पर कार्य कर रहा है वह किसी भी दशा में पूर्ण नहीं है। इसलिए, यदि शासन बहुमत के आदेशों का पालन कर रहा हो तब भी उसे अल्पसंख्यकों के प्रति आदरपूर्ण सम्मान का भाव रखना चाहिए। उसे जनता के इन अधिकारों को स्वीकार करना चाहिए कि वह संगठन बना सकती है और जिन नीतियों को ठीक समझे उनका प्रचार कर सकती है। शासन को इस बात की कोशिश करनी नहीं करनी चाहिए कि वह सार्वजनिक सूचना के स्रोतों में विकृति पैदा करे या कुछ हस्तक्षेप करे। राजनीतिक दलों को अपनी नीति इस आधार पर बनानी चाहिए कि उनका कार्य-काल शांतिवन् नहीं

<sup>1</sup> *The Web of Government* (1947), pp 421 ff of Pendleton Herring, *Politics of Democracy* (1940), pp 427 ff, George H. Sabine "Beyond Ideology," *The Philosophical Review* Vol LVII (1945), pp. 1 ff



हो सकता। उन्हें अपने विरोधियों को शक्तिहीन रखने के लिए केवल सीमित और वैध उपायों का ही प्रयोग करना चाहिए। इसलिए उन्हें अपने विरोधी दल का भी सहयोग प्राप्त करना चाहिए और यह मानना चाहिए कि विराध शासन के अन्तगत एक अनिवाय काय है। इस व्यवस्था की सफलता के लिए यह भी जरूरी है कि जो लोग इसमें काम करते हैं उनमें अपने पक्ष के प्रति आग्रह होने के साथ ही साथ बौद्धिक ईमानदारी भी हो। उनमें समझौते की इच्छा के साथ ही साथ दृढ़ता भी हो। उनमें अपने सिद्धान्तों के प्रति निष्ठा होने के साथ ही साथ किए हुए समझौतों के प्रति भी निष्ठा हो। इन सब चीजों की परिभाषा नहीं की जा सकती। इन्हें केवल समझा ही जा सकता है। यह विचार उन लोगों का है जिन्होंने इस विचारधारा में लम्बे अरसे तक काम किया है।

### Selected Bibliography

- Political Thought in England from Herbert Spencer to the Present Day* By Ernest Barker London 1915
- Reflections on Government* By Ernest Barker London 1942
- The Political Ideas of the English Romanticists* By Crane Brinton Oxford 1926
- English Political Thought in the Nineteenth Century* By Crane Brinton London, 1933
- Thomas Hill Green, 1836-1882 In *Studies in Contemporary Biography* By James Bryce New York, 1903
- Morals and Politics* By E. F. Carritt Oxford 1935
- The Political Theory of Thomas Hill Green* By Y. L. Chin New York 1929
- Fabian Socialism* By G. H. D. Cole London 1943
- What is Liberty? A Study in Political Theory* By Dorothy Foadick New York 1939
- The Neo Idealist Political Theory* By I. P. Harris New York 1944
- The Social and Political Ideas of some Representative Thinkers of the Age of Reaction and Reconstruction* Ed. F. J. C. Hearnshaw London 1932 Chs VI, VII
- The Social and Political Ideas of some Representative Thinkers of the Victorian Age.* Ed. F. J. C. Hearnshaw London 1933 Ch VII
- The Metaphysical Theory of the State* By Leonard T. Hobhouse London, 1918

- Social Evolution and Political Theory* By Leonard T Hobhouse  
New York, 1911
- 'Bernard Bosanquet's philosophy of the State' By R F A. —  
Hoernle In *Political Science Quarterly*, Vol XXXIV (1919) p 609
- The Victorian Critics of Democracy* By Benjamin E Lippincott.  
Minneapolis 1938
- England in Eighteen eighties* By Helen M Lynd New York  
1945
- The Web of Government* By R M MacIver New York 1947
- The Service of the State* By J H Muirhead London, 1908
- Carlyle and Mill* By Emery Neff Second edition revised New  
York 1926
- History of the Fabian Society* By E R Pease Second edition  
London, 1925
- The Political Tradition of the West* By F. M Watkins. Cambri  
dge Mass, 1948
- States and Morals* By T D Weldon London, 1946
-

## मार्क्स और द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद

(Marx and Dialectical Materialism)

उदारवादी राजनैतिक चिन्तन व दो मूल सामाजिक अथवा नैतिक विचार थे— राजनैतिक विना किसी बल-प्रयोग के विरोधी वर्गों के बीच सामंजस्य स्थापित करने की बात है और इस प्रकार का सामंजस्य केवल लोकन्यायमय प्रक्रियाओं के द्वारा ही स्थापित किया जा सकता है। फलतः, यद्यपि उसके बाद के इतिहास ने व्यक्तिवाद के सम्बन्ध में हीगेल की आलोचना की ओर ध्यान दिया था, लेकिन उसने हीगेल के सामाजिक दर्शन की दो मुख्य धारणाओं को बर्नी स्वीकार नहीं किया। वे धारणाएँ थी—एक—ममात्र उन विरोधी शक्तियों का एक गतिमान् मन्तुलन है जो अपने तनाव और सघर्ष के द्वारा सामाजिक परिवर्तन करती हैं। दो—सामाजिक इतिहास इन शक्तियों का आन्तरिक अथवा अद्वैत-नातिक विकास है। तथापि, हीगेल के चिन्तन के इन तत्त्वों ने उन्नीसवीं शताब्दी तथा इसके बाद के राजनैतिक चिन्तन में महत्वपूर्ण योग दिया। इसका अधिपान श्रेय कार्ल मार्क्स को है जिन्होंने हीगेल के चिन्तन में बाधाकल्प कर दिया था। मार्क्स ने हीगेल के सिद्धान्त से इस धारणा को निकाल दिया कि राष्ट्र सामाजिक इतिहास की वास्तव इकाइयाँ होती हैं। इस धारणा का हीगेल के दर्शन में बार्द ताकिक सम्बन्ध नहीं था। उसने राष्ट्रों के सघर्ष के स्थान पर वर्गों के सघर्ष की धारणा को प्रस्तुत किया। इस प्रकार, मार्क्स ने हीगेलवाद की मुख्य विशेषताओं का अपहरण कर लिया। ये विशेषताएँ थी—राष्ट्रवाद, अनुदानवाद तथा जातिविरोधी स्वर। उसने हीगेलवाद को प्रातिकारी उपवाद का एक नया और शक्तिशाली दर्शन बना दिया। मार्क्सवाद उन्नीसवीं शताब्दी के दलहन ममाजवाद का और फिर कुछ महत्वपूर्ण परिवर्तनों के सहित आधुनिक साम्यवाद का प्रवर्तक बन गया। मार्क्स का दर्शन दो दृष्टियों से हीगेल के दर्शन से भिन्न था। मार्क्स ने हीगेल की द्वन्द्वात्मक पद्धति को मायम रक्खा और उसकी आर्थिक नियतिवाद (economic Determinism) के रूप में व्याख्या की। विचार सामाजिक परिस्थितियों पर निर्भर होते हैं, हीगेल के चिन्तन में यह धारणा जग विगरे हुए रूप में मिलती है। मार्क्स ने इस धारणा को प्रमथद्ध किया और उसे आधुनिक चिन्तन में एक प्रतिष्ठित स्थान दिया। हीगेल के दर्शन के उदारवादी विरोधी तत्त्व मार्क्स के उपवाद में समाविष्ट हो गए। इसका कारण कुछ तो यह था कि एक

सक्रिय नातिवारी के रूप में उसका जीवन १८५० के आस-पास समाप्त हो गया और कुछ यह था कि उसका पूरा विद्वान्ता था और उसने अपना यह विद्वान्ता उन्नीसवीं शताब्दी के अधिकांश समाजवादियों को दिया था कि समाजवाद राजनीतिक उदारवाद को परम्परा को बदलेगा नहीं, बल्कि उसे जारी रखेगा। तथापि, ये धारणाएँ कि शक्तिशाली शक्तियाँ पर विधायी नियंत्रण स्थापित नहीं किया जा सकता और सामाजिक इतिहास केवल वर्ग-सम्पर्क का लेखा होता है, सिद्धान्ततः इस विद्वान्ता से असंगत थी कि राजनीति विरोधी हिता के बीच शांतिपूर्ण सामंजस्य स्थापित करती है। यह अन्तर्निहित विरोध क्रांतिकारी मार्क्सवाद के साम्यवादी रूपांतर में स्पष्ट हो गया।

### सर्वहारा वर्ग की क्रांति

#### (The Proletarian Revolution)

उन्नीसवीं शताब्दी में एक महत्त्वपूर्ण परिवर्तन हो गया था। वह परिवर्तन था— औद्योगिक श्रमिक वर्ग में राजनीतिक चेतना का उत्थान। मार्क्स ने इस परिवर्तन पर विशेष ध्यान दिया और उसे उद्भासित किया। जैसा कि हम पहले अध्याय में कह चुके हैं, इसने उदारवादी चिंतन की दिशा को बदल दिया। लेकिन, मार्क्स ने इसके महत्त्व को उदारवाद की अपेक्षा वहाँ पहले समझ लिया था। मार्क्स ने अपने ऐतिहासिक अध्याय के आधार पर जो उसके दर्शन का एक अभिन्न भाग था, पूँजीवाद को उसके मानववादी पक्ष के रूप में पहली बार प्रस्तुत किया। उसने पूँजीवाद को एक सत्ता के रूप में प्रस्तुत किया, एक ऐसी सत्ता के रूप में जो मजूरी के आधार पर जीविका निर्वाह करने वाले व्यक्तियों की सत्ता में निरन्तर वृद्धि करती जाती है और इन व्यक्तियों का अपने सेवानियोजकों से केवल मजूदूरी पाने का सम्बन्ध होता है। उनके पास केवल एक ही सामग्री है जिसे वे प्रतियोगितापूर्ण बाजार में बेच सकते हैं और वह सामग्री है शक्ति करने की शक्ति। इस सामग्री को खरीदने वाले का एकमात्र दायित्व यह है कि वह बालू कीमत बढ़ा करे। इस प्रकार, उद्योग-घरों में मालिक और मजूदूर के बीच दो सम्बन्ध होता है, उसमें न तो कोई मानवी अंश रहता है और न नैतिक दायित्व। यह सम्बन्ध विषम रूप से शक्ति का सम्बन्ध बन जाता है। मार्क्स को यह स्थिति आधुनिक इतिहास का सब से नातिवारी तत्त्व प्रतीत होनी थी। इसमें एक ओर तो एक ऐसा वर्ग है जिसका उत्पादन के साधनों पर पूरा स्वामित्व है और जो मुनाफा बनाने में जुटा हुआ है। इसमें दूसरी ओर एक ऐसा वर्ग है जिसकी एक मात्र शक्ति संगठन-क्षमता है और जिसका उद्देश्य राजनीतिक स्वायत्तता को प्राप्त करना नहीं, प्रत्युत अपने जीवन-स्तर का सुधार करना है। मार्क्स इस बात को समझता था कि पूँजीवाद एक सत्ता है, वह बालूहीन आर्थिक नियमों का परिणाम नहीं है, बल्कि आधुनिक समाज के विकास में एक चरणमात्र है। मार्क्स के चिंतन का मूलधार वर्ग-सम्पर्क का सिद्धान्त था जो परम्परागत अर्थशास्त्रियों ने स्पष्ट कर दिया था। इस आधार पर चल कर उसने राजनीतिक

उदारवाद की मध्यमों के विशिष्ट दर्शन के रूप में चित्रित किया और उद्योगमूलक सर्वहारा वर्ग के लिए एक ऐसे सामाजिक दर्शन के निर्माण का प्रयाग किया जो उसके लिए सक्ति-संपर्क में उपयोगी हो सके ।

अतः, हीगेल की भांति ही मार्क्स के सामाजिक दर्शन का लक्ष्य भी दुष्ट था । सामाजिक विभाग के जिन दर्शन का निर्माण इन दोनों व्यक्तिगता न किया था, उतमे यह भी शामिल था कि वे उनमें साम्य रहे और उसे प्रभावित करें । हीगेल की भांति मार्क्स का दर्शन भी सामाजिक दर्शन था । इनके विभाग की उन प्राकृतिक अवस्थाओं का वर्णन कर दिया गया था जो दृष्टान्तगत पठन के आन्तरिक पात्र प्रविष्टि के फलस्वरूप उत्पन्न होती हैं । हीगेल का यह विश्वास था कि यूरोपीय इतिहास की प्रथम परिणति जर्मन राष्ट्रों के विभाग में हुई है और जर्मनी यूरोप का आध्यात्मिक नेतृत्व ग्रहण करेगा । इनके विपरीत मार्क्स का यह विश्वास था कि सामाजिक इतिहास की प्रथम परिणति सर्वप्रथम दर्शन के उद्घाटन के रूप में हुई है और यह वर्ग समाज के महत्त्वपूर्ण स्थान ग्रहण करेगा । हीगेल ने समाज-दर्शन में प्रेरक सक्ति एक स्वविचारमयी आध्यात्मिक विद्वान्त है जो अपने ही क्षारी-क्षारी में इतिहास-प्रसिद्ध राष्ट्रों के रूप में व्यक्त करता है । इनके विपरीत मार्क्स के दर्शन में यह प्रेरक तत्त्व के रचयितासजीव उदात्त-मौलिक सक्तियां हैं जो अपने आपकी आविष्क वितरण के धुनिव्योही दृशों में तथा उनसे सम्बद्ध सामाजिक वर्गों में व्यक्त करती हैं । हीगेल के लिए प्रगति का तत्त्व राष्ट्रों के संपर्क में निहित था । मार्क्स के लिए यह तत्त्व सामाजिक वर्गों के विरोधभाव में निहित था । दोनों व्यक्ति इतिहास में प्रवाह का लक्ष्यमत्त दृग से आविष्क्य मानते थे । उनका विश्वास था कि यह प्रवाह एक धुनिव्योही संज्ञाना के अनुसार संचालित होता है और एक धुनिव्योही लक्ष्य की ओर बढ़ता है । मार्क्स के दर्शन में हीगेल के दर्शन की अपेक्षा विभाग के त्रय में कर्म-क्षीण करने का अधिक भाव था । मार्क्स के दर्शन में कार्य करने की भी प्रेरणा थी । यह मार्क्स के दर्शन की आर्ती प्रेरणा थी । जब हीगेल राष्ट्रीय देशभक्ति के भाव के प्रति अर्पण्य व रत्ता था, मार्क्स मजदूरों की सग-गिटा के प्रति अर्पण्य करता था । दोनों ही अवस्थाओं में यह अर्पण्य सामुदायिक होती थी । यह स्वार्थ के प्रति नहीं, प्रत्युत निष्ठा के प्रति अर्पण्य होती थी । यह अर्थवत्ता के प्रति नहीं, प्रत्युत कर्मव्यो के प्रति अर्पण्य होती थी । फिर भी यह व्यक्तिगता की भावनाओं और कर्मव्यो की प्रपत्ती और लक्ष्य सक्तनी थी । इन अर्पण्य में कर्मव्यो में प्रार्थना की जाती थी कि वे अपनी इच्छा का, अपने स्वार्थ की दसा दे और सम्मता की दुर्निवार माया में अपना उचित स्थान ग्रहण करें । मार्क्स के दर्शन में इन अर्पण्य का उद्देश्य मजदूरों की सामाजिक भांति की संज्ञाना समझाना और उन्हें इनके लिए संचालन व रत्ता था ।

मार्क्स के दर्शन में दो तत्त्वों का सम्मन्ध था—भांति के कार्यवत्त का और सामाजिक विभाग की आविष्क्य दिशा के क्षारीय विद्वान्त का । यद्यपि इन प्रकार का सामान्य हीगेल के विद्वान्त में भी मिलता है, तथापि दीर्घाचारों की मार्क्स के दर्शन की

इस विशेषता पर सदैव ही उलझन रही है। सहानुभूतिशून्य आलोचकों ने मार्क्स के दर्शन के इन दो तत्वों को सदैव अलग अलग करके देना है। उन्होंने मार्क्स को एक सामाजिक दार्शनिक माना है और फ्रिन् दलगत समाजवाद का सस्थापक। इन तर्कों की व्याख्या को मार्क्सवादी सदैव सतही तथा पूंजीवादी व्याख्या समझते हैं। यह निश्चित है कि मार्क्स को स्वयं इस बात का कोई ज्ञान नहीं था कि वह दुहरी नूतना का निर्वाह कर रहा है। ऐतिहासिक अनिवार्यता के बारे में उसके विचार हीगेल के विचारों के समान ही थे। इसका अनिप्राम्य यह था कि इतिहास के विकास में मनुष्यों को भी योगदान देना चाहिए। दलगत हथकंडों का सिद्धान्त इसका स्वभाविक निष्कर्ष था। हीगेल तथा मार्क्स दोनों के लिए इस समन्वय का रहस्य द्विधात्मक पद्धति में छिपा में हुआ था। द्विधात्मक पद्धति के अनुसार सामाजिक विकास का साध्य साम्यवाद है। यह सिद्धान्त काल्विनस्टो के दैवी नियतिवाद के सिद्धान्त की ही भांति है। इस विवशता का न तो बाह्यनीयता से सम्बन्ध है, न कार्यकारण से और न नैतिक दायित्व से। इसका सम्बन्ध तीनों के समन्वित रूप से—एक प्रकार के सार्वनाम आदेश से है। किसी परिणाम को प्राप्त करने में मानवीय गणना अथवा मानवीय हितों का हाथ होता है। फिर भी, प्रक्रिया इस गणना के साध्य की निर्धारित कर देती है और उस दिशा को निर्धारित कर देती है जिसकी ओर हितों को निर्दिष्ट होना चाहिए।

मार्क्स का सामाजिक दर्शन दो भागों में आकर पड़ता है। ये दो भाग उसके जीवन के दो चरणों से सम्बन्ध रखते हैं और मुख्य रूप से दो ऐतिहासिक प्रभावों के परिणाम हैं। इनमें से पहला चरण उसका हीगेल का अध्ययन है जो उसने अपने छात्र जीवन में बॉन और बर्लिन में किया था। इस समय हीगेल की विचारधारा दो भागों में बंट गई थी। एक पक्ष आदर्शवादी विचारधारा का था। इस पर मुख्य रूप से घन का प्रभाव था। दूसरा पक्ष उदारवादी विचारधारा का था। इस पर मुख्य रूप से लुडविग फाउलरबाख का प्रभाव था। बाद के वर्षों में मार्क्स ने फाउलरबाख को हीगेल की तुलना में एक बहुत छोटा आदमी बताया था। लेकिन, फिर भी हीगेल के पदचात वह एक युगान्तकारी विचारक था क्योंकि उसने हीगेलवाद को आदर्शवादी 'रहस्यवादिता' के बन्धन से मुक्त कर दिया था। जर्मनी छोड़ने के पदचात मार्क्स का फ्रेंच समाजवाद से सम्पर्क स्थापित हुआ और इसकी वजह से उसका ध्यान फ्रेंच समाजवाद की ओर गया। मार्क्स को यह विश्वास हो गया था कि समाजवादी दर्शन सतही है क्योंकि उसकी नती आर्थिक सिद्धान्त पर परकूट है और न आर्थिक इतिहास पर। मार्क्स ने अपने शेष जीवन इन्हीं विषयों का अध्ययन किया। मार्क्स के अध्ययन का आरम्भिक और अधिक सामान्य परिणाम द्विधात्मक अथवा आर्थिक नैतिकवाद था। इस सिद्धान्त का अनिप्राम्य यह था कि सामाजिक विकास आर्थिक उत्पादन के साधनों के विकास पर निर्भर रहता है। बाद में मार्क्स ने परम्परागत अर्थशास्त्र का गहरा अध्ययन किया। इस निर्दिष्ट अध्ययन के परिणामस्वरूप उसने अनिश्चित मूल्य के सिद्धान्त का विकास किया। मार्क्स के कृतित्व के पहले भाग में स्पष्ट रूप में उनकी १८५० तक की रचनाएं आ

जाती हैं। ये रचनाएँ अधिकतर विवादास्पद पुस्तिकाओं के रूप में थीं। इन रचनाओं का तात्कालिक उद्देश्य प्रातिया होता था। १८४८ तक मार्क्स के जीवन का यह दौर समाप्त हो गया। मार्क्स के जीवन का दूसरा दौर कैपिटल के सैद्धांतिक भाग की रचना से सम्बन्ध रखता है। इसमें आधिक्य भौतिकवाद को स्वीकार तो कर लिया गया था लेकिन उसका निरूपण कहीं नहीं किया गया था। यह विभाजन दुर्भाग्यपूर्ण था। उन्नीसवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में प्रातिवारी आंदोलन नहीं हुए थे। फलतः मार्क्स की प्रारम्भिक पुस्तिकाएँ भी विद्वानों की निगाहों से ओझल हो गईं। कैपिटल के पहले भाग (१८६७) ने अनिश्चित मूल्य के सिद्धान्त को वैज्ञानिक समाजवाद का आधारभूत लक्षण बना दिया। मार्क्स के सम्पूर्ण अर्थशास्त्र का उद्देश्य इस सिद्धान्त की आन्तरिक संपत्ति को रक्षा में ला हो गया। उन्नीसवीं शताब्दी के अन्त में मार्क्स की मृत्यु के पश्चात् आधिक्य भौतिकवाद पर व्यापक रूप से चर्चा होने लगी। लेनिन के इस विचार से सम्भवतः प्रत्येक व्यक्ति सहमत होगा कि आधिक्य भौतिकवाद “बहु केन्द्र बिन्दु है जिसके चारों ओर व्यक्त तथा विवेचित विचारों का जाल सा बिछा हुआ है।”

इसलिए, यह दुर्भाग्य की ही बात है कि मार्क्स ने अपने सामाजिक दर्शन के सबसे महत्वपूर्ण भाग का स्वयं कभी व्यवस्थित रीति से प्रतिपादन नहीं किया था। उसके दर्शन का यह अंश उसकी सामयिक रचनाओं के कुछ चुने हुए अंशों में पाया जाता है। मार्क्स ने अधिशासक सिद्धान्त निरूपण आधिक्य क्षेत्र में किया है। इस अध्याय में यह मान लिया जाएगा कि मार्क्स के सामाजिक दर्शन का सबसे महत्वपूर्ण भाग इन्द्रात्मक भौतिकवाद था अर्थात् यह सिद्धान्त था कि आधिक्य उत्पादन का इन्द्रात्मक विकास समाज के सत्प्रागत तथा सैद्धान्तिक ऊपरी ढांचे को निर्धारित करता है। मुख्य प्रश्न इस सिद्धान्त के अर्थ और सीमाओं की परीक्षा करना है। अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त पर अर्थशास्त्र सक्षिप्त रूप से विचार किया जा सकता है।

### इन्द्रात्मक भौतिकवाद

### (Dialectical Materialism)

मार्क्स तथा एंगेल्स में इन्द्रात्मक भौतिकवाद के अध्ययन के लिये दो श्रेणियों में आते हैं। पहली श्रेणी के अन्तर्गत मार्क्स की वे छोटी-छोटी रचनाएँ आती हैं जिनका प्रणयन उसने सामाजिक जाति सम्बन्धी अपने सिद्धान्त का निर्माण करते समय अथवा प्रारंभ में क्रांति के प्रयत्नों की असफलता का विश्लेषण करते समय किया था। दूसरी श्रेणी में एंगेल्स की कई रचनाएँ आती हैं जिनमें उसने मार्क्स की मृत्यु के बाद मार्क्स के विचारों को व्याख्या की है। इस श्रेणी में उसके महत्वपूर्ण पत्र भी हैं। उन्नीसवीं शताब्दी के अन्त में जर्मनी में तरुण समाजवादी लेखक मार्क्स के सिद्धान्तों का दुरुपयोग करने लगे थे। एंगेल्स ने इन लोगों को मार्क्स के सिद्धान्तों का सही अर्थ बताने के लिए

अनेक पत्र लिखे थे। इन दोनों में से कोई भी ऐसी अवस्था नहीं थी जबकि इदानीं भौतिकवाद का स्पष्ट रूप से विवेचन हुआ हो। जब मार्क्स अपने जीवन के उत्तरार्ध में ऐतिहासिक विकास की समस्या का अध्ययन कर रहा था, तब उसने ऐसे प्रश्नों को सदैव अविश्वास की दृष्टि से देखा था जो 'द्वैतात्मक' भौतिकवाद को इतिहास के विशिष्ट दर्शन के रूप में बदलना चाहते थे। यह सही है कि मार्क्स की रचनाओं में कुछ ख्रीष्टवादी नामान्वय सिद्धान्तों का उल्लेख मिल जाता है, उदाहरण के लिए उनमें हैगेल की भूमिका में लिखा है कि कुछ प्रवृत्तियाँ दुर्निवार आवश्यकता के बशोन्मूत होकर एक अनिनार्य लक्ष्य की ओर बढ़ती हैं। तथापि, 'द्वैतात्मक' भौतिकवाद के विवेचन में उनके दो लक्ष्य थे। उनका पहला लक्ष्य यह था कि वह आतिकारी सर्वहारादर्शीय दल के लिए उचित हथकड़ों का निर्माण करना चाहता था। उनका दूसरा लक्ष्य यह था कि वह इनके आधार पर इतिहास का समझना और आर्थिक तथा सामाजिक सिद्धान्तों को आलोचना करना चाहता था। 'द्वैतात्मक' भौतिकवाद को एक सूत्र का रूप दे देना और उसे अबाधुब इतिहास के ऊपर लागू करना मार्क्स की मशा के खिलाफ था। उदाहरण के लिए १८८२ में उसने बेरा जानुलिच के कम्युनिस्ट मैनीफेस्टो के रूसी सस्वरण की भूमिका लिखी थी। उसमें उसने लिखा था कि रूस में यह जरूरी नहीं है कि साम्यवाद सामन्तवाद और पूँजीवाद की मानक अवस्थाओं से होकर ही विकसित हो। उसका कहना था कि रूस में साम्यवाद ग्राम पंचायतों के आधार पर ही विकसित हो सकता है।

मार्क्स ने १८४४ और १८४८ के बीच में अपने द्वैतात्मक भौतिकवाद विषयक प्रयोगों का निर्माण किया था। इन प्रयोगों में उनसे दर्शन तथा न्यायशास्त्र विषयक अपने विचारों का भी प्रतिपादन किया—ये विचार बॉन तथा जॉर्जिन विश्वविद्यालयों में अध्ययन करते समय बने थे। इनमें उसने हीगेल के सिद्धान्तों की ध्यान में रख कर फ्रेंच समाजवाद की फिर से व्याख्या की।<sup>1</sup> उनका मुख्य उद्देश्य द्विमुक्तो था। एक ओर तो वह जर्मन दर्शन का सम्वार और दूसरी ओर समाजवाद का निरूपण करना चाहता था।

1 *Deutsch-französische Fahrbücher*. 1844, *Die heilige Familie*. 1845। इनमें से कुछ चुने हुए प्रयोगों को एच० जे० स्टेटिंग ने *Selected Essays by Karl Marx* नाम से प्रकाशित किया है। (न्यूयार्क १९२६)। *Die deutsche Ideologie*, 1846 (यह पूरा ग्रन्थ *Gesamtausgabe* में पहली बार छपा था)। *The German Ideology*, Eng. trans. of parts I and III by R. Pascal, New York, 1939। *La misère de la Philosophie*, 1847; Eng. trans. *The Poverty of Philosophy*, ed. by C. P. Dutt, New York, 1936। *The Communist Manifesto*, 1848। मार्क्स और एंगेल्स की रचनाओं का मानक सस्वरण जो अभी पूर्ण नहीं है, निम्नलिखित है—*Karl Marx, Friedrich Engels Historisch-kritische Gesamtausgabe, Werke, Schriften, Briefe* Im Auftrage des Marx-Engels Instituts, Moskau, hrsg. v. D. Rjazanov. Frankfurt a. M., 1927.



मार्क्स वा विद्वान्म था कि औद्योगिक और राजनैतिक दृष्टि से पिछडा हुआ जर्मनी जैसा देश यूरोपीय सभ्यता का केवल भाग्यपरक दार्शनिक विश्लेषण सभेय में, द्वैतात्मक पद्धति ही दे सकता था। यह मान्यता इस सिद्धान्त की एक असाधारण टीका थी कि ऊपरी द्वाका आर्थिक उत्पादन की पद्धति की बुनियाद पर ही खडा हा सवता है। मार्क्स वा मत था कि यद्यपि अनुदार हीगेलवादिया ने हीगेल के दर्शन व। प्रतिश्रियावादी ढग से प्रमाण किया है फिर भी वास्तव में हीगेल वा दर्शन वातिकारी है। हीगेल के दर्शन को वास्तविक महत्व देने वा एकमात्र उपाय यह है कि उसे वातिकारी दल वा बौद्धिक उपकरण बना दिया जाए। हीगेल के दर्शन की तब से वातिकारी विशेषता यह है कि उगमे धर्म की आलोचना की गई है। द्वैतात्मक पद्धति यह सिद्ध करती है कि समस्त वक्षित निरपेक्ष सत्य और परास्पर धार्मिक मूल्य सापेक्ष होते हैं। वे कुछ सामाजिक फल होते हैं जो किसी समुदाय के लौकिक तथा ऐतिहासिक विकास के दौरान उत्पन्न हा जाते हैं। वे मनुष्य की वास्तविक आवश्यकताओं की काल्पनिक पूर्ति करते हैं और इस प्रकार मनुष्य की वास्तविक समाधान खोजने से विरक्त कर देते हैं। उदाहरण के लिए ईसाई धर्म मनुष्य के दो जीवनों की बल्बना करता है, एक शरीर का जीवन और दूसरा आत्मा का जीवन। आत्मा वा जीवन मनुष्य की स्वर्ग में मिलता है। इस धारणा का परिणाम यह होता है कि मनुष्य अपने वास्तविक वाटा को दूर करने का प्रयत्न नहीं करता। यदि हीगेलवाद को ठीक ठीक समझा जाए तो ज्ञात होगा कि धर्म मनुष्य की आंखों के आगे मोह का पर्दा डाल देता है और इस प्रकार वह जनता की अफीम है। हीगेल ने राज्य का जो आदर्शवाक्य किया है, मार्क्स उसे भी काल्पनिक सन्तोष वा एक अन्य रूप समझता था। यदि सच्चे मुक्त के साधनों की प्रभावशाली मांग उपस्थित करनी है, तो इसके लिए यह जरूरी है कि इन काल्पनिक छद्मनामा को छोड दिया जाए। इसलिए, मार्क्स की दृष्टि से द्वैतात्मक पद्धति वा पहला उपयाग तो यह था कि उसके आधार पर रुझित रूप से प्रधारित तथापचित निरपेक्ष मूल्यों का खडन किया जा सकता था और वास्तविक तथा आभासी के बीच हीगेल द्वारा प्रतिपादित द्वंद को स्पष्ट रूप से प्रस्तुत किया जा सकता था (द्वैतात्मक पद्धति की मौलिकवादी व्याख्या का यह अनिश्चय था कि धार्मिक रूढियों और धार्मिक सत्ता के प्रतीकात्मक अर्थों से मुक्त हुआ जाए और वह समझा जाए कि धर्म समाज को एक बहुत बडी प्रतिश्रियावादी तथा अनुदार वक्षित रही है।)

मार्क्स ने अपने ग्रंथ होलीफ़ मिली में अपने दर्शन के मौलिकवादी स्वम्प पर विशेष प्रभाव डाला। उमने अपने द्वैतात्मक मौलिकवाद और अठारहवीं शताब्दी के फ्रेंच मौलिकवाद में भेद किया। उसका कहना था कि फ्रेंच मौलिकवाद एक प्रकार की धार्मिक व्याख्या है। वह मौलिक शास्त्र अथवा रसायन शास्त्र जैसे प्राकृतिक विज्ञानों पर तो ठीक तरह से लागू होता है। इसका कारण यह है कि इन विषयों में ऐतिहासिक विकास की कोई समस्याएँ नहीं होती। इसके विपरीत जहाँ ये समस्याएँ उठ खड़ी होती हैं वहाँ इस पद्धति में काम नहीं चलता। मार्क्स वा मत था कि हीगेल की द्वैतात्मक पद्धति अधिक शक्ति-

शाली साधन है क्योंकि वह सतत विकसनशील विषय-वस्तु का अधिक अच्छे ढंग से विवेचन कर सकती है और ऐतिहासिक विकास में अन्तर्निहित आवश्यकता का उद्घाटन कर सकती है। हालवाला ने अपने ग्रन्थ सिस्टम आफ मेचर में जिस नीतिवाद का विवेचन किया था, उसमें और मार्क्स के नीतिवाद में निर्णय एक समानता थी। दोनों ही धर्म से घृणा करते थे। मार्क्स का मत था कि नैतिक विज्ञानों के क्षेत्र में ही गई व्याख्याएँ सामाजिक शास्त्रों के क्षेत्र में उपयोगी सिद्ध नहीं होंगी। प्राकृतिक वैज्ञानिक इतिहास और अर्थशास्त्र के क्षेत्र में जो हस्तक्षेप करते थे, उसके दारे में मार्क्स की कोई अच्छी राय नहीं थी। इस सम्बन्ध में उसने कैपिटल में अपने स्पष्ट विचार व्यक्त किए हैं। मार्क्स अपने कार्य की तुलना डाविन के कार्य से किया करता था। डाविन की भाँति ही उसका विचार था कि उत्पादन और विनिमय की प्रणालियों में सतत विकास होना है और यह विकास ही समस्त सामाजिक व्यापार को समझने की कुंजी है। मार्क्स का विचार था कि डाविन वगैरह सत्य के सिद्धान्त का बाहरी तरीके से समर्थन करता है। जब मार्क्स ने श्रौरीजन आफ स्पेरीज को पहले पहल पढ़ा था, तब वह "विकास की रूढ़ी अर्थो पद्धति से प्रभावित हुआ था"।<sup>1</sup> डाविन की विद्वुद व्यावहारिक पद्धति के सम्बन्ध में एक हीगेलवादी की यही प्रतिक्रिया हो सकती थी।

सचाई यह है कि मार्क्स की पद्धति व्यावहारिक नहीं थी और उसमें नीतिवाद शब्द का जिस अर्थ में प्रयोग किया था वह भी इस शब्द के तत्कालीन अर्थ को देखते हुए कुछ भ्रामक था। सामाजिक विकास के सम्बन्ध में उसके दार्शनिक सिद्धान्त को प्रकृतिपरक जीवनवाद कहा जा सकता है। यह बहुत कुछ अरस्तू की पद्धति से मिलता-जुलता था। इस दृष्टि से वह पूर्व वैज्ञानिक था। उत्पादन की शक्तियाँ अपने आप ही विकसित होती हैं और वे समाज की समस्याओं तथा विचारधारा के रूप में व्यक्त होती हैं। हीगेल की भाँति ही मार्क्स के लिए भी नियत्रक शक्ति एक विकासशील आध्यात्मिक तत्त्व था जो अवास्तविक आभासों के मूल में छिपी हुई वास्तविकता होना है। वास्तविकता ऐसी चीज नहीं है जिसका अस्तित्व होता है अथवा जो घटित होती है। यह वास्तव में एक प्रेरक शक्ति है जो व्यक्ति-निरपेक्ष प्रयोजन रखती है।

मार्क्स ने हीगेल की द्वैतात्मक पद्धति के व्यावहारिक प्रयोग का केवल यही एक निष्कर्ष नहीं निकाला कि धर्म को त्याग दिया जाए। मार्क्स का यह भी विश्वास था कि हीगेल ने फ्रेंच क्रान्ति और मनुष्य के ऋतिवारी अधिपार का ज़िम ढग से निपेय किया था वह भी द्वैतात्मक पद्धति को ध्यान में रखते हुए सच्चा प्रमाणित होगा क्योंकि ये चीज़ें भी उन्हीं तरह निरपेक्ष नहीं हो सकती जिस प्रकार की धार्मिक विश्वास निरपेक्ष नहीं होने। ये चीज़ें भी विकास की विभी विभिन्न अवस्थाओं को अनिव्यक्ति होती हैं। चूँकि

1. Letter to Lasalle, January 16, 1861; *Marx-Engels Correspondence, 1845-1895* (1934), p. 125 Cf *Capital*, Vol. I, Eng trans by E. and C. Paul, p. 392, note 2

मार्क्स इन्द्रात्मक पद्धति को क्रांतिकारी समझता था, इसलिए उसके लिए यह जरूरी था कि वह हीगेल की आलोचना की पुनर्व्याख्या करता। आध्यात्मिक राज्य अन्तिम रूप अथवा अन्तिम संश्लेषण नहीं हो सकता। इन्द्रात्मक पद्धति के अनुसार यह जरूरी है कि एक उच्चतर स्तर पर राजनैतिक प्राति के विरोध में सामाजिक प्राति हो। राजनैतिक शक्ति शक्ति को एक वर्ग के हाथों से लेकर दूसरे वर्ग के हाथों में दे देती है। सामाजिक प्राति वर्गों का समूल नाश कर देगी। मूलकाल में जितनी भी शक्तियां हुई हैं उनके परिणामस्वरूप शोषण को शक्ति एक वर्ग के हाथों से निकल कर दूसरे वर्ग के हाथों में आ गई है। लेकिन शोषित वर्ग जरूर घना रहा है। इसलिए राजनैतिक प्राति जिन नागरिक और राजनैतिक स्वतन्त्रताओं को खोज करती है, वे वास्तव में स्वतन्त्रताएं नहीं हैं। उनके अधिकार मानव अधिकार नहीं बल्कि बोरजुआ अधिकार हैं। यद्यपि धार्मिक स्वतन्त्रता प्राप्त की जा सकती है, फिर भी व्यक्तिगत धन का लोभ बना रहता है। यद्यपि सम्पत्ति पर नियंत्रण रखने की स्वतन्त्रता प्राप्त की जा सकती है फिर भी सम्पत्ति एक व्यक्तिगत अधिकार बना रहता है। यद्यपि नागरिक समानता प्राप्त की जा सकती है फिर भी समाज अनेक वर्गों में बटा रहता है। ईसाई धर्म की भांति राजनैतिक प्राति मनुष्य के दुहरे जीवन को कायम रखती है। एक जीवन वास्तविक दासता का है और दूसरा 'वाल्पनिव' स्वतन्त्रता का। कोई भी समाधान उस समय तक अन्तिम नहीं हो सकता जब तक कि वह मनुष्य और नागरिक को, व्यक्ति की निजी और सामाजिक क्षमताओं को एक नहीं कर देता। सर्वहारा वर्ग की क्रांति ही यह उद्देश्य प्राप्त कर सकती है। सर्वहारा वर्ग से नीचे कोई वर्ग नहीं है। वही वर्गविहीन समाज की स्थापना करने में समर्थ हो सकता है। इस तरह से जिस वर्गविहीन समाज की स्थापना होगी वह धर्म के विभाजन को तथा समस्त अनिवायं श्रम को समाप्त कर देगा।

'धर्म-विभाजन का अन्तिम प्रायः यह है कि पूंज व्यक्ति अथवा व्यक्ति के परिवार और समस्त व्यक्तियों के सामूहिक हित में विरोध है। इन समस्त व्यक्तियों का एक दूसरे के साथ सम्बन्ध रहता है—जैसे ही धर्मियों में विलोम पैदा होता है प्रत्येक मनुष्य को एक विशिष्ट कार्य करना पड़ता है। यह कार्य उसके ऊपर लाद दिया जाता है और यह उससे बच नहीं सकता। साम्यवादी समाज में कोई व्यक्ति किसी अपवर्जों कार्यक्षेत्र के लिए विद्यमान नहीं होता। वह जिस क्षेत्र में चाहे विशेष योग्यता प्राप्त कर सकता है। समाज सामान्य उत्पादन पर नियंत्रण रखता है और इस प्रकार यह सम्भव होता है कि आज तो मैं एक काम और कल दूसरा काम कर सकता हूँ।'

सामाजिक विश्वास पर अन्तिम उद्देश्य वर्गविहीन समाज है। वह बोरजुआ प्रातिया के युग के बाद का व्यक्तिगत बंधन है। हीगेल के दर्शन की भांति मार्क्स के दर्शों में भी विरोधाभास पाया जाता है। उसने सापेक्षवाद के एक दर्शन को निरोधना

और कल्पनावाद का दर्शन बना दिया है। हांगेल और मार्क्स दोनों के दर्शनमें ही वर्तमान के प्रति यथार्थवाद और नीति-निरपेक्षता का भाव मिलता है। इनके साथ ही दोनों दर्शन-युक्तियों में नवविषय के प्रति नैतिक स्वच्छतावाद का भाव है।

### आर्थिक नियतिवाद

### Economic Determinism)

क्रांति के दोना प्रकारों में से प्रत्येक ही उन वर्गों की जो क्रांति को करता है, सामाजिक स्थिति और इसलिए उसके सामाजिक प्रयोजन को प्रकट करता है। राजनैतिक क्रांति एक बोर्जुआ क्रांति होती है जिसे मुख्य रूप से मध्य वर्ग करता है ताकि शोषण करने के लिए उनकी शक्ति प्रतिष्ठित हो जाए। इनके विपरीत सामाजिक क्रांति वर्गों तथा शासन का समाप्त कर देती है। वह नागरिक स्वतन्त्रताओं के नाम ही आर्थिक विशेषाधिकारों का भी समतानुबन्ध कर देती है। सर्वहारा वर्ग का उद्देश्य इसी प्रकार की क्रांति होता है। मार्क्स की व्याख्या के अनुसार प्रथम की क्रांति बोर्जुआ क्रांति थी। इस क्रांति के द्वारा मध्यवर्ग ने बुलीनो और फर्माचार्यों की राजनैतिक उच्चता को समाप्त कर दिया, अपने लिए राजनैतिक अधिकार प्राप्त किए और सामन्ती विधि तथा शासन के ऐसे अवशेषों को नष्ट कर दिया जो पूँजीवादी उत्पादन की विकासशील व्यवस्था के मार्ग में बाधा थे। इन्हीं मानव अधिकारों के नाम पर अनेक प्रयोजनों को विवेकयुक्त तथा पवित्र माना। लेकिन, भूमिज वर्ग के दृष्टिकोण में नागरिक स्वतन्त्रताएँ अथवा लोकतन्त्रात्मक शासन-प्रणालियाँ ऐसे शासक सत्त्व अथवा स्वतःस्पष्ट सिद्धान्त नहीं हैं जैसा कि प्राकृतिक विधि की व्यवस्था में उन्हें मान रक्ता था। वे मध्यवर्ग के अधिकार हैं। लेकिन, इसका यह अभिप्राय नहीं है कि वे उपेक्षणीय हैं। वे सर्वहारा वर्ग की शक्ति और राजनैतिक चेतना बढ़ाने की पूर्व-शक्ति हैं। सामान्य रूप से मार्क्स राजनैतिक उत्पादवाद को समाजवाद की सिद्धि की पूर्ववर्ती आवश्यक अवस्था मानता था। उसका विश्वास था कि समाजवाद राजनैतिक स्वतन्त्रता के नाम की ज़ारी रखेगा और उसे विस्तार देगा।

अस्तु, मार्क्स ने समाज के एक ऐसे विद्वानात्मक सिद्धान्त का निरूपण किया जिसमें प्राकृतिक विधि की सम्पूर्ण व्यवस्था विद्वानों को एक विशिष्ट अवस्था की विचारधारा के अनुकूल थी। सामाजिक विद्वान का सामान्य धर्म है—सामन्तवाद, पूँजीवाद, समाजवाद। इनमें से प्रत्येक के अनुकूल एक राजनैतिक सत्य होना है। मार्क्स के क्रांति-सिद्धान्त ने उन प्रणालियों का भी निरूपण कर दिया जिनके द्वारा राजनैतिक परिवर्तन होता है। राजनैतिक परिवर्तन सामाजिक वर्गों के विरोधी शक्ति के फलस्वरूप होता है। प्रत्येक वर्ग यह चाहता है कि वह समाज पर अपने स्वार्थ की दृष्टि से नियंत्रण स्थापित करे। प्रथम की क्रांति ने मध्य वर्गों को पुष्टाने वर्गों के शोषण में

मुक्त कर दिया। लेकिन खुद उसे शोषक की स्थिति में रग दिया। मजूरी से अपनी जीविका निर्वाह करने वाला सर्वहारा वर्ग पूँजीवाद का अनिवार्य परिणाम है। बोरजुआ वर्ग के उत्थान के साथ-ही-साथ उसका भी उत्थान होता है। बोरजुआ शक्ति की सफलता सर्वहारा वर्ग की शक्ति का रास्ता साफ कर देती है। सर्वहारा वर्ग की शक्ति नए शोषक वर्ग का अन्त कर देगी। इससे परिणामस्वरूप बर्गों तथा शोषण का आमूल अन्त हो जाएगा।

मार्क्स ने यह स्पष्ट कर दिया है कि वह वर्ग-सघर्ष के सिद्धान्त का प्रवर्तन नहीं था। उसने शक्ति की व्याख्या करने के लिए फ्रेंच इतिहासकारों के सिद्धान्त को ग्रहण किया और उसका विस्तार किया। एगिन्स को लिखे गए एक पत्र में उसने आगस्टिन पिपरी को "फ्रांस के ऐतिहासिक साहित्य में वर्ग-सघर्ष का जनक" माना है।<sup>1</sup> मार्क्स को मध्यवर्गीय इतिहासकारों की इस धारणा पर कि बोरजुआ वर्ग के सत्ताहीन होने के साथ ही साथ वर्ग-सघर्ष समाप्त हो गया था, उसी प्रकार आपत्ति थी जिस प्रकार कि वह अर्थ-शास्त्रियों की इस धारणा पर आपत्ति करता था कि पूँजीवादी अर्थव्यवस्था के नियम शाश्वत और अबाध्य हैं। अपने युग की शक्तियों के सम्बन्ध में मार्क्स का विचार था कि उनका प्रेरणा-स्रोत मध्यवर्ग न होकर श्रमिक वर्ग है—एक ऐसा श्रमिक वर्ग जिसे अपनी अशक्ति का पूरा भान हो गया है और जो न केवल राजनीति के ऊपरी ढाँचे को ही बदलना चाहता है बल्कि सामाजिक असमानता के मूल आर्थिक कारणों को भी बदलना चाहता है।

"मैंने जो नया काम किया, वह यह सिद्ध करना था कि (१) वर्गों का अस्तित्व उत्पादन के विचार में विविष्ट ऐतिहासिक अवस्थाओं के साथ जुग जुग होता है। (२) वर्ग-सघर्ष अनिवार्य रूप से सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद स्थापित करता है। (३) यह अधिनायकवाद स्वयं शक्ति की अवस्था होती है। अन्त में, यह स्वयं समाप्त वर्गों का अन्त करती है और वर्ग-विहीन समाज की स्थापना कर देती है।"<sup>2</sup>

मार्क्स के तर्क का अन्तिम अंश यह है कि किसी युग विशेष में वर्गों का जो संगठन होता है वह स्वयं इतिहास की उपज होता है जो समाज के आर्थिक उत्पादन की शक्तियों के साथ-साथ बदलता जाता है। मार्क्स का विचार था कि समाज का सम्पूर्ण सामाजिक, धार्मिक और राजनीतिक संगठन उत्पादन की शक्तियों के ऊपर निर्भर रहता है। जब आर्थिक उत्पादन की पद्धतियों में परिवर्तन होता है तब इनमें भी परिवर्तन होता है। १८५९ में मार्क्स ने अपने एक व्यक्तिगत अनुभव के आधार पर

1 July 27, 1854, *Marx-Engels Correspondence*, 1846-1895, p 71

2 Letter to Weydemeyer, March 5 1852, *Marx Engels Correspondence*, 1846-1895, p. 57 इंग्लिश अंश स्वयं मार्क्स के है।

लिखा है कि किस प्रकार आर्थिक प्रश्नों पर विचार करते समय उसे दर्शन तथा सामान्य के सम्बन्ध में हीगेल के अध्ययन पर फिर से विचार करना पडा।

"मैं अपने अध्ययन के आधार पर इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि वैयक्तिक सम्बन्धों तथा राज्य के रूपों को अपने आप नहीं समझा जा सकता। उनको मात्र मन की सामान्य प्रगति के आधार पर भी व्याख्या नहीं की जा सकती। वे जीवन की नैतिक परिस्थितियों में निहित होते हैं जिन्हें हीगेल ने "नागरिक समाज" का नाम दिया है। नागरिक समाज की रचना का मूल राजनीतिक अर्थव्यवस्था में पाया जाता है।"

मार्क्स हीगेल के आदर्शवाद के विरोध में नैतिकवाद को यह महत्त्व देता था। सामाजिक विचारों में मूलतत्त्व हीगेल का राज्य नहीं, प्रत्युत् नागरिक समाज है। राज्य का निर्माण करने वाले समस्त वैयक्तिक और उत्पादन सम्बन्ध और उनके रूप चलने वाले समस्त नैतिक और धार्मिक विचार उस ऊपरी ढाँचे की तरह हैं जो नागरिक समाज को आर्थिक बुनियाद पर टिका होता है।

"मनुष्य की बुद्धि में जिन आतियों का निर्माण होता है, वे अनिवार्य रूप से नैतिक जीवन की प्रक्रियाओं की परिणाम होती हैं। इन्हें व्यावहारिक आधार पर परखा जा सकता है और वे नैतिक धारणाओं से बची होती हैं। नैतिकता, धर्म, तत्त्व-मीमांसा, रोष विचारधारा तथा चेतना के तत्स्थानी रूप अपनी स्वतंत्रता के दाव को काममें नहीं रख पाते। उनका न तो कोई इतिहास होता है और न कोई विकास। अब मनुष्य अपने नैतिक उत्पादन और नैतिक सम्पर्क का विकास करते हैं, तब वे अपने वास्तविक जीवन के साथ-साथ अपने चिन्तन को और अपने चिन्तन से सम्बद्ध अन्य बातों को भी बदल देते हैं। जीवन चेतना के द्वारा निर्धारित नहीं होता, प्रत्युत् चेतना जीवन के द्वारा निर्धारित होती है।"

अब महत्त्व का तथा कार्य-कारण का क्रम बदल जाता है। अब आर्थिक व्यवस्था 'उत्पादन' करती है और मस्तिष्क केवल प्रतिबिम्बित करता है। इस सम्बन्ध में मार्क्स ने बाद में कहा था कि हीगेल के चिन्तन में इन्द्रात्मक पद्धति करने सर के बन खड़ी थी। मार्क्स ने उस में से आदर्शवाद के रहस्यात्मक तत्वों को हटा कर और उनके स्थान पर औद्योगिक पद्धति की सारभूत तथा ठोस वास्तविकताओं को प्रतिष्ठित करके उसे सोंपे खड़ा कर दिया। अब इन्द्रात्मक पद्धति तार्किक भावनाओं के क्षेत्र में नहीं, प्रत्युत् वास्तविक शक्तियों के क्षेत्र में मंचरण करने लगती है।

यहाँ इस बात की ओर ध्यान देना आवश्यक है कि मार्क्स ने इन्द्रात्मक पद्धति को नहीं, बल्कि उसकी आध्यात्मिक व्याख्या को बदला। इन्द्रात्मक पद्धति तो एक पद्धति की

1. *Critique of Political Economy*, Preface, Eng. trans. by N. G. Stone (1904), p. 11.

2. *The German Ideology*, Eng. trans. by R. Pascal, pp. 14 f.

और यह स्पष्ट है कि मार्क्स हीगेल के मुख्य अंश को वापस रखना चाहता था। हीगेल के चिंतन में इस पद्धति का उद्देश्य आध्यात्मिक था। वह पूर्वापरता के अथवा "वास्तविकता या की श्रेणियों के क्रम" को जिसके द्वारा कोई विचार आभासा से बाले-बाले निरपेक्ष विचार (Absolute Idea) तक पहुँचता है, निश्चित करना चाहता था। मार्क्स ने पूर्वापरता के क्रम को ठीक किया। मार्क्स की मौक्तक शक्तिय। हीगेल की निरपेक्ष अन्तरात्मा (Absolute Spirit) के समकक्ष ही हैं। इस प्रकार, मार्क्स ने सामाजिक, वैयक्तिक और राजनैतिक इतिहास के वास्तविक तथ्या को अमो 'संवटनापरक रूप' इस अन्तर्भूत एकता के आभास अथवा अभिव्यक्तियों: शक्ति तथा अधिकतर आकस्मिक परिस्थितियों की लीला समझा था, ऐसी लीला जो अपने उद्भव की अन्तर्निहित शक्ति पर निर्भर रहती है। यदि हम विभूत रीति से व्यावहारिक घरातल पर विचार करें तो इस तथ्य का कि राजनैतिक संस्थाएँ और नैतिक विचार आर्थिक परिस्थितियों के परिणाम होते हैं, यह अमिप्राय कदापि नहीं होता कि वे इन परिस्थितियों पर असर नहीं डाल सकते। संक्षेप में, इन्डालमक मौक्तकवाद में आर्थिक तत्त्व केवल ऐसे वैज्ञानिक कारणों के रूप में कार्य नहीं करते जो व्यावहारिक परिणाम उत्पन्न करते हैं। वे प्रायः रचनात्मक शक्तियों के रूप में होते हैं जो व्यक्ति साधन के रूप में कार्य करते हैं। यह कहना उचित ही है कि जब मार्क्स ने ऐतिहासिक विश्लेषण की वास्तविक समस्या पर विचार किया था, उस समय उसका व्यावहारिक ढंग सैद्धांतिक पद्धति की अपेक्षा बेहतर रहा था। फिर भी, यह महत्त्वपूर्ण प्रश्न बना ही रहता है कि क्या इन्डालमक पद्धति वास्तव में कोई पद्धति थी? मार्क्स के मौक्तकवाद का समाजशास्त्रीय महत्त्व यह है कि उसके अन्तर्गत इन्डालमक पद्धति इन्डालमक नहीं रही, प्रत्युत् वह व्यावहारिक और हेतुपरक हो गई।

मार्क्स ने पौरुषीय विज्ञान की संपत्ती पर अपने नए दृष्टिकोण को आर्थिक विज्ञान की आलोचना में लगाया है। उसने परम्परागत अर्थशास्त्र को भी ठिंसा है और सामयिक समाजवाद के अर्थशास्त्र को भी। वह परम्परागत अर्थशास्त्र का प्रशंसक था। उसका विचार था कि त्रातिकारी दर्शन को आर्थिक विश्लेषण के शुद्ध परिणामों का प्रयोग करना चाहिए। इस सम्बन्ध में उसे सिर्फ यही आपत्ति थी कि अर्थशास्त्री अपने विषय में ऐतिहासिक पहलुओं की ओर पूरा ध्यान नहीं देते। इस सम्बन्ध में एंगेल्स ने बाद में कहा था कि वे लोग कुछ इस तरह से तर्क करते थे कि यदि शीरे दिग् रिचर्ड का कुछ अर्थशास्त्र ज्ञात होता, तो वह अपना समय जिहाद में नष्ट न करता और स्वतन्त्र बणिष्ठ को अपना बरछे शताब्दियों की गोलमाल बचा लेता। जिस प्रकार, धर्मशास्त्री, अपने धर्मों को ता शब्चा मानते हैं तथा दूसरे धर्मों को झूठा मानते हैं, उसी प्रकार परम्परागत अर्थशास्त्री भी पूजावादी अर्थशास्त्र को तो सही मानते हैं तथा शेष आर्थिक पद्धतियों को गलत मानते हैं। इस दृष्टिकोण के विपरीत मार्क्स का विचार था कि अर्थशास्त्र एक ऐतिहासिक विज्ञान है। उसके नियम आर्थिक उत्पादन

की कुछ विशिष्ट अवस्थाओं में ही लागू हो सकते हैं। मुनाफा, मजूरी, और किराने बिषयक उसके सिद्धान्त उत्पादन के सामाजिक सम्बन्धों की सैद्धांतिक अभिव्यक्ति है।

“ये विचार, ये श्रेणियाँ उसी प्रकार शाश्वत नहीं हैं जिस प्रकार कि वे सम्पन्न, जिन्हें वे व्यक्त करती हैं। वे ऐतिहासिक और सन्नान्तिकालीन चीजें हैं।”<sup>1</sup>

इस प्रकार, मार्क्स के लिए अर्थशास्त्र इतिहास और विश्लेषण का स्रोत बन गया। इसमें उत्पादन की एक विशिष्ट व्यवस्था के अन्तर्गत प्रचलित सम्बन्धों का विश्लेषण होता था और इसके साथ ही इस पद्धति के उत्थान और विकास का अध्ययन किया जाता था।

मार्क्स परम्परागत अर्थशास्त्र की मानवपरक, काल्पनिक और सुधारवादी आलोचनाओं के प्रति कम सहिष्णु था। उसका विचार था कि इस तरह की योजनाएँ भावुक और स्वप्निल होती हैं। उनमें न इतिहास होता है और न विश्लेषण। इनकी कोशिश यही रहती है कि वे पूँजीवाद के अच्छे तत्वों को बुरे तत्वों से अलग कर दें और यह बतायें कि पूँजीवादी उत्पादन का समाजवादी वितरण के साथ किस प्रकार सामंजस्य स्थापित किया जाए। मार्क्स का विश्वास था कि जिस पद्धति की उत्पादन-व्यवस्था होती है, वही पद्धति अपनी वितरण प्रणाली भी निर्धारित करती है। फलतः, उत्पादन-पद्धति समाज के वर्ग-संगठन को और अन्ततोगत्वा उसके सत्यागन तथा राजनैतिक संगठन को निर्धारित करती है। वास्तव में, मार्क्स ने काल्पनिक समाजवादियों के साथ पूरा न्याय नहीं किया है। तथापि, उसकी कुछ योजनाओं के सम्बन्ध में उनका जो रोष है, वह समझना ज्यादा कठिन नहीं है। वर्गविहीन समाज की संकल्पना भी काल्पनिक ही थी। इसका मुख्य लक्ष्य यह था कि इसे सदैव ही अनिश्चित भविष्य के लिए स्थगित किया जा सकता था। मार्क्स के आर्थिक सिद्धान्त में एक दर्शन यह भी था कि यदि औद्योगिक व्यवस्था पर, चाहे वह काल्पनिक हो या न हो, विचारों नियंत्रण स्थापित किया जाना है, तो वह व्यर्थ ही प्रमाणित होता है। मार्क्स के सिद्धान्त से उदारवादी सुधार का बहिष्कृत कर दिया गया था। फलतः, अब समाधान का एकाग्र उपाय प्राति था।

### विचारधारा और वर्ग-सघर्ष

#### (Ideology and the Class Struggle)

मार्क्स दृष्टान्तक नीतिवाद को इतिहास के दर्शन के रूप में सर्वोपर्य दर्शाने में कम दिलचस्पी रखता था। उसकी ज्यादा दिलचस्पी इस बात में थी कि वह दृष्टान्तक

1 *The Poverty of Philosophy*, Eng trans edited by C P Dutt, p 93



पद्धति को टोस परिस्थितियों के ऊपर लागू करें, विशेष कर इस उद्देश्य से कि उसके आधार पर क्रांतिकारी सर्वहारा वर्ग के लिए किसी कार्यक्रम की खोज की जा सके। १८४८ में उसने ऑग एगिल्स ने कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो में जो समस्त युगों की एक वही क्रांतिकारी पुस्तिका बन गई है, वर्ग मर्षर्ष को अब तक के समस्त समाजों का मूलमंत्र माना। कुछ समय बाद उसने दो पुस्तिकाएँ लिखीं जिनमें उसने फ्रांस में कुछ समय पूर्व हुई क्रांतियों की असफलता का विश्लेषण किया। इन पुस्तिकाओं में उसने तत्कालीन इतिहास की एक समस्या पर आर्थिक व्याख्या को लागू किया।<sup>1</sup> इन पुस्तिकाओं में क्रांति में भाग लेने वाले अनेक दलों के आर्थिक सम्बन्धों का सूक्ष्म विश्लेषण किया गया है और सर्वहारा वर्गों की अव्यवस्थित दशा का वर्णन किया गया है। क्रांतिकारी स्थिति के ये विश्लेषण बहुत कुछ ठीक हैं। आज बल का प्रथम कोटि का कोई भी पत्रकार प्रस्तुत करने का प्रयास करेगा। इससे ज्ञात होता है कि मार्क्स की व्याख्या को सामान्य रूप से वहाँ तक स्वीकार कर लिया गया है। तथापि उतने मार्क्सवाद का यह दावा सिद्ध नहीं होता कि उनके आधार पर भविष्य की घटनाओं का ज्ञान हो सकता है। मार्क्स की यह भविष्यवाणी कि १८४७ जैसी व्यापारिक मन्दी क्रांति का नए सिरे से आरम्भ कर देगी, गलत सिद्ध हुई। एगिल्स ने बाद में यह स्वीकार किया था कि मार्क्स जीवादी व्यवस्था में निहित विनाश की सम्भावनाओं को नहीं समझ सना।

इन पुस्तिकाओं से यह भी ज्ञान हो जाता है कि मार्क्स का सामाजिक वर्गों के इतिहास विषयक दृष्टिकोण के बारे में तथा खुद उनके अपने मानसिक दृष्टिकोण के बारे में क्या विचार था। मार्क्स की दृष्टि में वर्ग सामुदायिक एकता में सम्पन्न होता था, उसी तरह जैसे कि हीगेल की दृष्टि में राष्ट्र। वह इतिहास में एक इकाई के रूप में कार्य करता है और एक इकाई के रूप में ही अपने विशिष्ट विचारों और विश्वासों को प्रकट करता है। आर्थिक तथा सामाजिक पद्धति में उसका अपना एक स्थान होता है। व्यक्ति का महत्त्व उसकी वर्ग की सदस्यता के कारण होता है। उसके अपने विचार, नैतिक विश्वास, सौन्दर्य सम्बन्धी रसि, चिन्तन शैली—यह सब उसके वर्ग के विचारों के अनुसार होती है।

"सम्पत्ति के विभिन्न रूपों के आधार पर, जीवन की सामाजिक परिस्थितियों के आधार पर कुछ विशिष्ट भावनाओं, भांतियों, चिन्तन-पद्धतियों और जीवन विषयक

1 *Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1848-1850* articles in the *New Rheinische Zeitung*, 1850 published by Engels 1895 Eng trans, ed by C P Dutt, *The Class Struggles in France (1848-50)*, New York, 1934 *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852, Eng trans, ed by C P Dutt, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, New York, 1935

दृष्टिकोण का निर्माण हो जाता है। सम्पूर्ण वर्ग इन्हें अपनी भौतिक परिस्थिति तथा तत्स्थानी सामाजिक सम्बन्धों के आधार पर बनाता है। व्यक्ति जो इन्हें बनाता तथा शिक्षा के द्वारा प्राप्त करता है, यह समझ सकता है कि वे उसके वर्ग के वास्तविक प्रेरक उद्देश्य तथा आधार-स्तम्भ हैं।<sup>1</sup>

यह अवतरण उस विघिष्ट अर्थ को व्यक्त करता है, जिनमें मार्क्स ने विचार-धारा शब्द को प्रयुक्त किया था। विचार एक अन्ननूत जागिक वास्तविकता को व्यक्त करता है। वह उसे न्यूनाधिक रूप से गलत ढंग से प्रकट करता है। वे उन अर्थिक वास्तविकता के रहस्यात्मक तत्त्व होते हैं, बम-बम-बम उस मोमा तक बढ़ा तक कि उनके उद्भव का उद्घाटन नहीं होता। आचरण के आदर्श उद्देश्यों अथवा कारणों के रूप में वे एक विन्दुलभित चीज के आनास अथवा प्रदर्शन मान हैं। यद्यपि वे अपने भाइम्बरटन स्वामी के लिए ब्रैथ तथा विवसनाकारो प्रतीत होते हैं, तथापि उनकी विवसनाकारो शक्ति एवं ऐसी चीज है जो उसरी बेचना में नहीं है, बल्कि उसके वर्ग की सामाजिक स्थिति में और उसके आर्थिक उत्पादन के सम्बन्धों में छिपी होनी है। यह स्पष्टीकरण हीगेल के शब्दों—आनास और वास्तविकता—के आधार पर चक्रा रहा। हीगेल को विववात्मा की भांति, उत्पादन की शक्तिमा भी अत्यधिक निपुण होती है और वे सब वस्तु की भ्रातिया तथा रहस्य पैदा करती हैं। इतने केवल वही व्यक्ति सब करना है जो उनकी उत्पत्ति को समझता है। मार्क्स के वर्ग भी व्यक्ति रूप ही थे जो अपनी-अपनी उपयुक्त विचारधाराएँ उत्पन्न करते हैं। यह प्राम हीगेल के अनुसरण पर हो था। हीगेल कल्पना करता था कि राष्ट्र की अन्तरात्मा राष्ट्रीय मस्तिष्क का निर्माण करती है। विचारधारा की सत्त्वना मार्क्स का एक प्रमुख विचार था। इसमें अस्पष्टता भी बहुत थी और व्यवहार में इसका दुरुपयोग भी बहुत हुआ। यह एक शक्तिशाली विवादास्पद साधन था। इसका प्रयोग प्रत्येक पक्ष प्रत्येक दिशा में समान शक्ति के साथ कर सकता था। यहाँ तक कि इसका प्रयोग मार्क्सवाद के विरुद्ध भी किया जा सकता था। इतनी दया शोषमूल में दिखाई देने वाले अनेक प्रतिविम्बों की भांति थी। इतना वैज्ञानिक ढंग से प्रयोग तभी हो सकता था जबकि लोगों को यह मालूम हो कि आर्थिक तत्त्व मस्तिष्क पर किस प्रकार प्रभाव डालते हैं। यह बहुत बड़का व्यावहारिक समस्या है। इसके बारे में चिन्तन तो बहुत हुआ है लेकिन विश्वस्तरीय सूचना बहुत कम मिल गयी है।

मार्क्स ने मान के अतिवारी आन्दोलन पर जो दो पुस्तिकाएँ लिखी थी, उनमें उनमें आधुनिक औद्योगिक समाजों में वर्ग-निराकरण के अपने सिद्धान्त का निरूपण किया है। मार्क्स ने अपने इस सिद्धान्त का निर्माण फ्रेंच समाज के निरीक्षण और फ्रेंच समाजवाद के अनुभव के आधार पर किया है। उन्होंने यह मान लिया था कि जो स्थिति फ्रेंच समाज की है, वही न्यूनाधिक रूप से अन्य पूँजीवादी समाजों की होगी। इस सिद्धान्त के अन्तर्गत मार्क्स ने मुख्य रूप से दो ऐसे वर्गों की कल्पना की थी जो आधुनिक समाज

में सत्रिय राजनैतिक शक्ति होने हैं। इनमें से एक मध्यवर्ग है। यह वर्ग नगरों में रहता है और व्यापार में लगा होता है। यह प्राति की नागरिक और राजनैतिक स्वतन्त्रताओं में विशेष दिलचस्पी लेता है। दूसरा वर्ग औद्योगिक सर्वहारा वर्ग है। यह भी नगरों में रहता है। लेकिन, यह वर्ग राजनैतिक स्वतन्त्रता की अपेक्षा आर्थिक सुरक्षा की ज्यादा महत्त्व देता है। आधुनिक समाज में इन दोनों वर्गों के बीच संघर्ष होता रहता है। अब, मूल प्रश्न यह है कि किस वर्ग का आधिपत्य कायम होता है। इस सिद्धान्त में दो वर्गों का अस्तित्व और माना गया था—कृषक वर्ग और छोटे बोजुआ। ये वर्ग राजनैतिक दृष्टि से निष्क्रिय रहते थे। हा उचित परिस्थितियों में वे कुछ असर देना सकते हैं। माक्स का यह भी मत था कि कृषक वर्ग की विचारधारा छोटे बोजुआ वर्ग की विचारधारा होती है। यदि माक्स इंग्लैण्ड की अपना आदर्श मानता—इंग्लैण्ड में पूँजीवादी श्रमिक व्यवस्था और मध्यवर्ग की प्रधानता रही है—तो सम्भवतः उसका वर्गों का विश्लेषण यह न होता। माक्स ने वर्ग-संघर्ष में दो विरोधी वर्गों का अस्तित्व अनिर्धार्य मान लिया था। उसका विचार था कि इन दो विरोधी वर्गों में सदैव संघर्ष होता रहता है। इस दृष्टि से माक्स ने अपने वर्ग-संघर्ष को बहुत आसान कर दिया था। यही कारण है कि उसकी कुछ भविष्यवाणियाँ बिल्कुल गलत सिद्ध हुईं। माक्स के सिद्धान्त में यह माना गया था कि निम्न मध्य वर्ग सर्वहारा वर्ग में शामिल हो जाएगा। लेकिन, उद्योगप्रपात समाजों में पेटनमोमी कर्मचारियों, रिटायरों, व्यावसायिक लोगों और छोटे बुकानदारों की वृद्धि हुई है। माक्स की योजना में इन वर्गों को छोटे बोजुआ ही कहा जा सकता है। फासिज्म ने यह प्रमाणित कर दिया कि इस प्रकार के लोग सर्वहारा वर्ग में शामिल होने का इतनी निर्दयता से विरोध करते हैं जिसकी माक्स कल्पना भी नहीं कर सकता था। पुनः, औद्योगिक समाज में श्रमिकों की समस्या हो, यह केवल कृषक वर्ग की ही समस्या नहीं है। सम्पूर्ण उन्नीसवीं शताब्दी में विमान माक्सवादी सिद्धान्तशास्त्रियों और समाजवादी संगठनकर्त्ताओं के लिए सरदेदा बने रहे थे। जहाँ तक सामान्य किसानों तक का सम्बन्ध है—उदाहरण के लिए हम रूसी किसानों को ले सकते हैं—माक्स का सिद्धान्त भ्रामक सिद्ध हुआ था। प्रातिवारी के रूप में लेनिन की सफलता का एक प्रधान कारण यह था कि उसने किसानों को उद्योग की दृष्टि से नहीं देखा हालांकि अधिकांश रूसी माक्सवादी उन्हें उद्योगीय समझते थे। सचार्ई यह है कि किसी भी समाज का वर्ग-संगठन विशेषकर औद्योगिक समाज का वर्ग-संगठन बड़ा जटिल होता है और केवल आर्थिक तत्त्वों के आधार पर ही उसकी पूर्ण तरह से व्याख्या नहीं की जा सकती। माक्स का सिद्धान्त धस्तुस्थिति का थोड़ा सा परिचय ही देता था। उसने इस सिद्धान्त का निर्माण विवादरूप में प्रयोजना के लिए किया था।

## मार्क्स का सारांश

## (Marx's Summary)

मार्क्स का द्वैतात्मक भौतिकवाद का सिद्धान्त अनेक रचनाशा में विस्तार प्राप्त मिला है। मार्क्स ने अपने एक अवतरण में अपने निष्कर्षों का सारांश प्रस्तुत किया है। स्पष्टता और शक्तिमत्ता की दृष्टि से यह अवतरण बेजोड़ है। यहाँ हम इस अवतरण को उद्धृत कर रहे हैं।

“मनुष्य सामाजिक उत्पादन का जो कार्य करते हैं उसके दोगले के ज्ञान में एक निश्चित प्रकार के सम्बन्ध कायम कर लिया करते हैं। इन सम्बन्धों के बिना उनका काम नहीं चल सकता। जन के अपरिहार्य होते हैं और मनुष्यों की इच्छा से स्वतन्त्र होते हैं। उत्पादन के ये सम्बन्ध उत्पादन के भौतिक तत्त्वों के विकास की विविध अवस्था के अनुरूप हुआ करते हैं। इन उत्पादन के सम्बन्धों के सम्पूर्ण जोड़ में ही समाज का आर्थिक ढांचा बनता है और वही ढांचा बनली नींव होता है जिन पर वैश्विक और राजनीतिक व्यवस्थाओं का निर्माण होता है और इसी ढांचे के अनुरूप मनुष्यों की सामाजिक चेतना के निश्चित रूप हुआ करते हैं। भौतिक जीवन में उत्पादन को जो पद्वति होती है, उसी से जीवन की सामाजिक, राजनीतिक और आध्यात्मिक प्रक्रियाओं का सामान्य रूप निर्धारित होता है। मनुष्यों का जीवन उनकी चेतना से निर्मित और निर्धारित नहीं होता, बल्कि उनके सामाजिक जीवन से उनकी चेतना बनती है। समाज के विचार में एक ऐसी अवस्था आ जाती है जब कि उत्पादन के भौतिक तत्त्वों और विद्यमान उत्पादन के सम्बन्धों—अर्थात् सम्पत्ति विपणन सम्बन्धों जिनके अन्तर्गत वे तत्त्व पहले से कार्य करते आए हैं—के बीच सघर्ष उठ खड़ा होता है। दूसरे शब्दों में ये सम्बन्ध उत्पादन के तत्त्वों के विकास में बाधा डालने लगते हैं। तब सामाजिक जाति का युग आरम्भ होता है। इस प्रकार, आर्थिक नींव के बदलने में सम्पूर्ण व्यवस्था शीघ्र ही बदल जाती है। इस परिवर्तन पर विचार करते समय उत्पादन की आर्थिक परिस्थितियों का भौतिक परिवर्तन या प्राकृतिक विज्ञान की परिष्कृतता के साथ निर्धारित हो सकता है, और वैश्विक, राजनीतिक, धार्मिक, मौखिक सम्बन्धों तथा सांस्कृतिक मूल्यों में वैचारिक रूपों जिनमें प्रादुर्भाव इस मूल्य का समझने लगता है और उनसे जुड़ता है, के परिवर्तन के बीच सर्वत्र ही भेद करना चाहिए।” किन्तु स्मरण रखना चाहिए कि कोई सामाजिक व्यवस्था तब तक विद्यमान नहीं रहती, जब तक कि उत्पादन के तत्त्व, जिनके लिए उनके नीति-गुणात्मक होती हैं, पूर्णतया निश्चित नहीं हो जाते, और उत्पादन के रूप, उच्चतर सम्बन्ध तब तक प्रकट नहीं होते जब तक कि पुराने समाज की काब में ही उनके जन्म के

लिए आवश्यक मौखिक परिस्थितियाँ परिपक्व नहीं हो जाती। इसलिए, मनुष्य जाति उन्हीं समस्याओं की अपने हाथों में लेती है जिन्हें वह हल कर सकती है, बल्कि अधिक ध्यान से देखने पर हमें पता लगेगा कि कोई समस्या उठनी ही तब है जबकि उसके हल करने के लिए आवश्यक परिस्थितियाँ उत्पन्न हो चुकी हैं अथवा कम से कम उत्पन्न होने लगती हैं।<sup>2</sup>

माक्स ने उपर्युक्त अवतरण में सांस्कृतिक विद्वानों के विषय में जो सिद्धान्त प्रस्तुत किया है, उसमें चार मुख्य बातें हैं। प्रथम, यह विभिन्न अवस्थाओं का अनुक्रम है। इनमें से प्रत्येक अवस्था में मनुष्यों के उत्पादन और वितरण की एक विशिष्ट व्यवस्था हुआ करती है। उत्पादन शक्तियों की यह व्यवस्था अपनी विशिष्ट और उपयुक्त विचारधारा का निर्माण करती है। इस विचारधारा में विधि और राजनीति तो शामिल हैं ही, सम्पत्ता के तथाकथित आध्यात्मिक तत्त्व भी शामिल हैं जैसे कि आचार, धर्म, कला और दर्शन। एक आदर्श प्रतिमान के रूप में प्रत्येक अवस्था पूर्ण और व्यवस्थित होती है। वह एक समन्वित इकाई होती है जिसमें वैचारिक तत्त्व उत्पादन की शक्तियों के साथ गहन-गहन जाते हैं। वास्तविक व्यवहार में उदाहरण के लिए कैपिटल के विक्रमणामक और ऐतिहासिक अध्यायों में माक्स ने अपने सिद्धान्त की ताकत बतोरता को कम कर दिया है। उत्पादन की शक्तियाँ एक ही समय में विभिन्न देशों में विभिन्न रीति से कार्य करती हैं। वे एक ही देश के विभिन्न उद्योगों में विभिन्न रूपों में होती हैं। उनमें पुरानी व्यवस्था के स्मारक और नई के अङ्कुर होते हैं। फलतः, एक ही जनसंख्या के विभिन्न स्तरों की विभिन्न विचारधाराएँ होती हैं। दूसरे, सम्पूर्ण प्रक्रिया द्वन्द्वात्मक है। उत्पादन की नयी विचारधारा प्रक्रिया तथा पुरानी प्रक्रिया के बीच जो आन्तरिक संघर्ष होता है, वही इसकी प्रेरक शक्ति होती है। उत्पादन की नयी पद्धति अपने को एक विरासी वैचारिक वातावरण में पाती है। नयी उत्पादन पद्धति के विकास के लिए यह आवश्यक होता है कि पुरानी वैचारिक पद्धति नष्ट हो जाए। पुरानी पद्धति की विचारधारा नयी पद्धति का अधिवाधिक बहिष्कार करती है। इसके परिणामस्वरूप आन्तरिक विचार और तनाव महा तब बढ़ जाते हैं कि वे टूटने लगते हैं। उत्पादन की नयी व्यवस्था के अनुरूप ही एक नया सामाजिक षर्ष पैदा हो जाता है और उसकी अपनी सामाजिक स्थिति के अनुसार एक नयी विचारधारा होती है। इस नयी विचारधारा का पुरानी विचारधारा के साथ संघर्ष होता है। विकास का सामान्य क्रम यही रहता है। उत्पादन की नयी व्यवस्था के अनुरूप ही एक नयी विचारधारा बनती है, उसका पुरानी विचारधारा के साथ संघर्ष

1. *Critique of Political Economy*, Preface, Eng trans, by N. I.

होता है। इस सर्वत्र के परिणामस्वरूप एक अन्य विचारधारा का उदय होता है और यह श्रम चलता रहता है। तीसरे, उत्पादन की पद्धति—वस्तुओं के उत्पादन को और उनका वितरण करने की पद्धति वैचारिक निष्कर्षों की तुलना में सदैव महत्वपूर्ण होती है। भौतिक अथवा आर्थिक शक्तियाँ सदैव 'वास्तविक' अथवा सारवान् होती हैं। इनके विपरीत वैचारिक सम्बन्ध सदैव प्रतीयमान अथवा सघटनापरक होते हैं। इनका अभिप्राय यह नहीं होता कि वैचारिक सम्बन्धों का अस्तित्व नहीं होना अथवा वे वास्तविकता पर कोई प्रभाव नहीं डालते। तथापि, उनका पारस्परिक सम्बन्ध आध्यात्मिक होता है, केवल कार्य-करण सम्बन्धी नहीं। यह भेद वही है जो होमेल की शब्दावली में वास्तविकता अथवा महत्ता की श्रेणियों के बीच होता है। अन्तर सिर्फ यह है कि मार्क्स वैचारिक तत्त्वों को नहीं, प्रत्युत् भौतिक तत्त्वों को ही सारवान् मानता है। चौथे, द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया प्रस्फुटित होने की आन्तरिक प्रक्रिया है। समाज की उत्पादन शक्ति में पहले पूरी तरह विकसित हो जाती हैं। इसके बाद ही उनमें द्वन्द्वात्मक परिवर्तन होता है। चूंकि विचार सम्बन्धी ऊपरी रचना अन्तर्ग आध्यात्मिक तत्त्व के आन्तरिक विकास को ही प्रवृत्त करती हैं, अतः चेतना के ऊपरी घरातल पर जो समस्या मान्य पड़ती है, उसका चेतना की ओर परतें खुलने पर सदैव ही समाधान सम्भव है। स्पष्ट है कि इस आध्यात्मिक निष्कर्ष का कोई व्यावहारिक प्रमाण नहीं मिलता।

द्वन्द्वात्मक पद्धति के सम्बन्ध में एंगिल्स के विचार

(Engels on Dialectic)

मार्क्स ने द्वन्द्वात्मक पद्धति का सिद्धान्त १८५० के करीब पूरा कर लिया था। इसके बाद मार्क्स ने जो कुछ लिखा, उस सबमें इस सिद्धान्त को मान लिया गया था। लेनिन, इसका कहीं भी, कैम्ब्रिज तक में विवरण नहीं दिया गया है। इसमें समाजवाद का विवेचन अपेक्षाकृत कम महत्त्व के आर्थिक सिद्धान्तों, उदाहरण के लिए अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त तक ही सीमित रहा है। इतिहास की आर्थिक व्याख्या का सिद्धान्त उधोसोवी शताब्दी के अन्त में महत्त्व प्राप्त करने लगा था। अब इसका प्रभाव मार्क्सवादियों में इनर विचारका पर भी पड़ने लगा। जनता जैविक विकास के साथ-साथ हममें रचि लेने लगी यद्यपि दोनों के बीच कोई विशेष तार्किक सम्बन्ध नहीं था। लेनिन मोर्गन जैसे मानवशास्त्रियों ने मार्क्स पर निर्भर न रहते हुए भी प्रारम्भिक मसूनों में टैक्नाक्राजी के महत्त्व पर जोर दिया। जब समाजवादियों में, विशेषकर जर्मनों के समाजवादियों में ऐतिहासिक ज्ञान का विकास हुआ, तब उन्होंने इतिहास की आर्थिक व्याख्या को लागू किया और उसकी पुनर्गठना की। इस समय तक मार्क्स का स्वास्थ्य खराब हो गया था और १८८३ में उसकी मृत्यु हो गई। उसके सिद्धान्त का और आगे

स्पष्टीकरण उसके मित्र फ्रेडरिक एगिल्स ने किया।<sup>1</sup> यद्यपि एगिल्स को व्यवहार-बुद्धि बड़ी तीव्र थी और वह बड़ा समझदार व्यक्ति था, लेकिन वह दार्शनिक रूप से बहुत मेधावी शकवा मूलिक नहीं था। उसने मार्क्स के खड-ग्रन्थों की व्याख्या की, लेकिन उनमें जो अस्पष्टताएँ थीं, वे यथावत् बनी रहीं।

जहाँ तब द्वैतात्मक पद्धति के स्वरूप का और इतिहास में उसके द्वारा प्रकट की गयी आवश्यकता का सम्बन्ध है, मार्क्स और एगिल्स दोनों ही हीगेल पर निर्भर थे। हीगेल ने इस पद्धति के जो विशिष्ट प्रयोग किए थे, उन पर दोनों को आपत्ति थी। एगिल्स का कहना था कि हीगेल के ऐसे प्रयोग सदैव ही मनमाने हुआ करते थे। मार्क्स और एगिल्स दोनों ही द्वैतात्मक पद्धति को इस आदर्शवादी व्याख्या से सहमत नहीं थे कि वह चिंतन का आत्म-विपास है। इसके विपरीत उनका मत था कि वह चिंतन में व्यस्त प्रकृति का आत्म-विकास है। लेकिन, इससे यह परिणाम नहीं निकलता था कि हीगेल के मन्तव्य में कोई विशेष परिवर्तन कर दिया गया है। हीगेल का भी यह विद्वानस था कि द्वैतात्मक पद्धति वास्तविकता में निहित विकास को प्रकट करती है। हीगेल का आध्यात्मिक तर्क मार्क्स के सम्पूर्ण चिंतन में एक बड़हन बड़ा तत्त्व था। अन्तर सिर्फ यह था कि मार्क्स और एगिल्स ने आदर्शवादी तत्त्वमीमासा के स्थान पर भौतिकवादी तत्त्वमीमासा प्रतिष्ठित कर दी थी। हीगेल की भाँति ही एगिल्स के लिए भी द्वैतात्मक पद्धति का महत्त्व यह था कि उसके आधार पर इतिहास में एक आवश्यक विकास का दर्शन किया जा सकता है।

“इस दृष्टिकोण (हीगेल के दर्शन) के कारण मानव जाति का इतिहास हिंसा के ऐसे मूर्खतापूर्ण मायों का एक भ्रातिपूर्ण चक्र नहीं मालूम पड़ेगा जिन्हें अम परिपक्व दार्शनिक विवेक के न्यायासन के सामने समान रूप से निर्दित ठहारा जा सके। इसके विपरीत वे मानवता के विकास की प्रक्रिया मालूम पड़ेगे।”<sup>2</sup>

1 *Herr Eugen Duhrings Umwälzung der Wissenschaft 1878.*

(इस ग्रन्थ को सामान्य रूप से “Anti-Duhring” कहा जाता है और इसकी रचना में मार्क्स ने सहयोग दिया था), Eng trans by E. Burns, *Herr Eugen Duhring's Revolution in Science*, New York, 1935 *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen Philosophie*, (1884), Eng trans *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*, New York, 1934. Letters to Conrad Schmidt, August 6 and October 27, 1890, July 1 and November 1, 1891, *Marx-Engels Correspondence*, 1846-1895, pp 472, 477, 487, 494, to J Bloch, September 21, 1890, *ibid*, p 475, to Franz Mehring, July 14, 1893, *ibid*, p. 510.

2 *Anti-Duhring*, Eng trans by E. Burns, p. 30

फाउरबास मे एगिल्स ने प्रकृति को हीगेल के अर्थ में ही विवेकसम्पन्न माना। वास्तविक अथवा विवेकसम्पन्न को अस्तित्व के साथ समीहित नहीं किया जा सका क्योंकि जिस चीज का अस्तित्व है, उसका अधिकार विवेकहीन और इच्छापूर्वक अस्तित्व है। उदाहरण के लिए १७८९ मे फ्रांस के राजतन्त्र का अस्तित्व था, लेकिन यह वास्तविक नहीं था। दूसरे शब्दों मे हीगेल की भांति ही एगिल्स के लिए भी 'वास्तविक' का अर्थ अस्तित्वशील नहीं, प्रत्युत् महत्त्वपूर्ण अथवा मूल्यवान है। इतिहास की प्रकृति हेतुपरक नहीं, प्रत्युत् प्रवरणात्मक और आत्मानुभूतिमूलक होती है। वास्तव में महत्त्वपूर्ण अपने को इसीलिए अस्तित्व मे ले आता है क्योंकि वह महत्त्वपूर्ण होता है। यह प्रायः अस्तु के प्रस्फुटनवाद के ढग पर होता है। सम्पूर्ण सत्त्वना हीगेल की विचारधारा के समान रहस्यवादी थी। यद्यपि मार्क्स तथा एगिल्स की नौतिकवाद में अन्तर्भाव था, फिर भी वे हीगेल की भांति ही इतिहास की आवश्यकता को नैतिक आवश्यकता समझते थे। एगिल्स के अनुसार इतिहास सम्पत्ता की आन्तरिक शक्तियों के द्वागन्मय का क्रमिक विकास हाता है। इस आवश्यकता के आधार पर उनका यह विश्वास दृढ़ हो गया था कि सर्वहारा वर्ग की क्रांति अवश्य मफल होगी। यह प्रायः उसी प्रकार था कि हीगेल को जर्मनी के मिशन में पूरा विश्वास था।

एगिल्स ने फाउरबास मे द्वैतात्मक पद्धति का जो विवरण दिया है, उनके अनुसार मार्क्स और हीगेल मे मुख्य अन्तर यह था कि मार्क्स ने द्वैतात्मक पद्धति का नौतिकवादी रूप अपनाया था। इसके अनुसार विचार शक्तिया नहीं होने, जैसा कि हीगेल समझता था, प्रत्युत् वे "वास्तविक वस्तुओं के चित्र", "वास्तविक समार के द्वैतात्मक विकास के सचेतन प्रतिबिम्ब" होते हैं। एगिल्स का विचारों को चित्रों के रूप में प्रस्तुत करने का निदान्त उसकी मृत्यु के बाद विशेष महत्त्वपूर्ण हो गया क्योंकि लेनिन ने अपने ग्रन्थ *Materialism and Empirio-Criticism* मे इसे उद्धृत किया था। 'चित्र' शब्द को वैज्ञानिक निदान्त से लेकर भतिभ्रम तक के प्रत्येक विचार के लिए प्रयुक्त करना व्यर्थ का आडम्बर था। इसके दो अर्थ थे। इसका एक अर्थ तो यह था कि आर्थिक शक्तियों की तुलना मे विचारधारा अपेक्षाकृत महत्त्वहीन वस्तु होती है और दार्शनिक आदर्शवाद का प्रत्येक रूप एक प्रकार का 'रहस्य' होता है, जिसका वास्तविक प्रयोजन प्रतिप्रिया का समर्थन करना होता है। इसका दूसरा अर्थ यह था कि इन समार मे विचारों के वास्तविक प्रतिरूप होने हैं। इस दृष्टि से यह आत्मनिष्ठवाद को अस्वीकार करने का एक आलंकारिक ढग था। यद्यपि आत्मनिष्ठवाद कभी कोई गम्भीर दार्शनिक दृष्टिकोण नहीं रहा है, फिर भी एगिल्स के लिए काट और ह्यूम को इस दृष्टि से देखना सुविधाजनक था। एगिल्स का आधुनिक दर्शन के सम्बन्ध मे विवेचन बहुत सक्षिप्त है। उनमे कहा कि प्रत्येक दर्शन का या तो आदर्शवादी होना चाहिए और या नौतिकवादी। इस एक वाक्य मे उनमे ह्यूम से लेकर काट तक की समस्त आधुनिकता-विरोधी परम्परा को छिन्न-भिन्न कर दिया। एगिल्स का वास्तव मे यह विश्वास था कि उनके



तर्क को सिर्फ यह कह कर काटा जा सकता है कि अनुभवपरक पुष्टि जैसी एक क्रिया का भी अस्तित्व होता है। सचाई यह है कि द्वन्द्वात्मक पद्धति के सम्बन्ध में आलोचना का प्रश्न आध्यात्मिक चिन्तक नहीं था। प्रश्न यह था कि स्प्रूम और बाट ने हेतुपरक निष्कर्ष और मूल्यांकन के बीच जो पद्धति विपक्ष में देखा था, क्या वह ठीक था।

एगिल्स ने पाठ्यपुस्तक में यह स्पष्ट कर दिया था कि उसे और माक्स को द्वन्द्वात्मक पद्धति मुख्य रूप से इसलिए प्रिय थी क्योंकि वह रूढ़िवाद का नाम कर देती है। उसका कहना था कि अपने हठी गुण के कारण हीगेल का दर्शन एक प्रातिकारी दर्शन बन गया था।

“सत्य जिसका सञ्ज्ञान दर्शन का कार्य है, हीगेल के हाथ में ऐसे पूर्ण रूढ़िवादी वक्तव्यों का गवयन नहीं रहा जिन्हें एक बार तोड़ लेने पर जवानी साद रखना पड़ता। अब सत्य सञ्ज्ञान की प्रक्रिया में, विज्ञान के सम्ये ऐतिहासिक विकास में निहित था। यह ऐतिहासिक विकास ज्ञान के निम्न स्तरों से उच्च स्तरों की ओर निरन्तर बढ़ता है। वह तथावहित निरपेक्ष सत्य की प्राप्ति के द्वारा ऐसे किसी बिन्दु पर कमी नहीं पहुँच पाता जहाँ से उसे और आगे न जाना पड़े और जहाँ उसे हमसे अतिरिक्त और कोई कार्य न करना पड़े कि वह अपने हाथ जोड़ दे और उस निरपेक्ष सत्य की जिसे उसने प्राप्त कर लिया है, साराहना करे।”<sup>1</sup>

न तो विज्ञान में कुछ स्वतन्त्र स्पष्ट सत्य होते हैं और न समाज में कुछ प्राकृतिक और अविच्छेद्य अधिकार होते हैं। कोई भी चीज निरपेक्ष, अन्तिम, अथवा पवित्र नहीं होती। अर्थ में अधिन नहीं कहा जा सकता है कि कोई भी वैज्ञानिक सिद्धान्त अथवा सामाजिक प्रथा अपने बाल तथा परिस्थितियों के गर्भ में ही अनुकूल हो सकती है। जो भी सिद्धान्त अथवा प्रथा प्रचलित होती हैं, वे अनुकूल होते हैं। उनकी अनुकूलता उनके प्रचलन में ही पाए जा सकती है। लेकिन, यह निश्चित है कि समय बीतने और परिस्थितियों बदलने पर वे लुप्त हो जायेंगी और उनके स्थान पर कोई उच्चतर वस्तु आ जायेगी। कोई चीज नहीं रहती, वे मर जायेंगी और उनका स्थान पर कोई उच्चतर वस्तु आ जायेगी। कोई चीज नहीं रहती, वे मर जायेंगी और उनका स्थान पर कोई उच्चतर वस्तु आ जायेगी। कोई चीज नहीं रहती, वे मर जायेंगी और उनका स्थान पर कोई उच्चतर वस्तु आ जायेगी।

माक्स और एगिल्स का कमी-कमी यह विचार होता था कि द्वन्द्वात्मक पद्धति एक साम्यवादी उपालयना है और इसके आधार पर कोई ठोस निष्कर्ष नहीं निकाले जा सकते। यह सम्भवतः बाट की निष्ठा का प्रभाव था। उन्नीसवीं शताब्दी की तीसरी

चीथाई में इस प्रभाव से बचना मुश्किल था। यह एक "विषयन" नी या बिन पर सशोधनवादी मार्क्सवादी जोर देते थे। जब १९०९ में रूस के मार्क्सवादियों में नी न्ह प्रवृत्ति पैदा हुई, तो लेनिन ने इसका प्रतिवाद किया। यदि द्वंद्वात्मक पद्धति को केवल एक कामचलाऊ उपकल्पना माना जाता, तो उसका नैतिक प्रभाव शून्य हो जाता। उदाहरण के लिए एगिल्स ने ए टी दुह्रिंग में लिखा था कि द्वंद्वात्मक पद्धति कोई चीज सिद्ध नहीं करती, वह तो अनुमान के नए क्षेत्रों को उन्नत करने का साधन मात्र है और वह एक तत्त्वमीमासा अथवा इतिहास के दर्शन से छुटकारा दिला देती है। मार्क्स ने इससे भी अधिक स्पष्ट बात कही है। उसने अपने एक पत्र में जो उसने १८७७ में एक रूसी सवाददाता को लिखा था, कहा था कि कैपिटल में आरम्भिक मन्थन का जो विवरण दिया गया है, उससे सिर्फ यही पता चलता है कि पश्चिमी यूरोप की सामन्ती अर्थव्यवस्था में पूँजीवाद किस रास्ते से चल कर पहुँचा है। उनमें अपने एक ऐसे आलोचक से विरोध प्रकट किया जिन्होंने उनके विवरण को रूस पर लागू करने एवं ऐतिहासिक रेखाचित्र को "उम सामान्य यात्रा के एक ऐतिहासिक दार्शनिक मिडान का रूप दे दिया जो नियति प्रत्येक राष्ट्र पर आरोपित करती है।"

"यदि हम विज्ञान के इन रूपों का अलग-अलग अध्ययन करें और फिर उनकी तुलना करें, तो हम इस घटना का (एक ही परिस्थितियों में विभिन्न ऐतिहासिक परिधानों का) रहस्य पा सकते हैं। लेकिन हम किसी सामान्य ऐतिहासिक-दार्शनिक मिडान के— इस सिद्धान्त का सबसे बड़ा गुण अति-ऐतिहासिक होना है—मार्क्सवादी पामपोर्ट के द्वारा कहा तक नहीं पहुँच सकते।"<sup>2</sup>

यदि हम इस बकवच्य को सही मानते हैं, तो द्वंद्वात्मक पद्धति वा अनिप्राय तुलनात्मक पद्धति होगी। यह पद्धति उन्नीसवीं शताब्दी की अन्तिम चीथाई में मानव विज्ञान के क्षेत्र में बड़ी लोकप्रिय रही है। इस पत्र में एगिल्स ने उन तरफ जर्मन समाज-वादियों की भी आलोचना की है जो इतिहास का अध्ययन न करने के बहाने के रूप में ऐतिहासिक नैतिकवाद का प्रयोग करते हैं। फिर भी यह निश्चित है कि मार्क्स पूँजीवाद के इतिहास को अनुभवपरक इतिहास नहीं मानता था। यदि उसकी ऐसी धारणा होती, तो वह कैपिटल की प्रस्तावना में उन प्रवृत्तियों की जो अनिवायं नाव में एक अपरिहार्य लक्ष्य की ओर उन्मुख होनी हैं और विकास की स्वानाविक अवस्थाओं की चर्चा न करता और न यही कहता कि औद्योगिक दृष्टि से जो देस आगे बढ़ा हुआ होता है वह दूसरे देसों को उनके अपने विकास की क्षमकी दिशा देता है। या तो द्वंद्वात्मक पद्धति एक ऐसी पद्धति है जिसके आधार पर ऐतिहासिक भविष्यवाणी सम्भव हो जाती है अथवा मार्क्सवादी इतिहासकार के पास भी वही पद्धतियाँ हैं जिनका अन्य इतिहासकार प्रयोग करते हैं। यदि द्वंद्वात्मक पद्धति केवल एक कामचलाऊ उपकल्पना है, तो यह कथन सत्य प्रमाणित नहीं होता कि सर्वहारा वर्ग की भाँति "अपरिहार्य" है।

## आर्थिक नियतिवाद के सम्बन्ध में एंगिल्स के विचार

### (Engels on Economic Determinism)

एंगिल्स ने द्वन्द्वात्मक पद्धति के बारे में दो दृष्टियाँ स विचार किया है। एक तो उसने द्वन्द्वात्मक पद्धति के दार्शनिक सिद्धांतों का विवरण किया है और दूसरे उसने इतिहास की आर्थिक व्याख्या के क्षेत्र में द्वन्द्वात्मक पद्धति के उपयोग के बारे में विचार किया है। १८९० और १८९४ के बीच उमन जो पत्र लिखे थे और जिनकी हम ऊपर चर्चा कर चुके हैं, उनमें उसने इस बात पर विचार किया था कि इस तरह की व्याख्या कहाँ तक सम्भव अथवा उपयोगी हो सकती है। दल के कुछ तरुण सदस्य द्वन्द्वात्मक पद्धति के बारे में बहुत बह-बह कर दाव किया करते थे। एंगिल्स का मुख्य उद्देश्य इस भ्रम का निवारण करना था। उसने यह स्वीकार किया कि उसने तथा मार्क्स ने एक नए विचार को प्रस्तुत किया था और इसलिए स्वभावतः उनसे कुछ अतिशयोक्ति हो गई थी। उसका कहना था कि सम्पूर्ण इतिहास के लिए आर्थिक कारणों की खोज नहीं की जा सकती। उदाहरणार्थ जर्मन भाषा व्यंजन प्रधान है—इसका सम्भवतः कोई आर्थिक कारण नहीं दिया जा सकता। यह उदाहरण कुछ विचित्र सा था। यह भाषा के इतिहास से सम्बन्धित था। भाषा सस्कृति सापेक्ष होती है। यह समझ में नहीं आता कि एंगिल्स ऐसी बातें क्यों कह गया। एंगिल्स का कहना है कि धर्म और पुराणकथा के क्षेत्र में आर्थिक शक्तियाँ सकारात्मक रूप में नहीं, प्रत्युत नकारात्मक रूप में कार्य करती हैं। उसने यह स्वीकार किया कि आर्थिक शक्तियों के सामान्य ढाँचे के भीतर राजनैतिक अथवा राजवर्गीय सम्बन्ध भी व्यापक ऐतिहासिक प्रभाव डाल सकते हैं। उदाहरण के लिए प्रथा का लिया जा सकता है। प्रथा का उत्थान श्रद्धेनवर्ग से हुआ था, जर्मनी के अन्य किसी छोटे राज्य से नहीं। एंगिल्स ने यह भी माना कि विधान आर्थिक विकास के कुछ रास्ता का बन्द कर सकता है और कुछ को खोल सकता है यद्यपि वह उसके मुख्य प्रवाह का नहीं बदल सकता। उसका कहना था कि मार्क्स का यह विचार कभी नहीं रहा था कि आर्थिक शक्तियाँ ऐतिहासिक परिवर्तन की एकमात्र कारण हैं। वे केवल 'अन्तिम' अथवा 'मूल' कारण हैं। आर्थिक तत्त्व सब से शक्तिशाली, सब से प्राथमिक और सब से निर्णायक होता है।"

अन्त में, एंगिल्स ने द्वन्द्वात्मक पद्धति की एक प्रमुख विशेषता यह बनायी कि वह ऐतिहासिक स्थिति में विद्यमान विविध पद्धतियों की क्रिया-प्रतिक्रिया पर ही पूरा ध्यान देती है।

'इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या के अनुसार अन्तिम रूप से निर्णायक तत्त्व वास्तविक जीवन का उत्पादन और पुनरुत्पादन है। इससे अधिक न मैंने कभी आग्रह किया है और न मार्क्स ने। जब कभी कोई इसको विवृत करके यह कहने लगता है कि आर्थिक तत्त्व ही एकमात्र तत्त्व है, तो वह इस कथन को, निरर्थक, काल्पनिक और

मूर्खतापूर्ण बना देता है। आर्थिक परिस्थिति आधार है। लेकिन ऊपरी ढाँचे के विविध तत्व—वर्ग-सघर्षों के राजनैतिक रूप और उनके परिणाम, संविधान, वैधिक रूप, और सघर्ष में भाग लेने वाले व्यक्तियों के राजनैतिक, वैधिक, दार्शनिक और धार्मिक विचार, इन सब का ऐतिहासिक सघर्षों पर असर पड़ता है और कभी-कभी वे निर्णायक सिद्ध होते हैं।”<sup>1</sup>

जब इतनी सारी रियायतें कर दी जाती हैं, तब यह समझ में नहीं आता कि इतिहास की आर्थिक व्याख्या में ऐसी क्या चीज रह जाती है जिस पर बोझूआ इतिहासकार को आपत्ति हागी अथवा जिसके स्पष्टीकरण के लिए द्वद्वात्मक पद्धति की आवश्यकता होगी। एंगिल्स के बयान का सारांश यह है कि मार्क्स ने सामाजिक अध्ययन के क्षेत्र में एक ऐसे तत्त्व को प्रधानता दी जो अब तक उपेक्षित था। यह तत्व था कि राजनैतिक और वैधिक संस्थाएँ पदार्थों के उत्पादन और विनिमय की प्रणाली पर आधारित रहती हैं। यह निश्चित रूप में एक महत्त्वपूर्ण खोज थी और इसका श्रेय मुख्य रूप से मार्क्स को प्राप्त होना चाहिए। समय बीतने के साथ-साथ इतिहास में आर्थिक तत्वों का महत्त्व बढ़ता गया है और इस तथ्य की मान्यता केवल मार्क्सवादियों तक ही सीमित नहीं है। सम्भवतः अब इस बात को सामान्य रूप से स्वीकार किया जाएगा कि उन्नीसवीं शताब्दी में सामाजिक अध्ययन के क्षेत्र में व्याख्या के जो अनेक सिद्धान्त विकसित हुए, उनमें इस सिद्धान्त का महत्त्वपूर्ण स्थान है। तथापि, यह समझ में नहीं आता कि जब एंगिल्स ने यह कहा कि सामाजिक रचना में आर्थिक तत्व “सब से प्राथमिक और सबसे निर्णायक है” तब उसका क्या विचार था। यदि उसकी यह बात सच है कि विधि तथा राजनीति आर्थिक विकास के कुछ द्वारों को खोल देती हैं और कुछ को बन्द कर देती हैं, तो वे इस सीमा तक निर्णायक हानी चाहिए और यह तथ्य कि वे सर्वशक्तिशाली नहीं हैं, उन्हें अनिर्णायक नहीं बनाता। ‘प्राथमिक’ जैसा शब्द द्वद्वात्मक पद्धति की आध्यात्मिक उत्पत्ति का ही संकेत देता है। समाज की उत्पादन शक्तियाँ, उत्पादन मानव-सम्बन्ध, वर्गों का संगठन और उनके विराध, प्रत्येक वर्ग में विकसित कला, धर्म और आचारों विषयक विचार नव्य फ्लेटोवादी स्यापनाओं की मानि वास्तविकता से दूर की अवस्थाएँ हैं। यह मार्क्स के यथार्थवाद की विशेषता है कि उसकी द्वद्वात्मक पद्धति की पीराणिकता ने उसके ऐतिहासिक विश्लेषण में कोई बाधा पैदा नहीं की। द्वद्वात्मक पद्धति वितनी मूर्खतापूर्ण वातावरण को जन्म दे सकती है, इसका एक उदाहरण एंगिल्स का यह आग्रह है कि ऐतिहासिक व्यक्ति केवल सयाग होते हैं। यदि निर्णायक पैदा न हुआ होता, तो द्वद्वात्मक प्रक्रिया एक स्थानापन्न पैदा कर लेती।

<sup>1</sup> - 1. Quoted by E. R. A. Soligman. *The Economic Interpretation of History* (1902); pp 142 f. *Der Sozialistische Akademiker* में प्रकाशित एक पत्र से, १५ अक्टूबर, १८९५।

मार्क्स ने विचारधारा और आर्थिक पद्धति से उसके सम्बन्ध के बारे में सक्षिप्त रूप से अपने विचार प्रकट किए थे। एंगिल्स ने अपने पत्रों में इन विचारों का विस्तार किया। एंगिल्स के विवेचन की मुख्य विशेषता यह थी कि उसने विचारधारा की दो भागों में बाटा तथा प्रत्येक भाग पर अलग-अलग विचार किया। समाज द्वारा सही की गई आदर्श संरचना के एक भाग में तो विज्ञान और टेक्नालॉजी आती हैं तथा दूसरे में विधि, आचार, कला, दर्शन और धर्म। स्पष्ट है कि पहला भाग उत्पादन की शक्तियों को निर्धारित करने में अधिक महत्वपूर्ण है। इसका कारण यह है कि टेक्नालॉजी अधिकतर वैज्ञानिक पद्धति पर निर्भर होती है। विज्ञान के आर्थिक निधारण के बारे में एंगिल्स का अधिक-से-अधिक यही दावा था कि वैज्ञानिक जिन समस्याओं का अनुसंधान करते हैं, वे अधिकतर औद्योगिक व्यवस्था की मूर्ति होती हैं। वैज्ञानिकों की खोजें सामाजिक दृष्टि से इसलिए महत्वपूर्ण होती हैं क्योंकि वे टेक्नालॉजी पर असर डालती हैं। एंगिल्स का विचार था कि वैज्ञानिक सिद्धान्त का सत्य इस आधार पर स्पष्ट किया जाता है कि वह वस्तुओं का अविकल "चित्र" होता है। जहां तक विचारधारा का अभिप्राय विज्ञान था, मार्क्सवादी दृष्टिकोण से एंगिल्स के दर्शन ने एक विरोधामास प्रकट किया--उत्पादन की वस्तुपरक शक्तियों का आत्मपरक विचारधारा के द्वारा स्पष्टीकरण किया। स्पष्ट है कि उसे यह नहीं सूझा कि कोई व्यक्ति वैज्ञानिक सत्य की सकल्पना के लिए एक आर्थिक आधार खोजने का प्रयास करेगा। यदि मार्क्सवाद की दृष्टि में विज्ञान में उसी घरातल पर प्रतिष्ठित है जिस पर कि आचार, कला और धर्म प्रतिष्ठित हैं, तो इस प्रश्न की ओर अवश्य ही ध्यान दिया जाना चाहिए था। इस दृष्टि से किसी समाज में सत्य की जो कसौटी मानी जाती है, वह उस समाज के वर्ग-संगठन पर निर्भर होनी चाहिए। सर्वहारा वर्ग का विज्ञान बौर्जुआ वर्ग के विज्ञान से निम्न हो सकता है। बाद के मार्क्सवादियों ने यह बात बड़े आग्रह के साथ कही है। यदि इस सिद्धान्त को इसके ताकिक निष्कर्ष तक पहुँचाया जाए, तो इमका अभिप्राय यह होगा कि विभिन्न सामाजिक वर्गों के व्यक्तियों के बीच सम्प्रेषण नहीं हो सकता। कम कठोरता से लागू किए जाने पर इस विचार ने कि सत्य के मानक कुछ विषयों में सामाजिक स्थिति पर निर्भर रहते हैं, ज्ञान के समाजशास्त्र नामक एक नए शास्त्र को जन्म दिया है।<sup>1</sup> लेनिन ने समाज में बुद्धिजीवियों के वर्गों की असाधारण महत्त्व दिया, इसके कारण इस विषय की महत्ता और बढ़ गई है। तथापि, यह मानने का कोई कारण नहीं है कि एंगिल्स ने विज्ञान को विचारधारा की एक शाखा समझने के समस्त निष्कर्षों की पूर्वकल्पना के ली थी।

1. उदाहरण के लिए कार्ल मैनाहिम के *Ideology and Utopia, An Introduction to the Sociology of Knowledge* को देखिए। इसका अंग्रेजी अनुवाद लुई वर्थ और एडवर्ड विन्स, १९३९ ने किया है। इस पुस्तक में एक लम्बी सन्दर्भ ग्रन्थ-पूची दी हुई है।

बैंचरिक् सरचना के अन्य भागों का एगिल्स ने मिश्र रीति से विवेचन किया है। मनुष्य विधि, आचार, राजनीति, कला, धर्म और दर्शन को जिस आधार पर उचित ठहराते हैं, वह आधार ही गलत है। यह आधार उनके विशिष्ट वर्गगत स्वार्थों के काम उत्पन्न ही जाता है। यहाँ विचारक अपने प्रेरक उद्देश्यों से परिवर्तित नहीं है। वह सोचता है कि उसके विचार अपने आप ही सही है। एगिल्स का मत था कि न्याय और स्वतन्त्रता जैसी सबल्पनाएँ तथा सौंदर्यात्मक, नैतिक और धार्मिक भावनाएँ जब वे किसी विशिष्ट सामाजिक सन्दर्भ से सम्बन्ध नहीं रखती, इसी श्रेणी में आती हैं। इस प्रवृत्ति को आर-वल् "विवेकीकरण" नाम दिया जाता है। यह काल्पनिक चिंतन का समर्थन करने का अथवा वर्ग-हिता को आदर्श रूप देने का प्रयत्न है। इसके साथ ही एगिल्स ने समस्त विचारधाराओं को झूठा नहीं समझा था। सर्वहारा वर्ग की विचारधारा बॉर्जुआओं की विचारधारा से दो कारणों से ऊँची होती है। पहला कारण यह है कि मार्क्स का दर्शन सर्वहारा व्यक्ति के सामने यह स्पष्ट कर देता है कि नैतिकता, कला तथा दर्शन विषयक उसके विचार उसके वर्ग पर तथा वर्ग-सघर्ष में उसकी स्थिति पर निर्भर होते हैं। इस तर्क की अभिप्राय यह मालूम पड़ता है कि कोई अधिमान यदि उसे विवेकपूर्ण ढंग से समझ लिया जाए और उत्तरदायित्वपूर्ण ढंग से स्वीकार किया जाए, एक पक्षपात की अपेक्षा निश्चित रूप से अधिक उच्च नैतिक धरातल पर प्रतिष्ठित होता है। नैतिक आदर्शवाद के समस्त दर्शनों में यह एक मान्य और स्वीकृत सिद्धान्त है। लेविन, जो दर्शन अपने को भौतिकवादी कहता है, उसमें यह जरा आश्चर्यजनक मालूम पड़ता है। दूसरे, सर्वहारा वर्ग एक विपासशील वर्ग है। वर्तमान ऐतिहासिक युग में वह प्रमुखा की स्थिति ग्रहण करने वाला है। आसन्न भविष्य में उसकी विचारधारा ही प्रभावी विचारधारा होगी। यह तर्क उनका ही सगकन है जितनी कि उसकी मूल स्थापना अर्थात् प्रत्येक युग में एक न एक वर्ग प्रधान होता है और अब सर्वहारा वर्ग के प्रधान होने की बारी है।

विचारधारा के विषय में मार्क्स की सबल्पना बहुत अर्थपूर्ण उपबल्पना थी। लेविन, अनेक उपबल्पनाओं की भाँति उसने समस्याओं को उभार दिया, उनका समाधान नहीं किया। यदि इस कथन का कि विश्वास और विचार व्यक्तियों की सामाजिक स्थिति तथा आर्थिक अवस्था को प्रकट करते हैं, इससे अधिक कोई अभिप्राय नहीं था कि मनुष्य अपने स्वार्थों द्वारा गलत रास्ते पर चलते हैं, तो यह मुरिबल से ही एक सोज होगी। वास्तव में, मार्क्स ऐसी कोई सामान्य बात नहीं कहना चाहता था। इस सबल्पना का महत्त्व इस तथ्य पर आधारित था कि सम्बद्ध प्रभाव बड़े मूढम होते हैं तथा वे ऐसी रीतियाँ द्वारा कार्य करते हैं जो स्पष्ट नहीं होती। सबल्पना के आधार पर उचित निष्कर्ष उसी समय निकाले जा सकते हैं जब हम यह जानें कि वे प्रभाव मनुष्यों के दिमागों पर किस प्रकार कार्य करते हैं। पुनः, सामाजिक वर्ग के प्रभाव मनुष्य के अन्तःसम्बन्धों तथा अन्तर्व्यक्तिक प्रभावों पर निर्भर होते हैं और वे दिमागों

पर वही सूक्ष्म तथा अप्रत्याशित रीतियों ने असर डालते हैं। इसलिए, 'विवेकीकरण' अत्यन्त कठिन तथा जटिल मनोवैज्ञानिक प्रक्रिया है। यह इससे बावजूद है कि दार्शनिक अविशेषज्ञ इसका बड़ी सुगमता से प्रयोग करते हैं। मुख्य समस्या मनोवैज्ञानिक हेतुवाद की अथवा यह जानने की है कि सामाजिक प्रभाव किसी विशिष्ट व्यक्ति के गठन वा किस प्रकार निर्माण करते हैं। विचारघाटा की इन संवलपना का सबसे महत्त्वपूर्ण वैज्ञानिक परिणाम यह हुआ कि इसने सामाजिक मनाविज्ञान के लिए इस प्रकार की समस्याएँ प्रस्तुत कीं। इन समस्याओं का विश्वस्त उत्तर मनावैज्ञानिक अनुसंधान से ही उपलब्ध हो सकता है।

सामान्य रूप से मार्क्सवाद की प्रवृत्ति वर्गों को व्यक्ति का रूप देने की और व्यक्ति की भाँति ही उन्हें एक सामूहिक व्यक्तित्व से मंडित करने की थी। मार्क्स और एंगिल्स का यह विचार था कि प्रत्येक सामाजिक वर्ग सामान्य रूप से अपने हित में कार्य करेगा और वह एक ऐसी विचारधारा का निर्माण करेगा जो उसके उत्थान में और उसे सात्कार करने में मदद दे। मार्क्स का वर्ग अपने स्वार्थ की उसी निष्पन्न निश्चय के साथ सिद्धि करता है जिसके साथ परम्परागत अर्थशास्त्रियों का आर्थिक मनुष्य अपने स्वार्थ की सिद्धि करता था। जहाँ एक धार विचारधारा के उत्थान को कार्य-कारण की शब्दावली में समझा जाता है, इस बात का कोई स्पष्ट कारण नहीं है कि ऐसा क्यों हो। किसी वर्ग-विशेष के विचार अथवा व्यवहार उसी प्रकार हानिकार हो सकते हैं जिस प्रकार कि तनावग्रस्त व्यक्ति अक्सर विवेकहीन होकर कार्य करते हैं। दूसरी ओर, अन्य वस्तुओं की भाँति वर्गों के लिए भी यह आवश्यक है कि उनमें अन्दर अपने विघटन के बीज विद्यमान हों। इसलिए, एक स्थिति वह आती है जबकि वर्ग का व्यवहार उसके लिए हानिकार हो जाता है। मार्क्सवादी सिद्धान्त के निर्माण में बुद्धिजीवियों के योग के बारे में लेकिन का जो तर्क था, उसमें कुछ इस तरह की धारणा निहित थी। उसने इस बात का कोई स्पष्टीकरण नहीं दिया है, लेकिन यह यह मानता था कि मध्यवर्ग कुछ ऐसे बुद्धिजीवियों को पैदा करता है जो अपने वर्ग के विनाश का सिद्धान्त निर्मित करता है। सच्चाई यह है कि ये दोनों ही प्रवृत्तियाँ अर्थात् वर्ग अपनी रक्षा अपने आप करते हैं अथवा वर्ग अपना विनाश अपने आप करते हैं, इतनी अस्पष्ट है कि उनकी व्याख्या नहीं की जा सकती। जरूरत इस बात की है कि हम उन रीतियों की पूर्ण मनोवैज्ञानिक परीक्षा करें जिनमें सामाजिक, आर्थिक तथा अन्य परिस्थितियाँ मनुष्य की मनावृत्ति पर प्रभाव डालती हैं। इस परीक्षा में इस उपसल्पना को आधार बनाने का कोई कारण नहीं है कि आर्थिक शक्तियाँ एक प्रमुख भाग लेती हैं। फ्रायड के मनोविज्ञान ने यह बात दी है कि मनुष्य विन मूल वृत्तियों से संचालित होता है। ये वृत्तियाँ आर्थिक नहीं होती। इन वृत्तियों के कारण वह "झूठी चेतना" पैदा हो जाती है जो एंगिल्स

1. गार्डनर मर्फी ने अपने ग्रन्थ *Personality* (१९५७), अध्याय ३३-३५ में आर्थिक परिस्थितियों पर व्यक्तित्व की निर्मलता का विवेचन किया है।

विचारधारा से सम्बन्धित मानता था। अब तक मनोविश्लेषण ने सामाजिक मनोविज्ञान को आर्थिक व्याख्या की अपेक्षा अधिक समृद्ध किया है।

मार्क्स द्वारा प्रतिपादित इतिहास की आर्थिक व्याख्या का राजनैतिक और सामाजिक सिद्धान्त के लिए असद्विध महत्त्व है।<sup>1</sup> इसने यह स्पष्ट कर दिया है कि टेक्नालॉजी, परिवहन, बच्चे पदार्थों की पूर्ति, धन के वितरण और वित्त जैसे आर्थिक तत्वों ने सामाजिक वर्गों के संगठन, मूलकालीन और वर्तमानकालीन राजनीति, विधि तथा नैतिक और सामाजिक विचारा के निर्माण पर कितना व्यापक प्रभाव डाला है। उदारवादी सिद्धान्त के आरम्भिक रूपा ने राजनैतिक सत्स्याआ के उपयोगितावादी सामन्त और आर्थिक उत्पादन के 'प्राकृतिक' नियमों के बीच जो कृत्रिम भेद खड़ा कर दिया था, उसने इसे सदैव के लिए समाप्त कर दिया। आरम्भिक राजनैतिक सिद्धान्त के विविध वादों के अन्तर्गत राजनैतिक समस्याओं पर विचार करने के लिए जो विविध उपाय उपलब्ध थे, मार्क्सवाद ने उन्हें समाप्त के लिए वही अधिक यथार्थपरक उपाय प्रदान किए। राजनैतिक सिद्धान्त को समाजशास्त्र मानवशास्त्र और सामाजिक मनोविज्ञान के सदस्य में रान में इस तत्त्व का सबसे अधिक योग रहा है। यह तथ्य कि मार्क्स का सिद्धान्त इन प्रवृत्तियों के विकास में एकमात्र तत्त्व नहीं था, उसकी मौलिकता को कम नहीं कर देता। उन्नीसवीं शताब्दी में सामाजिक सिद्धान्त के क्षेत्र में जो नयी बातें हुईं, उनमें इतिहास की आर्थिक व्याख्या के सिद्धान्त का विशेष महत्त्व है। इस परम्परागत आलोचना में कि मार्क्स ने इतिहास में आर्थिक तत्वों के महत्त्व को बढ़ा-चढ़ा कर प्रदर्शित किया, कोई जान नहीं है। इन तत्वों का महत्त्व वास्तव में बहुत अधिक होता है और कोई नहीं जानता कि कितना अधिक आर्थिक तत्वों पर मार्क्स की अपेक्षा मार्क्सवादियों ने अधिक जोर दिया है। उन्होंने तो आर्थिक कारणों को आध्यात्मिक तत्व तक मान लिया है। मार्क्स की प्रक्रिया की अधिक गम्भीर आलोचनाएँ दो थीं। प्रथम, उसने अत्यधिक जटिल सामाजिक और राजनैतिक व्यापार को बड़े सरल रूप में प्रस्तुत करने का प्रयास किया। दूसरे, उसने हीगेल की द्वैतात्मक पद्धति के आधार पर कुछ ऐसे निष्कर्ष निकाले, जो उसमें वास्तव में निहित नहीं थे।

अति सरलीकरण की श्रुति का आर्थिक कारण यह था कि वैज्ञानिक उपकरणों अपने आरम्भिक चरण में घोटो-बहुत शोषपूर्ण होते ही हैं। मार्क्स के सन्दर्भ में इसका

1 मूल्यावन और आलोचना के लिए मैक्स वेबर के निबन्ध को देखिए "Die 'objektivität sozial wissenschaftlicher und sozial politiker Erkenntnis'। जब मैक्स वेबर ने *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozial politik* का १९०४ में सम्पादन ग्रहण किया था, तब उसने सम्पादकीय नीति को स्पष्ट करते हुए यह लेख लिखा था। इसका अनुवाद एडवर्ड एंगिल्स और हेनरी ए फिन्ब द्वारा प्रस्तुत *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences* में मिलता है। (ग्लेनको इल्लिनोइस, १९४९), पृ० ५०।



कारण यह भी था कि इन्ट्रात्मक पद्धति का निर्माण और बाद में उसका प्रयोग विन्नादास्पद प्रयोजनों के लिए हुआ था। मार्क्स का इन्ट्रात्मक सिद्धान्त काफी हद तक १८४०-५० के बीच फ्रांस के क्रांतिकारी उपद्रवों के उसके निरीक्षण पर आधारित था। मार्क्स ने आधुनिक समाज के वर्ग-संगठन का अपना विश्लेषण इसी स्थिति के ऊपर आधारित किया था। लेकिन, इस विश्लेषण का सामान्यीकरण कुछ ऐसे प्रदत्त उठा देता है, जिनका आसानी से उत्तर नहीं दिया जा सकता। वह स्थिति कौसी थी जिसका मार्क्स ने विश्लेषण किया है। यदि मार्क्स इंग्लैण्ड अथवा रूस की राजनीति में उतना ही भाग लेता जितना उसने १८४०-५० में फ्रांस और जर्मनी की राजनीति में भाग लिया था, तो क्या उनके निष्कर्ष वही होते? यदि नहीं तो फ्रांस की स्थिति अन्य किसी स्थिति की अपेक्षा क्या अधिक विगिण्ट थी? यदि वह विगिण्ट थी, तो क्या इसका अभिप्राय यह है कि समस्त उद्योग-प्रधान समाजों का विकास इसी ढंग से होगा? ऊपर हमने रूस में समाजवाद के विद्यमान के बारे में मार्क्स के जिस पर का उद्धरण दिया है, उससे प्रकट होता है कि मार्क्स का सम्झौता से ऐसा विश्वास नहीं था यद्यपि कभी-कभी वह यह कहता था कि उसका ऐसा विश्वास है। यदि समाजवाद का उत्थान 'अनिवार्य' है, तो क्या यह आवश्यक है कि यह सामाजिक क्रांति के माध्यम से ही हो। मार्क्स स्वयं इस सम्भावना पर विचार करता था कि इंग्लैण्ड में समाजवाद शांतिपूर्ण उपायों से प्राप्त हो सकता है यद्यपि इंग्लैण्ड सब से अधिक उद्योग-प्रधान देश था। यदि हम यह मान लें कि आधुनिक उद्योगवाद का समस्त देशों में एक सा विकास होगा, तो क्या यह निश्चित है कि यह सम्मानना विभिन्न राष्ट्रीय मसूतियों के अन्य विविध तत्वों का अतिक्रमण कर लेगी? अन्त में, क्या यह सराहनीय है कि सामाजिक वर्ग लुप्त हो जाएँ और के वर्गहीन समाज की स्थापना करें? एंगिल्स धर्म-विभाजन को समाज के वर्ग विभाजन तथा सामाजिक दृष्टिकोणों के भेदों का कारण समझता था। लेकिन, सामाजिक धर्म का विभाजन एक ऐसा व्यापार है जो समस्त समाजों में, सब से आदिम से सब से विकसित समाजों में, पाया जाता है और उद्योगीकरण के साथ काम नहीं करता। अतः, आशा की जा सकती है कि पूर्ण समाजवादी सिद्धान्त पर संगठित समाज भी सामाजिक वर्गों के अपने संगठन को विवसित करेगा। लेकिन क्या इस समाजशास्त्रीय तथ्य का (यदि यह एक तथ्य है) यह अभिप्राय है कि वर्गों के बीच नैतिक सम्बन्ध घायनात्मक और विभेदात्मक ही है?

मार्क्स ने इन्ट्रात्मक पद्धति का वर्गों के सम्बन्ध का आधार स्वीकार किया था। इस स्वीकृति के फलस्वरूप उसे दो धारणाएँ ग्रहण करनी पड़ी, जो स्पष्ट नहीं हैं। प्रथम, वर्गों का सम्बन्ध विरोध अथवा मध्य का हुआ है। दूसरे, सामाजिक विकास क किसी भी युग में एक वर्ग प्रधान तथा दूसरे वर्गों का शायक होता है। इन धारणाओं के कारण उमने सामाजिक विधान के समस्त रूपों का बहुत कम महत्त्व दिया। उसकी दृष्टि में सामाजिक विधान का केवल यही महत्त्व था कि वह सर्वहारा वर्ग की सधय

शक्ति को कहा तब बड़ा सचता है। इन धारणाओं के कारण वह सामाजिक बुद्धि को नैतिक आलोचना को भी घृणा की दृष्टि से देखता था और उसका विश्वास था कि समस्त महत्त्वपूर्ण सामाजिक परिवर्तन केवल शक्ति के जोर से ही हो सकते हैं। यद्यपि वर्गों के कुछ विशेष हित होते हैं और इन हितों में सघर्ष होता है, तथापि मार्क्स के सिद्धान्त के अनुसार यह अमिथ्य है कि उनमें सदैव सघर्ष ही होता रहे। यदि वे सं सामाजिक श्रम के विभाजन के आधार पर उत्पन्न होते हैं, तो उनके विशेष हित सनातन के सामान्य कल्याण के विरोधी अथवा उसके लिए हानिकर नहीं हो सकते। इनका कारण यह है कि ये वर्ग खुद भी ता समाज के कार्यशील अंग होते हैं। इस सम्बन्ध का सहाकारितापूर्ण पक्ष भी उतना ही सामान्य होता है जितना कि विरोधपूर्ण पक्ष। पुनः कोई भी कार्यशील सामाजिक पद्धति क्यों न हो, सार्वजनिक हित और स्वल्प सार्वजनिक नीति के आधार पर विशेष हितों के ऊपर कुछ नियंत्रण लगने चाहिए। यदि ऐसा नहीं होता, तो वह सामाजिक पद्धति नष्ट हो जाएगी। विशेष हितों का विनियमन सनातन का उसी प्रकार सामान्य भाग है जिस प्रकार कि स्वयं हितों का अस्तित्व। यह एक ऐसा कार्य है जो प्रत्येक उत्तरदायी शासन को किसी न किसी रूप में करना पड़ता है। इसमें साम्यवादी शासन का यह मानना पड़ता है कि सर्वहारा वर्ग तथा कृषक वर्ग के बीच सम्बन्ध मंत्रीपूर्ण हैं। लेकिन, इस मान्यता से यह तथ्य नहीं बदल जाना कि निर्निवस्तुता और कृषिगत उत्पादना की सापेक्ष कीमतों के सन्दर्भ में एक का लाभ दूसरे की हानि होना है। यह सिद्धान्त कि राज्य केवल शोषण के साधन हैं, एक क्रांतिकारी अल्पसंख्यक वर्ग का प्रचार मात्र है, वह ऐसा सिद्धान्त नहीं है जिसके आधार पर कोई सत्ताशुद्ध शासन कार्य कर सके।

पूँजीवाद एक सस्था के रूप में

### (Capitalism as an Institution)

मार्क्स का विश्वास था कि ऐतिहासिक भौतिकवाद और वर्ग-सघर्ष के सिद्धान्त समस्त समाजों और समस्त युगों के ऊपर लागू हो सकते हैं। यदि कोई अपवाद हो सकता है तो आदिम साम्यवाद का वह युग है जो एंगिस्त के विचार से प्रागैतिहासिक काल में विद्यमान था। १८५० के बाद मार्क्स के विद्वत्तापूर्ण जीवन का मुख्य कार्य उन्हें अधिक समाजों तथा युगों के ऊपर लागू करना नहीं, प्रत्युत् उनके आधार पर पश्चिमी यूरोप के तत्कालीन औद्योगिक समाज की व्याख्या करना था। इसके लिए यह आवश्यक था कि वह वर्तमान सामाजिक वर्गों की आर्थिक उत्पत्ति का गहन अध्ययन करता और इन वर्गों के विरोध के स्वरूप का पूर्ण आर्थिक विश्लेषण करता। कैपिटल ग्रन्थ की मुख्य विषय-वस्तु इन्हीं दो विषयों का सर्वांगपूर्ण विवेचन है। तदनुसार, मार्क्स ने उद्योग के पूँजीवादी सगठन, मध्यवर्ग के उदय और उसके प्रतिमाग औद्योगिक श्रमिक वर्गों

के निर्माण के बारे में व्यापक ऐतिहासिक गवेषणा की। मार्क्स का विचार था कि औद्योगिक श्रमिक वर्ग का निर्माण आधुनिक यूरोपीय समाज की एक मुख्य घटना है। अपने दूसरे उद्देश्य को पूरा करने के लिए मार्क्स ने परम्परागत अर्थशास्त्रियों द्वारा निर्दिष्ट पद्धति के आधार पर पूजोवाद का आधिक विश्लेषण किया और यह बताया कि पूजोवाद दो मुख्य वर्गों को किस प्रकार उत्पन्न करता है और ये वर्ग किस प्रकार एक दूसरे के विरोधी होते हैं। मार्क्स ने अपने इस कार्य के आधार पर अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त का जन्म दिया। मार्क्सवादी समाजवाद के आरम्भिक कालों में यह सिद्धान्त काफी प्रमुख रहा।

मार्क्स की रचनाओं में संबंधित अग्र कैपिटल के दो ऐतिहासिक अध्याय हैं जिनमें उसने अठारहवीं शताब्दी से पहले के उद्योग के पूजोवादी संगठन के बारे में और मजदूर वर्ग के निर्माण के बारे में विचार किया है। यद्यपि आधिक इतिहास के अनेक उत्तर-कालीन लेखकों ने मार्क्स से प्रोत्साहित होकर इन प्रश्नों की ओर ध्यान दिया है, लेकिन वे मार्क्स को नहीं पछाड़ सके हैं। मार्क्स ने पूजोवाद के ऐतिहासिक अध्ययन की मुख्य दिशाएँ निर्दिष्ट कीं। उसने बताया कि नयी औद्योगिक पद्धति का सामाजिक इतिहास पर क्या प्रभाव पड़ा है कृषक वर्ग के भूमि विषयक सामान्य अधिकारों को समाप्त कर देने के परिणामस्वरूप सर्वहारा वर्ग का निर्माण, पूजोवादी संगठन के विकास के फलस्वरूप घरेलू उद्योग-धर्मों का विनाश, इस संगठन की दृकादयों की शक्ति और आकार में निरन्तर वृद्धि, चर्च के सम्पत्तिहरण तथा अमरीका और भारत के औपनिवेशिक घोषण द्वारा इन प्रक्रियाओं की तीव्रता में वृद्धि। मार्क्स के विवेचन की मुख्य विशेषता यह थी कि उसने औद्योगिक तथा व्यापारिक परिवर्तनों के फलस्वरूप होने वाले मानवीय तथा सामाजिक सम्बन्धों के परिवर्तनों पर विशेष जोर दिया और बताया कि श्रम-विभाजन की अनवरत उन्नति के फलस्वरूप श्रमिकों की जिन्दगी कितनी असह्य और दयनीय हो जाती है। मार्क्स का सामान्य सिद्धान्त यह था कि औद्योगिक संगठन ने मजदूरों की स्थिति बहुत खराब कर दी है जो वाजुआ लोकतन्त्रात्मक दर्शन की स्वतन्त्रता तथा समानता विषयक घोषणाओं के बिल्कुल विपरीत है।

“सामूहिक उत्पादनशीलता के क्षेत्र में, निर्माण में सामूहिक मजदूर की और इसलिए पूँजी की समृद्धि उत्पादन में मजदूरों की व्यक्तिगत शक्तियों के ह्रास पर निर्भर है।”

कैपिटल के वर्णनात्मक अध्याय में भी इसी सिद्धान्त का विकास किया गया। इनमें पूजोवाद के सामाजिक इतिहास का तथा मजदूर वर्ग पर उसके प्रभावों का विवेचन किया गया। महा मार्क्स ने पूजोवादी उद्योग की वे अधिकार आलोचनाएँ प्रस्तुत कीं

जो आज भी प्रचलित हैं। मार्क्स ने अपनी आलोचनाओं की पुष्टि में मार्च १८४८ के रिपोर्टों से उनके उदाहरण और आकड़े दिए। पुस्तक के इस भाग में उसे सम्मिलित एंगिल्स से मदद मिली थी। एंगिल्स १८४४ में *Condition of the Working Class in England* प्रकाशित कर चुका था। मार्क्स ने यथार्थपरक ढंग से ऐसी समस्याओं पर विचार किया निश्चित अवधियों पर सक्टों की आवृत्ति, समृद्धिकाल में भी न टैक्नालॉजिकल बेराजगारी, नयी नयी मशीना द्वारा अच्छे से अच्छे हस्तकला कौशल का विनाश, अनिपुण मजदूरों द्वारा निपुण मजदूरों का विस्थापन, गैर-उद्योगीकृत घषा में मजदूरों का शोषण और मन्दी वस्तुधारा में रहने वाले बेरोजगार सर्वहाराओं की वृद्धि। जा विशेषताएँ मार्क्स के ऐतिहासिक अध्ययन में पायी जाती थी, वही विशेषताएँ यहाँ भी दिखाई देती हैं। यहाँ उसने जिन विषयों पर विशेष जोर दिया है, वे हैं उद्योगीकरण के सामाजिक परिणाम, उसकी परिधि जैसे प्राथमिक समुदायों का कमजोर बनाने की प्रवृत्ति और इसके परिणामस्वरूप उत्पन्न होने वाली मानवी समस्याएँ। इनका स्वामाजिक निष्कर्ष यह था कि पूँजीवाद वास्तव में एक निकृष्ट व्यवस्था है और वह मनुष्य को मानव तत्त्व से वंचित कर देता है। हीगेल की भाँति ही मार्क्स को भी पूँजीवाद में अनेक अन्तर्विरोध दिखाई देते थे। पूँजीवाद में संगठन और अराजकता का एक माप मयोग है। इसमें एक ओर तो टैक्नालॉजिकल संगठन है और दूसरी ओर विनिमय की अराजकता है। इसमें एक ओर तो उत्पादन की इवाइयों का विस्तृत सामंजस्य उपलब्ध होता है तथा दूसरी ओर औद्योगिक साधना का प्रयोग करते समय मानवीय साध्यों की नितात उपेक्षा की जाती है। यद्यपि मार्क्स ने इस आदर्श का यदा-बदा ही संकेत दिया है, तथापि पूँजीवाद तथा योजनाबद्ध और समाजीकृत अर्थ-व्यवस्था का भेद सदैव ही उसके मन में रहता था। मार्क्स का विश्वास था कि योजनाबद्ध और समाजीकृत अर्थ-व्यवस्था में लागू की आवश्यकतानुसार पदार्थों का वितरण हो सकता है। इसलिए उसकी पूँजीवाद की आलोचना मुख्यतः नैतिक थी। यह औद्योगिक समाज की वास्तविक अवस्था तथा एक ऐसी आदर्श अवस्था के जा मार्क्स के विचार में इस समाज का नैतिक मुधार है। सक्ती थी, भेद पर आधारित थी। मार्क्स की आलोचना का सबसे प्रभावशाली अंश उसका यह आग्रह था कि यदि किसी नैतिक आदर्श को प्रभावी होना है, तो यह आवश्यक है कि वह उस सामाजिक स्थिति पर निर्भर हो जिसमें कि उसका जन्म हुआ है। उसे उस स्थिति के वर्तमान रूप का तो समझना ही चाहिए, यह भी समझना चाहिए कि उस स्थिति में परिवर्तन की क्या सम्भावनाएँ निहित हैं। इसमें न तो इस तथ्य में ही कोई फर्क आता है कि आदर्श स्वयं एक नैतिक मूल्यांकन है और न नैतिक चुनाव का तत्त्व ही समाप्त हो जाना है क्वाकि प्रत्येक स्थिति में अनेक सम्भावनाएँ निहित हानी हैं। प्रत्येक स्थिति में नीति निर्माण की क्षमता होती है और यही कारण है कि राजनीति उसका एक चरण होती है।

अतिरिक्त मूल्य

(Surplus Value)

चूँकि मार्क्स किसी भी नैतिक आदर्श की स्वीकृति को कल्पनाविद्या की स्वीकृति मानता था और चूँकि होमर की भाँति ही वह अपने आदर्शों को अपरिहार्य मानता था, अब उसने यह प्रमाणित करने का प्रयास किया है कि द्वन्द्वात्मक आवश्यकता के वशीभूत होकर पूँजीवादी व्यवस्था अपने आन्तरिक अन्तर्घोषों के कारण अपने से विरोधी समाजवादी व्यवस्था का पथ प्रशस्त करेगी। स्थूल रूप से उसने अपना यह तर्क लिखित रूप में प्रस्तुत किया था। उत्पादन के साधनों के पूँजीवादी स्वामी अतिरिक्त मूल्य प्राप्त करते हैं। इसके कारण पूँजीवाद विशाल स्तर के उत्पादन तथा एकाधिकार की ओर बढ़ता है। मार्क्स का निष्कर्ष था कि इस प्रवृत्ति के फलस्वरूप धन न्यूनतर व्यक्तियों के हाथों में केन्द्रित होगा तथा समाज का पूँजीपतियों तथा सर्वहाराओं के बीच तीव्रतर विभाजन होगा। इसके परिणामस्वरूप अन्त में एक ऐसी स्थिति आ जाएगी जिसमें शोषण का शोषण होगा और उत्पादन का समाजीकरण। मार्क्स का विचार था कि सामान्य प्रवृत्ति यह होगी कि जनसंख्या का अधिकतर भाग मजदूर बन जाएगा और उसे बड़ी दरिद्रता का सामना करना पड़ेगा। मार्क्स की यह भविष्यवाणी सही सिद्ध नहीं हुई क्योंकि मार्क्स ने जो कल्पना की थी, सम्बन्धित तत्त्व उससे अधिक थे और कहीं जटिल थे। उद्योग का बृहत्तर इकाइयाँ में संकेन्द्रण हुआ लेकिन यह स्वामित्व का संकेन्द्रण नहीं था क्योंकि स्वामित्व और नियंत्रण एक वस्तु नहीं है। पूँजीवाद ने अन्तर्राष्ट्रीय रूप धारण किया लेकिन मजदूरों की मनोवृत्ति ने अन्तर्राष्ट्रीय स्तर पर वर्ग-सघर्ष चालू करने के लिए राष्ट्रीय सीमाओं को पार नहीं किया। मजदूरों की आर्थिक स्थिति में भी पहले की अपेक्षा सुधार हुआ। वतनमोर्गी कर्मचारियों की सख्या में बेहद वृद्धि हुई लेकिन इससे सर्वहारा वर्ग की वृद्धि नहीं हुई क्योंकि निम्न मध्यवर्ग ने सर्वहारा वर्ग की स्थिति को स्वीकार करने की कोई प्रवृत्ति प्रकट नहीं की। व्यावहारिक राजनीति की दृष्टि से यह मार्क्स की भविष्यवाणी का सब से विनाशक पक्ष था। मजदूरों की पुरानी पीढ़ी को जो तर्क बहुत विश्वस्तनीय मालूम पड़ने थे, वेतन-मोर्गी कर्मचारी उन तर्कों के आधार पर मार्क्सवादी दलों में शामिल नहीं हुए।<sup>1</sup> क्रांति का रास्ता उससे बड़ी लम्बा और उससे बड़ी जटिल था जिसकी मार्क्स ने कल्पना

1 बीयर गणराज्य की दुर्बलता का एक कारण उसके समर्थकों की आयु थी। १९३१ में जर्मनी के वेतनमोर्गी कर्मचारियों में से केवल चौथाई कर्मचारी ही मार्क्सवादी यूनियनों में संगठित थे। सोमल डेमाऊटो में से केवल १० प्रतिशत ही पच्चीस वर्ष से कम आयु के थे। देखिए *William Ebnstein The German Record* (1945), p 216.

की थी। शताब्दी के अन्त में एंगिल्स ने स्वीकार किया था कि उसने और मार्क्स ने पूँजीवादी व्यवस्था के अन्तर्गत आन्तरिक विकास की क्षमता को बहुत कम आकाया।

मार्क्स के तर्क का सैद्धान्तिक आधार अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त था। १८६७ में कैपिटल की पहली जिल्द के प्रकाशन के बाद से इस सिद्धान्त के बारे में उच्च वाद-विवाद शुरू हो गया। इस वाद-विवाद का कोई सन्तोषजनक परिणाम नहीं निकला। इस सिद्धान्त को केवल कट्टर मार्क्सवादियों ने ही स्वीकार किया और उन्होंने भी इसे आलोचना के बीच स्वीकार किया। इसी बीच रिकार्डों का मूल्य सिद्धान्त जिससे मार्क्स ने दोषा ली थी मार्क्सोत्तर अर्थशास्त्रियों के लिए पुराना पड़ गया। फलतः, अब वाद-विवाद के लिए बहुत कम गुंजायश रह गई। अब विवाद का आधार केवल यही रहा था कि मार्क्स के विचारों और रिकार्डों के विचारों में कुछ आधारभूत अन्तर था। लेकिन, यह कोई विशेष महत्त्व की बात नहीं थी। यह वाद-विवाद इस बात का एक श्रेष्ठ उदाहरण था कि एक तर्क का परस्पर-विरोधी प्रयोगों के लिए किस प्रकार प्रयोग किया जा सकता है। कोई एक पक्ष दूसरे पक्ष की निहित धारणाओं को स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं था। कमी-कमी सन्बन्ध होता है कि आज मार्क्सवादियों तक के लिए अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त गुरु का स्मारक होने के नाते आदरपत्र मात्र रह गया है और वह उसके दर्शन का कोई गम्भीर भाग नहीं है। उदाहरण के लिए लेनिन ने उसका कमी उल्लेख तक नहीं किया।

अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त परम्परागत अर्थशास्त्रियों के मूल्य के श्रम सिद्धान्त (Labour Theory of Value) का विस्तार मात्र था। बाजार में जिन पदार्थों का विनिमय होता है, उनमें एक समान विशेषता यह पाई जाती है कि वे श्रम की उपज होते हैं। लेकिन, मार्क्स का कहना था कि यहाँ जिस श्रम का प्रयोग होता है, वह "सजातीय" होता है। इसका अभिप्राय यह है कि वह शुद्ध, अविकल श्रम होता है, बिना विशेष गुण का श्रम नहीं। उसकी नाप केवल अवधि के द्वारा ही हो सकती है। इस दृष्टि से दक्ष श्रम (skilled labour) को उसका गुणित माना जा सकता है। पदार्थ में श्रम का समावेश ही उसे मूल्य देता है। लेकिन, यह जरूरी है कि श्रम "सामान्य दृष्टि से आवश्यक" हो। इसका अभिप्राय यह है कि वह उन तकनीकी साधनों से किया जाए जो उत्पादन की प्रचलित परिस्थितियों में सामान्य होते हैं। पुनः पदार्थों का उत्पादन इतनी मात्रा में होना चाहिए कि उनका विनिमय हो सके। कारण यह है कि यदि बाजार सारे उत्पादित पदार्थों को लेना अस्वीकार कर देता है, तो उनके ऊपर लगा हुआ श्रम-मध्य उम्मी प्रचार व्यर्थ जाता है जैसे कि उनका निर्माण पुर्णतः टैक्नालॉजी के आधार पर हुआ हो। श्रम की शक्ति स्वयं एक पदार्थ है और उनका मूल्य उम्मी ढंग से स्थिर किया जाता है जैसे कि किसी पदार्थ का। इसका अभिप्राय यह है कि विनिमय में उसका मूल्य उस श्रम द्वारा निर्धारित होता है जो उसे बनाने के लिए आवश्यक होता है। दूसरे शब्दों में श्रम का विनिमय मूल्य उन पदार्थों के

बराबर होना है जो श्रमिकों को सहारा देने तथा उनके जीवनयापन की सुविधाएँ जुटाने के लिए आवश्यक होता है। लेकिन, पदार्थों में श्रम की स्थिति अनुपम है। इसका 'जिनता अधिक प्रयोग होता है, उतना ही मूल्य बढ़ जाता है। लेकिन, मूल्य की दो मात्राएँ समान नहीं होती। मेवा निर्योजक अपने नियंत्रण और संगठन के द्वारा इस बात का ध्यान रखता है कि तब मजदूरों की श्रम-शक्ति चुक जाए तब वे जिस मात्रा का उत्पादन करें, वह उस मात्रा से अधिक न हो जिसके लिए वे उन्हें पारिश्रमिक दिया जाए। प्रयुक्त श्रम शक्ति खपत की गई श्रम शक्ति के पुनरुत्थापन से अधिक का मूल्य पैदा करती है। इस अतिरिक्त मूल्य से ही समस्त मुनाफा, ब्याज और किराए की उत्पत्ति होती है। इसका कारण यह है श्रम अथवा अन्य किसी पदार्थ के विनिमय मात्र से उसका मूल्य नहीं बढ़ता।

इस तर्क की पहली उलझन तो यह पता लगाना है कि इसका उद्देश्य किस चीज ही व्याख्या करना था। मार्क्स के आलाचक्रों की धारणा थी कि वह प्रतियोगितापूर्ण बाजार में पदार्थों की कीमतों की व्याख्या करने का प्रयास कर रहा था। जब रिकार्डों में मूल्य के श्रम सिद्धान्त का निरूपण किया था, उस समय उसका यही उद्देश्य था। मार्क्स ने कैपिटल की पहली जिल्द में यह मान भी लिया था कि पदार्थों की कीमतें पूँजी और श्रम के प्रभाव के अधीन, अपने मूल्य से या तो कुछ ऊपर रहेंगी और या कुछ नीचे। लेकिन, इस धारणा के आधार पर सामाजिक दृष्टि से आवश्यक श्रम समय का विचार सम्पूर्ण सिद्धान्त को बचवास सिद्ध कर देता है क्योंकि पदार्थ जिस मूल्य का लाएगा, वही उस समय का प्रभाव है जो उसके उत्पादन के लिए सामाजिक दृष्टि से आवश्यक है। यह आक्षेप मूल्य के किसी भी श्रम सिद्धान्त के ऊपर लागू हो सकता है, लेकिन मार्क्स के सिद्धान्त पर कुछ और भी आक्षेप किए जा सकते हैं। यदि अतिरिक्त मूल्य केवल श्रम शक्ति की खपत के आधार पर ही उत्पन्न होता है, तो उस उपयोग को जिसमें पूँजी श्रम को खरीदने के लिए लगती है, उस उपयोग की तुलना में जिसमें, पूँजी का उस उपयोग की तुलना में जिसमें पूँजी का प्रयोग मुख्य रूप से मशीनें खरीदने के लिए होता है, अधिक अतिरिक्त मूल्य और अधिक मुनाफा पैदा करना चाहिए। लेकिन वैसे कि मार्क्स जानता था, पूँजी को चाहे कैसे लगाया जाए, उस पर लाभ बराबर ही होता है। मार्क्स ने कैपिटल की तीसरी जिल्द में विनियोग के अधिक लाभदायक रूपों के लिए पूँजीपतियों की प्रतियोगिता के आधार पर इसकी व्याख्या की थी। लेकिन इस प्रकार की प्रतियोगिता केवल कीमतों पर अपने प्रभाव के द्वारा ही लोगों को समान कर सकती है। तदनुसार, मार्क्स ने कीमतों की व्याख्या करते हुए कहा कि वे उत्पादन की लागत तथा विनियुक्त पूँजी के औसत लाभ के योग द्वारा निर्धारित होती हैं। ये दोनों सिद्धान्त केवल समीप द्वारा ही सहवर्ती हो सकते हैं अर्थात् यह केवल समीप का ही परस्परकार हो सकता है कि उत्पादन की लागत द्वारा निर्धारित कीमत और पदार्थ के उत्पादन में लगी श्रम शक्ति द्वारा निर्धारित कीमत बराबर हो। कैपिटल की पहली और तीसरी जिल्दों में पाए जाने वाले इस विचार-भेद पर दीर्घ काल तक वाद-विवाद

चला था। आस्ट्रिया के अर्थशास्त्री बोहम-बावर्क (Bohm Bawerk) ने इस विषय पर विस्तार से विचार किया है।<sup>1</sup> यदि हम यह मानते हैं कि मार्क्स का मूल्य सिद्धान्त वेदक कीमतों की व्याख्या करने का प्रयत्न था, तो उसका तर्क निश्चित रूप से पत्थर विरोधी था।

अतिरिक्त मूल्य की आलोचना में आर्थिक सकारवाद की कुछ मात्रा निहित थी। यह आर्थिक सकारवाद मार्क्स अथवा परम्परागत अर्थशास्त्रियों के दृष्टिकोण के विरुद्ध न होकर उन्नीसवीं शताब्दी के अन्त में जो दृष्टिकोण था, उसके विरुद्ध था। वहाँ यह है कि मूल्य के श्रम सिद्धान्त ने उन नैतिक धारणाओं को कमी नहीं त्यागा जो लॉक के विचार में विद्यमान थीं। वह न्यायपूर्ण तथा प्राकृतिक कीमत का सिद्धान्त बना रहा। इस दृष्टि से देखने पर ज्ञात होगा कि अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त ने बोर्जुआ अर्थशास्त्रियों के पूँजीवाद के समर्थन को दृढ़ात्मक रीति से तिरस्कृत कर दिया था। यह तिरस्कार प्रभावहीन भी नहीं था। यद्यपि मार्क्स यह कहा करता था कि उसका नैतिक धारणाओं में कोई विश्वास नहीं है, लेकिन उसका तर्क अपने आर्थिक रूप की अपेक्षा अपने नैतिक रूप में अधिक शक्तिशाली मालूम पड़ता है। उसने मुख्य रूप से दो कार्य किए। बोर्जुआ विचारक प्रतियोगितापूर्ण अर्थ-व्यवस्था के समर्थन में नैतिक तर्कों की दुहाई दिया करते थे। मार्क्स ने बताया कि यह नैतिकता व्यक्तिवादी उदारवाद की धोपनाओं के साथ संगत नहीं बैठती। दूसरे, मार्क्स ने एक अत्यधिक संगठित समाज में जिसमें व्यक्तिवाद एक मान्य नैतिक दर्शन नहीं रहा था, सामाजिक न्याय के स्वरूप का प्रश्न उठाया। संक्षेप में, मार्क्स का सामाजिक दर्शन युद्ध रूप से अर्जनशील समाज के ऊपर पराजयवादी आक्रमण था। इसमें कोई सन्देह नहीं कि दृढ़ात्मक पद्धति की अपेक्षा मार्क्सवाद के इस गुण ने उसे अपने अनुयायियों के बीच अधिक प्रिय बनाया।

यदि हम उपर्युक्त दो प्रयोजनों में से पहले प्रयोजन को ध्यान में रखें, तो अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त को निम्नलिखित रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है। पूँजीवाद की रक्षा में श्रम शक्ति दो रूपों में कार्य करती है। वह एक पदार्थ है जिसके लिए मजदूर निर्वाह-मजदूरी प्राप्त करता है। इसके साथ ही वह मूल्य का स्रष्टा भी है। पूँजीपति मजदूर को निर्वाह-मजदूरी देने के बाद सम्पूर्ण मूल्य स्वयं ग्रहण कर लेता है। मजदूर उत्पादन में चाहे कितनी योग्यता, निपुणता और निष्ठा से काम क्यों न करे, उन्हें उसके बदले में केवल निर्वाह मजदूरी मिलती है। बाकी सारा लाभ पूँजीपति की जेब में जाता है। पूँजीपति के बारे में समझा जाता है कि उसको यह लाभ उसकी उद्यमशीलता, अन्तर्दृष्टि, बुद्धिमत्ता और संगठन-क्षमता के कारण मिलता है। इस सम्बन्ध में मार्क्स का कहना है कि श्रम की सम्पूर्ण उत्पादनशीलता को इस रूप में प्रस्तुत किया जाता है मानो वह पूँजी की उत्पादनशीलता ही। अतः, अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त ने मार्क्स

1 *Karl Marx and the Close of His System*, Eng. trans. by Alice H. Macdonald, New York, 1898.



के लिए वही काम किया जो वाद में आर्थिक किराए के सिद्धान्त ने फैंबियन समाजवादियों के लिए किया था।<sup>1</sup> इसने प्रमाणित किया कि पूँजीवाद उत्पादन के साधनों के स्वामियों को लाभ की स्थिति प्रदान करता है जिससे वे उत्पादन की प्रक्रिया में जितना योगदान देते हैं, उसकी तुलना में कहीं अधिक अक्षयप्रद कर लेते हैं। दूसरी ओर, श्रमिकों की स्थिति हीन रहती है। वे, अन्य मानवतर पदार्थों की भाँति ही समझे जाते हैं। इस प्रकार, एगिल्स के अनुसार मार्क्स के मूल्य सिद्धान्त का तत्त्व यह था कि "श्रम का कोई मूल्य नहीं होता"। यह कहना कि श्रम का मूल्य होता है, यह कहने के तुल्य होगा कि मूल्य का मूल्य होना है। मार्क्स ने इस सम्बन्ध में अपने तर्क को एक तार्किक अन्त-विरोध के रूप में प्रस्तुत किया है। मार्क्स के अनुसार पूँजीवादी व्यवस्था अपना विनाश अपने आप करेगी। जब पूँजीवादी व्यवस्था के अन्तर्विरोध समाप्त हो जायेंगे, तब समाजवाद का उदय होगा। समाजवाद में श्रमिकों की स्थिति एक पदार्थ की सी नहीं रहेगी।<sup>2</sup> उपर्युक्त विवेचन में कथित अन्तर्विरोध का तर्क बेहद भ्रामक है। इसका वास्तविक मन्तव्य केवल यह प्रकट करना है कि श्रम को एक पदार्थ मानना आपत्तिजनक है। अन्तर्विरोध उस स्थिति के बीच जो श्रम को प्रतिपोषितापूर्ण अर्थ-व्यवस्था में दी जाती है तथा उदात्तवाद को इस नैतिक घोषणा के बीच है कि मनुष्यों की साध्यों के रूप में देखना चाहिए न कि साधनों के रूप में।

### सामुदायिक मजदूर

#### (The Collective Worker)

मार्क्स के मूल्य सिद्धान्त के दूसरे पहलू ने कोई समाधान नहीं दिया, प्रत्युत् एक समस्या ही खड़ी कर दी। श्रम सिद्धान्त का नैतिक तर्क यह था कि पूर्ण रूप से स्वतन्त्र विनिमय व्यवस्था में प्रत्येक व्यक्ति बाजार में अपने श्रम का उत्पादन लाएगा और उसके बदले में समान मूल्य प्राप्त करेगा। पदार्थों का वितरण इस अर्थ में न्यायपूर्ण होगा कि प्रत्येक व्यक्ति जितना परिश्रम करेगा, उसे उसके बदले में उतना ही मूल्य मिल जाएगा। संक्षेप में प्रत्येक व्यक्ति अपने श्रम के पूर्ण उत्पादन का उपभोग करेगा। यह तर्क दो दृष्टियों से व्यक्तिवादी था। उसने यह मान लिया था कि प्रत्येक व्यक्ति अपनी योग्यता तथा प्रयत्न के आधार पर ही बिना किसी सपठन और सहयोग के ही उत्पादन करता है, और उसने यह भी मान लिया था कि व्यक्तिगत लाभों का योग ही समग्र सामाजिक हित है। मार्क्स का विचार था कि एक अत्यधिक उद्योग-प्रधान समाज में

1 George Bernard Shaw in Fabian Tract No. 41 *The Fabian Society · Its Early History*, 1892 शॉ ने अपनी इस पुस्तिका में इस परिवर्तन पर जोर दिया है।

2. *Anti-Dühring*, Eng trans by E. Burns, p 228.

ये दोनों ही धारणाएँ यदि पूरी तरह झूठी नहीं, तो अत्यधिक सन्देहास्पद हैं। अत्यधिक समाजीकृत उत्पादन की व्यवस्था पूरी तरह से सहकारिता पर आधागित होती है। इसमें कोई व्यक्ति अकेला किसी पदार्थ का निर्माण नहीं कर सकता। इस व्यवस्था में यह नहीं बताया जा सकता कि अमुक व्यक्ति ने यह पैदा किया है। यह उत्पादन शुद्ध रूप से सामाजिक उत्पादन होता है और वास्तविक उत्पादक इकाई स्वयं समाज होता है। मार्क्स के शब्दों में यह "सामुदायिक मजदूर" होता है जो समुक्त सहकारी उत्पादन के लिए संगठित किया जाता है। यह "वास्तविकता" है। पूँजीवादी व्यवस्था इसके चारों ओर कीमतों, मुनाफों और मजदूरों के "रहस्य" लपेट देती है। एव ही व्यवस्था में दो विरोधी तत्त्वों का सह-अस्तित्व—समाजीकृत उत्पादन और पूँजीवादी शोषण—बहु अन्तर्विरोध है, जो समाज को त्राति की ओर उन्मुख करता है। त्राति के फलस्वरूप नया सामाजिक पैदा होता है जिसमें एक पूर्ण सामाजिक अर्थ-व्यवस्था एक ऐसी सामाजिक पद्धति को जन्म देती है जो उसकी पूर्ण सहकारी प्रकृति के अनुरूप हो।

इसलिए, मूलतः मार्क्स के मूल्य सिद्धान्त का प्रयोजन विगुड़ रूप में आधिक नहीं, प्रत्युत नैतिक था। वह कीमतों का सिद्धान्त नहीं, सामाजिक हित का सिद्धान्त था। मार्क्स के सिद्धान्त और रिवाइडों के सिद्धान्त में जिससे मार्क्स ने अपना सिद्धान्त ग्रहण किया था, मुख्य अन्तर यह था कि सामाजिक न्याय और कल्याण का जाबाने के बारे में उनके मानक अलग-अलग थे। मार्क्स ने पूँजीवादी व्यवस्था पर मुख्य आरोप यह किया है कि वह मानवी सम्बन्धों को पूँजी के सन्दर्भ में निर्धारित करता है और मानव तत्त्व की ओर बिल्कुल ध्यान नहीं देता। जहाँ तक ये आर्थिक सत्त्वनाएँ वास्तविक स्थिति का परिचय देती हैं, वे मजदूरों के लिए व्यर्थ तथा विकृत हैं। सामुदायिक मजदूर की प्राविधिक प्रणति उसके मानवी तत्त्वों के नैतिक मूल्य पर खरीदी जाती है।

"वह (निर्माण) मजदूर को उत्पादन की प्रवृत्तियों और क्षमताओं को दुनिया के मूल्य पर उसे एव उच्च तथा विनिष्ट प्रशिक्षण प्राप्त करने के लिए विवश करके एक पशु, एक अपरूप प्राणी बना देता है। शुरु में मजदूर अपनी श्रम शक्ति को पूँजीपतियों के हाथ इसलिए बेचता है क्योंकि उसके पास पदार्थों के निर्माण के लिए आवश्यक भौतिक साधन नहीं होते। बाद में उसकी श्रम शक्ति उस समय तक काम नहीं करती जब तक कि वह पूँजीपतियों के हाथों में बिक नहीं जाती।"

एक ऐसे समाज की सत्त्वना के विरोध में जिसमें अर्थव्यवस्था को बाजार की क्रिया के द्वारा स्वतन्त्र विपणन द्वारा चलाया जाता है और जिसमें मजदूर सम्बन्ध कीमतों के सन्दर्भ में ग्रहण किए जाते हैं, मार्क्स एक योजनाबद्ध तथा मानवीकृत अर्थव्यवस्था का आदर्श प्रस्तुत करता है। "ऐसे स्वतन्त्र ध्यक्तियों का एक सम जो समुक्त रूप से नियंत्रित उत्पादन-साधन द्वारा कार्य करते हैं और अपनी अनेक श्रमशक्तियों को

प्रसन्नतापूर्वक एक सयुक्त सामाजिक श्रम शक्ति के रूप में विकसित करते हैं"।<sup>1</sup> यह समाज जिसमें उत्पादन का सामाजिक नियंत्रण उत्पादन की वास्तविक सामाजिक स्थिति के साथ समतल होता है, एक ऐसा समाज होता है जिसमें अर्थव्यवस्था आवश्यकतानुसार उत्पादन करते हैं तथा सम्पूर्ण उत्पादन-शक्ति सामाजिक दृष्टि में वाछनीय परिणाम प्राप्त करती है।

"जब उत्पादन समाज के सचेतन और प्राक्व्यवस्थित नियंत्रण में होगा, समाज केवल उसी समय निश्चित पदार्थों के उत्पादन में नियुक्त सामाजिक श्रम, समय की मात्रा तथा उनके लिए समाज की भाग की मात्रा के बीच प्रत्यक्ष सम्बन्ध स्थापित कर सकेगा।"<sup>2</sup>

मार्क्स अथवा इन्द्रात्मक पद्धति की प्रकृति में यह नहीं था कि वे एक अर्जनशील पूँजीवादो व्यवस्था की आलोचना स्वीकार करते। यह आलोचना ऐसे समाज के मानवी परिणामों के नैतिक विरोध में थी। हीगेल के प्रभाव से मार्क्स के मन में भी नैतिक विख्याओं की उपादेयता के प्रति एक प्रकार की विरक्ति का भाव था। उसका विचार था गया था कि नैतिक आदर्श केवल कुछ वैयक्तिक मनोवृत्तियाँ हैं जो समाज की मारमूल लेकिन नैतिकता निरपेक्ष शक्तियों द्वारा मन में पोषित होते हैं। हीगेल तथा मार्क्स दोनों व्यक्तियों के लिए यह इस स्वस्थ विचार की स्वभावजन्य विवृति थी कि यदि नैतिक आलोचना को कारणर हुआ है, तो यह आवश्यक है कि वह आलोच्य वस्तु में प्रयार्थवारी विश्लेषण पर आधारित हो। इस पक्षपात का एक स्नाभाविक परिणाम यह हुआ कि जब मार्क्स ने इस विचार की आलोचना की कि सामाजिक न्याय का अभिप्राय प्रत्येक व्यक्ति को उसके परिश्रम का फल देना है, तो उसकी यह आलोचना आर्पित और नैतिक व्यक्तिवाद के विरुद्ध नहीं थी बल्कि कल्पनावादी समाजवादियों अथवा उन अधिशेषकों के विरुद्ध थी जिन्हें वह "अशिष्ट अर्थशास्त्री" (Vulgar economists) कहा करता था। मार्क्स का विचार था कि इस प्रकार का समस्त चिंतन उन भावनात्मक योजनाओं के समान है जो पूँजीवादी उत्पादन के लक्ष्यों को स्वीकार कर लेती हैं और फिर वितरण की व्यवस्था कुछ ऐसे मनमाने ढंग से करती हैं जिससे मालूम पड़ता है कि श्रमिक को उमरे उद्योग का सारा उत्पादन प्राप्त हो रहा है। इन सारी योजनाओं के विरोध में मार्क्स ने तर्क दिया और उसका यह तर्क परम्परागत अर्थशास्त्रियों के ढंग पर था कि पूँजीवाद अथवा आधुनिक उत्पादन की अन्य कोई व्यवस्था अपने साथ ही उस उत्पादन को वितरित करने की पद्धति भी लिए चलती है। मार्क्स का विचार था कि उसका अपना "वैज्ञानिक समाजवाद" कल्पनावाद (Utopianism)

1 *Capital*, Vol. I, Eng. trans. by E. and O. Paul, p. 52

2 *Capital*, Vol. III, Eng. Trans. by Ernest Untermann,

से इस अर्थ में भिन्न है कि वह अर्थ-विज्ञान अर्थात् परम्परागत अर्थशास्त्र के मूल्य-निष्कर्षों को स्वीकार करता है, लेकिन इन निष्कर्षों के साथ अपना यह प्रमाण भी जोड़ देता है कि 'द्वैतात्मक' पद्धति के आधार पर वे विकृत मनोरथ हैं।

परिणामतः, निहंस्त्रक्षेपवादो अर्थशास्त्रियों की भाँति मार्क्स का भी यह विचार ही गया था कि अर्थव्यवस्था के नियंत्रण के लिए कानून को रचना करने में कोई लाभ नहीं है। ये कानून मर्ज का इलाज नहीं करते, उसे दबा भर देते हैं। अर्थव्यवस्था के नुषांगने के स्पष्ट उपाय वही हैं जो शक्ति का पथ प्रशस्त करते हैं। सामाजिक विधान के प्रति मार्क्स-वादी दलों ने जो नीति ग्रहण की, उसमें इस प्रवृत्ति ने सर्वत्र कठिनाई पैदा की। इस प्रवृत्ति ने ही मार्क्सवाद के सशोधन अथवा पुनराख्यान का पथ प्रशस्त किया।

दूसरी ओर दृढ़तापूर्वक यथार्थवादी होने के सन्ध ने मार्क्सवाद में एक क्रांतिक तत्व का समावेश किया। स्पष्ट है कि मार्क्स का यह कथन कि समाज का सचेतन और प्रारम्भ व्यवस्थित नियंत्रण उद्योग का मंचालन करेगा, एक अडकार मात्र था। उसने "समाज" को इसलिए व्यक्ति रूप दिया जिसे कि समाज के हित में आरोपित नियंत्रण का वर्ग के हित में आरोपित नियंत्रण में भेद स्थापित किया जा सके। लेकिन, कोई भी सामाजिक व्यवस्था क्यों न हो, समाज किसी भी चीज का वही भी नियंत्रण नहीं कर सकता। इस व्यक्तीकरण का परिणाम गुण रूप से यह मान लेना था कि शक्ति की योजना बनाना तो आवश्यक है, लेकिन यह सोचना जरूरी नहीं है कि उसके बाद क्या होगा। मार्क्स के मूल्य सिद्धान्त में भी यह मानने की प्रवृत्ति है कि मनुष्य स्वयं संचालित होता है। मार्क्स को यह मिथ्य करने की उल्लुब्धता थी कि धन प्रत्येक चीज का उत्पादन करता है और पूँजी किमी चीज का उत्पादन नहीं करती। अपनी इस उल्लुब्धता में वह सबसेपूर्वक ही यह मानने को तैयार था कि व्यवस्था प्रायः प्रवृत्ति में अपने आप में उत्पादनशील होती है। लेकिन, यदि उत्पादन का पूरी तरह से समाजीकरण ही जाए, तब भी उद्योग में नीतियों के निर्माण का काम उतना ही महत्वपूर्ण रहेगा जितना कि वह व्यक्तिगत उत्पन्न में रहता है। सम्भवतः, योजनावद्ध अर्थ-व्यवस्था में यह भी उपादा आवश्यक होगा क्योंकि स्वतन्त्र बाजार में जो काम कौशल व्यवस्था करती है, उसमें भी वह काम करने के लिए कोई प्रवृत्ति आवश्यक होना चाहिए। ऊपर के दृष्टिकोण में हमने जित अवतरणों को उद्धृत किया है, उनसे ऐसा आभास मिलता है कि समाजवाद की स्थापना के साथ ही औद्योगिक धन-विभाजन के परिणाम गुण ही जायेंगे। मचाई यह है कि समाजवादी सरकार को भी अन्य किसी सरकार की भाँति ही नीति और इसलिए राजनीतिक कार्यसामर्थता तथा सामाजिक धन के प्रयोग का साधना करना पड़ता है। शासन और प्रवृत्ति के बारे में शक्तिवादी मार्क्सवादियों के विचार बिनने अपरिपक्व थे, यह हम लेनिन की उम्र कल्पना से समझ सकते हैं। उनमें शक्ति के परवानु के रूपी शासन के बारे में प्रस्तुत की थी। छोटे में शक्तिवादी समाज-

वादियों ने ही एक ऐसे राज्य की योजना प्रस्तुत की है जो व्यवहार में इतना दूर का सिद्ध हुआ हो।<sup>1</sup>

मार्क्सवाद का बाल्पनिव तत्व वर्गविहीन समाज में निहित था। वर्गविहीन समाज इतिहास में सम्पूर्ण दृष्टात्मक प्रक्रिया का लक्ष्य है। वर्गविहीन समाज एक प्रकार का 'रहस्यात्मक' तत्व था जो किसी भी क्रांतिकारी सिद्धान्त के लिए अपरिहार्य होता है। उसने भविष्य के लिए सुन्दर आशा का सन्देश था जो वर्तमान की निराशाओं और क्रांति की निराशाओं की क्षतिपूर्ति कर देता है। मार्क्स तथा एंगेल्स दोनों में से किसी ने भी इस आदर्श का चित्र नहीं खींचा है और न उन्होंने यह बताया है कि यह आदर्श किस प्रकार प्राप्त होगा। सम्भवतः उनका विचार था कि किसी आदर्श का वर्णन करना युस्ताही होता है। लेनिन का विचार था कि यदि हम आदर्श को कभी प्राप्त नहीं कर सकते, तब भी आदर्श का महत्त्व कम नहीं होता। इस प्रकार, वर्गविहीन समाज की संकल्पना क्रांतिकारी दल को दृढ़ता एवं प्रेरणा प्रदान करने के लिए एक प्रकार की गल्प थी। यह गल्प सोरेल की उन गल्पों की भाँति ही थी जिन्होंने उसने क्रांतिकारी सिडिक्-लिज्म के सिद्धान्त का एक महत्त्वपूर्ण भाग बना दिया था। महत्त्व की बात यह थी कि यह आदर्श दूर की एक घटना थी। इसका उद्देश्य यह नहीं था कि वह दिन-प्रति-दिन के मुघार की प्रविष्टा में पथ-प्रदर्शन करे। जहाँ तब मार्क्सवाद एक क्रांतिकारी सिद्धान्त रहा, उसने अपना ध्यान क्रांतियों पर केन्द्रित किया। जहाँ तब वह विनासवादी तथा संशोधनवादी हो गया, प्रथम विश्वयुद्ध के पहले के वर्षों में वह ऐसा ही हो गया था, वहाँ उसका लक्ष्य साम्यवादी उदारवाद का ही गया। एक आदर्श के रूप में वर्गविहीन समाज का अभिप्राय एक ऐसा समाज था जिसमें बल-प्रयोग विलकुल न हो न तो राज-नैतिक सत्ता की दृष्टि से और न उद्योग में संचालन तथा प्रबन्ध की सत्ता की दृष्टि से। इस समाज में प्रत्येक व्यक्ति अपनी योग्यतानुसार इच्छा से देगा और प्रत्येक व्यक्ति अपनी आवश्यकतानुसार बिना किसी कीमत के प्राप्त करेगा। एंगेल्स की प्रसिद्ध सन्दा-बली में राज्य 'तिरोहित हो जाएगा' क्योंकि वह शोषण पर आधारित समाज का दमनात्मक शासन है और वर्गविहीन समाज में उसकी कोई आवश्यकता नहीं रहगी। इसमें उद्योग का प्रबन्ध और प्रशासन भी समाप्त हो जाएगा। इस सम्बन्ध में एंगेल्स ने कहा

"व्यक्तियों के शासन के स्थान पर वस्तुओं का प्रशासन और उत्पादन की प्रक्रिया का निदेशन स्थापित हो जाएगा।"<sup>2</sup>

1 *State and Revolution*, ch 5

2 *Anti-Duhring*, Eng. trans by E. Burns, p 315

तुलना कीजिए, एंगेल्स का बेबेल को पत्र। मार्च १८-२८, १८७५, *Marx-Engels Correspondence*, 1846-1895, p 332 ff

उद्योग के समाजीकरण से प्रबन्ध की सत्ता किस प्रकार कम हो जाएगी अथवा धर्म-विनाश के दुष्परिणाम किस प्रकार दूर हो जायेंगे भावनें अथवा एगिस्त ने इस बारे में कुछ नहीं कहा है।

बर्गविहीन समाज से भी ज्यादा महत्त्व का चरण सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद था, जो मार्क्स तथा एगिस्त के अनुसार सर्वहारा वर्ग की क्रांति के तुरन्त बाद स्थापित होता है। इन अवस्था में यह कल्पना की जाती है कि सर्वहारा वर्ग शक्ति छीन लेना है और एक ऐसे राज्य का निर्माण करता है जो अपनी ओर से बल का प्रयोग करता है। इसलिए, सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद भी बोर्जुआ राज्य की भांति ही वर्ग-प्रभुत्व का साधन होता है। उसका कार्य होता है कि वह विस्थापित पूँजीवादी राज्य की नीकर-शाही को नष्ट करे, उत्पादन के साधनों की सार्वजनिक सम्पत्ति के रूप में बढ़े और यदि पूँजीपति वर्ग प्रतिक्रांति का कोई प्रयत्न करे, तो उसे दबा दे। जब ये कार्य हो चुकें, तभी सम्भवतः राज्य के तिरोहित होने की प्रक्रिया आरम्भ होगी। सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद कितने दिना कायम रहेगा, यह बात पूरी तरह से कल्पना पर छोड़ दी गई है। मार्क्स तथा एगिस्त ने सर्वहारा वर्ग के अधिनायकत्व का अपने सामाजिक सिद्धान्त के एक महत्त्वपूर्ण भाग के रूप में विचार नहीं किया। इसके सम्बन्ध में मुख्य बातें १८४८-५० के फ्रान्स के शानिकारी उपद्रवों में सम्बन्ध रखती हैं। तथापि, यह बात निश्चित थी कि यदि बर्गविहीन समाज को एक वास्तविकता बनना है, तो वह एक दिन में नहीं बन जाएगी। इसके लिए एक सन्नम बाल की आवश्यकता होगी। १८५० के बाद यूरोप की राजनीति में शानि का महत्त्व कम हो गया था और वह शानिपूर्ण पथ पर अग्रसर होने लगी थी। फलतः, इस विषय का आगे विवेचन अनावश्यक हो गया था। इस सन्नमता को १९१७ में लेनिन ने ग्रहण किया और उसे क्रांतिकारी मार्क्सवाद के पुनरुत्थान का एक साधन बनाया। लेनिन की क्रांति की सफलता ने इसे आधुनिक राजनीतिक चिन्तन के लिए एक महत्त्वपूर्ण विषय बना दिया है।

### Selected Bibliography

*Karl Marx's Interpretation of History* By Mandell M. Bober. Second edition, revised Cambridge, Mass., 1946.

*The Marxian Theory of the State.* By S. H. Chang Philadelphia, 1931.

*What Marx Really Meant.* By G D H Cole, London, 1934.

*The Materialistic Conception of History.* By Karl Federb, London, 1939

"The Social Philosophy of Karl Marx" By A L Harns In *Ethics*, Vol LVIII (1948), No 3, Part II.

*Towards the Understanding of Karl Marx* By Sidney Hook. New York, 1933.

*From Hegel to Marx.* By Sidney Hook. New York, 1930

*Reason, Social Myths and Democracy* By Sidney Hook New

York, 1940 Chs 9-12

*Karl Marx : An Essay* Harold J Laski London 1922

*Karl Marx's Capital An Introductory Essay* By A D

Lindsay London, 1925.

*Karl Marx, the Story of his Life* By Franz Mehring Trans

by Edward Fitzgerald New York 1935

*The Open Society and its Enemies* By K R Popper, 2 Vols

London, 1945 Chs 13 21

*An Essay on Marxian Economics* By Joan Robinson

London, 1912.

*Democracy and Socialism* By Arthur Rosenberg Trans by

George Rosen, New York, 1939

*Karl Marx, his Life and Work* By Otto Ruhle Trans by

F and C. Paul, New York, 1929

*The Economic Interpretation of History* By E. K. A Solig-

man Second edition New York, 1924

*The Theory of Capitalist Development* By P M Sweezy.

New York, 1912

*Human Nature The Marxian View* By Vernon Venable

New York, 1945



## साम्यवाद

(Communism)

कार्ल मार्क्स ने स्वयं एक बार कहा था कि वह मार्क्सवादी नहीं है। इतना कुछ अनिश्चय था यह था कि वह अपने सामाजिक दर्शन को सैद्धांतिक दृष्टि से अपूर्ण समझता था और कुछ यह था कि वह तथा एंगेल्स अपने बाद के जीवन में अपने कुछ शिष्यों को रुढ़िवादी समझते थे। मार्क्स के इस कथन का कुछ संकेत उन विविध तथा अनेक सैद्धांतिक तथा व्यावहारिक प्रभावों के प्रति भी था जो उसके विचार पर आधारित थे। ये प्रभाव इतिहासकारों, समाजशास्त्रियों और राजनीति वैज्ञानिकों, राजनैतिक उपवाद के प्रत्येक रूप, समाजवादी, सिंडिकलिस्ट और अराजकतावादी सबके ऊपर थे। जर्मन सोशल डेमोक्रेटिक पार्टी जैसे मार्क्सवादी दलों में भी मार्क्सवाद सामान्य रूप में स्वीकृत विचारों की पद्धति नहीं था। जब आकार तथा प्रभाव की दृष्टि से मार्क्सवादी दलों का विकास हुआ, तब उन्होंने मार्क्सवाद के त्रातिकारी तत्वों को छोड़ दिया तथा वे अपने दर्शन में विकासवादी अथवा 'सोपानवादी' और नीति में सुधारवादी हो गए। लेनिन, ऐसे मिडान्तवादियों की भी कमी नहीं थी जो मार्क्सवाद की त्रातिकारी समझते थे। मार्क्सवाद की व्याख्याओं का भी कोई अन्त नहीं था।<sup>1</sup> रूसी साम्यवाद के विकास में साथ ही ये सारे मतभेद केवल ऐतिहासिक महत्त्व के रह गए। रूसी मार्क्सवाद जो प्रथम विश्वयुद्ध तक केवल नाम का मार्क्सवाद रहा था, सर्वोन्मुख मार्क्सवाद बन गया। मार्क्सवाद के इस पुनराख्यान का श्रेय लेनिन को है यद्यपि ट्राट्स्की ने भी इसमें काफी योग दिया था—उससे अधिक जितना कि अधिकृत रूप में माना जाता है। लेनिन की मृत्यु और ट्राट्स्की के निर्वासन के पश्चात् स्टालिन ने उसका विकास किया। लेनिन, स्टालिन का कृतित्व अवमरोचन था, उममें सैद्धांतिक प्रगल्भता नहीं थी। इन विचारों की समझने के लिए यह आवश्यक है कि हम इनकी मार्क्सवाद पर निर्भरता की ध्यान में रक्ते और साथ ही यह समझे कि वे पश्चिमी यूरोप की मार्क्सवादी परम्परा में बहुत अलग थे।

1 See Francis W. Coker's *Recent Political Thought* (1934) chs 3-9.



लेनिनवाद का मार्क्सवाद से सम्बन्ध

(The Relation of Leninism to Marxism)

योजना की दृष्टि से लेनिन का मार्क्सवाद पूर्णरूप से रुढ़िवादी तथा कट्टर था। वह मार्क्स के सभी वचनों को 'बिंदवाकर्म' मानता था और उनकी तदनुसार ही व्याख्या करता था। अपने विरोधियों के ऊपर उसका सब से बड़ा आक्षेप यह गृह्यता था कि वे मार्क्स के अर्थ में अपरिमिथण करते हैं। इस दृष्टि से लेनिन उस परम्परा का अनुसरण करता था जो रूसी मार्क्सवादियों ने पहले से ही निर्धारित कर दी थी। रूसी मार्क्सवादियों के बारे में एंगिल्स ने व्यंग के भाव से १८९३ में कहा था, "ये लोग मार्क्स की गवनाओं और पत्रों के अन्वयणों की बड़े विरोधी ढंगों में व्याख्या करते हैं—इस तरह व्याख्या करते हैं मानों वे प्राचीन प्रतिष्ठित ग्रन्थों अथवा न्यू टेस्टामेंट के पाठ हूँ।" इसके साथ ही लेनिन सिद्धान्त को मरदाब ही कार्य का पथप्रदर्शक मानता था। वह कुछ गतिहीन नियमों का सञ्चलन नहीं है, बल्कि प्रेरणाप्रद विचारों का सञ्चलन है। वह ध्येय परिस्थितियों के मूल्यांकन में प्रयुक्त होता है तथा व्यवहार में आवश्यकतानुसार उसे सजाविल किया जा सकता है। मार्क्सवाद के मूल सिद्धान्तों को लेकर लेनिन का अपने अनुयायियों में अनेक बार तीव्र मतभेद हुआ और वह उन्हें ऐसे रास्तों पर ले गया जो मार्क्सवादी सिद्धान्तों की दृष्टि में सगण नहीं थे। लेनिन का रुढ़िवाद वर्गों की अपेक्षा कथनों के लिए अधिक था। जब वह अपने रुढ़िवाद पर आचरण करता था, तो अकस्मर उसका प्रयोजन सिद्ध ही जाता था। लेनिन के नेतृत्व में अनेक विशेषताएँ थीं। उसमें कठोरता और नम्यता का अपूर्व समन्वय था, वह अवसर से तुरन्त लाभ उठा सकता था, वह मोर्चे बदल सकता था, लेविन उसका यह मोर्चा बदलना युक्तिसंगत अगला बंदम मालूम पड़ता था। वह अपने रास्ते की छोटे बिना ही दिशा बदल सकता था और अवसरवाद को सिद्धान्त के दुःखालन के साथ समन्वित कर सकता था। मार्क्सवाद ने लेनिन के चिंतन में दो मूलिकाएँ अदा कीं और साम्यवाद के क्षेत्र में उसकी ये मूलिकाएँ अब भी चल रही हैं। एक ओर तो वह एक रुढ़ि, एक निरपेक्ष और अवादी सिद्धान्त अथवा अर्द्ध-धार्मिक प्रतीक था जिसका मुख्य कार्य एक लक्ष्य के लिए अविश्रांत भाव से कार्य करना था। दूसरी ओर वह व्याख्याभा तथा उपरत्यनियों का सञ्चलन था और उसका श्रेय्य राजनैतिक नीति को दिशा देना था। हा, अनुभवों के प्रवाह में उसमें आवश्यकता-नुसार सशोधन हो सकता था। इन दो अंतियों के बीच लेनिन की यह व्याख्या तैयार रहनी थी कि कोई भी नीति, चाहे वह कितनी ही अप्रत्याशित क्यों न हो, वास्तव में मार्क्सवाद से हट कर नहीं होती थी। वह सदैव ही मार्क्सवाद के धार्मिक अभिप्राय को उदात्त लक्ष्यों तरह प्रकट करती थी।

स्टालिन ने अपने ग्रन्थ *Foundations of Leninism*, १९२४ में लेनिन 'दर्शन की अधिकृत परिभाषा यह दी है कि 'लेनिनवाद साम्यवाद तथा सर्वहारा

क्रांति के युग का मार्क्सवाद है।" इस परिभाषा का अतिप्रामाण्य यह है कि लेनिन ने मार्क्सवाद को आधुनिक रूप दिया, उसने मार्क्स के बाद के पूँजीवादी समाज के विकास पर ध्यान दिया और उन प्रवृत्तियों को ध्यान में रख कर जिनका मार्क्स ने केवल आरम्भ ही देखा था, उसकी नीति तथा सिद्धान्तों का पुनराख्यान किया। इसके साथ ही स्टालिन ने लेनिन के दर्शन की एक मित्र तथा गलत व्याख्या की ओर भी ध्यान दिया जिनके अनुसार वह मार्क्सवाद का रूसी संस्करण है। बाद की व्याख्या को स्वीकार करने में कुछ कठिनाइयाँ थीं। इसमें सब से बड़ी कठिनाई तो यह थी कि इससे लेनिनवाद का यह दावा खंडित होता था कि वह एक ऐसा सामाजिक दर्शन है जो सामान्य रूप से सभी देशों के ऊपर लागू हो सकता है। यदि इस दावे को स्वीकार कर लिया जाता, तो मार्क्सवादी सिद्धान्तकार के नाते लेनिन का कार्य असफल माना जाता। सचाई यह है कि लेनिन ने मार्क्सवाद में जो अनेक परिवर्तन किए थे, वे परिवर्तन लेनिन के कार्य के सम्बन्ध में स्टालिन द्वारा प्रस्तुत विवरण से बहुत कम साम्य रखते हैं। कुछ दृष्टियों से यह सही है कि लेनिन के सशोधन ने मार्क्सवाद में विकास किया विशेषकर उन परिवर्तनों को ध्यान में रख कर जो पूँजीवाद के विकास के फलस्वरूप हुए थे। लेनिन और ट्राट्स्की दोनों का यह कहना था कि इन परिवर्तनों ने रूसी क्रांति की स्थिति को बिल्कुल बदल दिया था, उन क्रांतियों की तुलना में जिन्हें मार्क्स ने १८४०-५० में देखा था। यह भी सही है कि जब अन्तर्राष्ट्रीय परिस्थिति ने रूसी मार्क्सवादियों को चिंतित करना आरम्भ किया, लेनिन ने मार्क्स के सिद्धान्त में उससे काफी पहले महत्वपूर्ण परिवर्तन कर दिए। सामान्य रूप से इन परिवर्तनों का आधार रूस की आन्तरिक स्थिति तथा गर की अधीनता में क्रांतिकारी दल की स्थिति थी। रूस में मार्क्सवादी दल की सफलता के लिए यह आवश्यक था कि मार्क्सवाद की रूस की परिस्थिति के अनुसार ढाल लिया जाए।

एक क्रांतिकारी के रूप में लेनिन की सफलता के लिए पूँजीवाद के विकास के सिद्धान्त को समझने की अपेक्षा रूस को समझना ज्यादा जरूरी था।

रूस के समाजवादी दल ने पहले पहल १८८० में मार्क्सवाद को एक दर्शन के रूप में अंगीकृत किया था। यह रूस के स्वानाधिक समाजवाद के ऊपर जो कृपित तथा मानववादी था, एक प्रकार का आरोपण था। इस दर्शन का मुख्य सिद्धान्त यह विश्वास था कि सम्भवतः रूस को समाजवाद प्राप्त करने के लिए सामाजिक विकास की उस प्रक्रिया से होकर न गुजरना पड़े जो उद्योगवाद के अन्तर्गत सामान्य होती है। वहाँ यह आशा की जाती थी कि सम्भवतः साम्यवाद गाँव अथवा मीर के आधार पर ही विकसित हो जाए। इसका निष्पत्ति यह था कि रूस में किसानों के बीच समाजवाद का प्रचार होना चाहिए। इसके विपरीत मार्क्सवादियों का यह विश्वास था कि साम्यवाद के पश्चात् पूँजीवाद और पूँजीवाद के पश्चात् समाजवाद आता है। अतः, अन्य देशों की भाँति रूस में भी समाजवाद का उत्पादन शहरी सर्वहारा वर्ग के ऊपर ही निर्भर है। आश्चर्य की बात यह है कि रूसी मार्क्सवादियों का जो दृष्टिकोण था, वह स्पष्ट

मार्क्स का दृष्टिकोण नहीं रहा था। इस बारे में हम पिछले अध्याय में सचेत कर चुके हैं। स्वभावतः, कोई भी मार्क्सवादी रूस के राजनैतिक और आर्थिक पिछड़ेपन से अपरिचित नहीं था। लेकिन, उनके सिद्धान्त की सामान्य प्रवृत्ति यह थी कि वे रूसी प्रांति में सर्वदाग वर्ग के महत्त्व को कम से कम करने थे। क्रांति के संगठनकर्ता के रूप में लेनिन की पकित या एक खोत यह था कि वह रूसी मार्क्सवाद की इस प्रवृत्ति के आगे नहीं झुका और उसने किसानों तथा भूमि के प्रश्न की बर्मी उपेक्षा नहीं की। १९१७ में उनकी सफलता का एक प्रधान आधार यह था कि उसने यह समझ लिया था कि किसानों की स्वीकृति के बिना कोई क्रांति सफल नहीं हो सकती। तदनुसार, उसने भूमि का राष्ट्रीयकरण करने की अपनी नीति का स्थगित कर दिया था। लेनिन का मार्क्सवाद व्यवहार में बड़ा लचोला रहता था और वह बड़ी आसानी से ऐसी दिशा प्रवृत्त कर लेता था जिसे रूसी मार्क्सवादी मार्क्सवाद के बिल्कुल विपरीत समझते थे।

रूसी मार्क्सवाद के लिए केन्द्रीय महत्त्व की एक अन्य समस्या जो उसके इतिहास के आरम्भिक काल में ही पैदा हो गई थी, यह थी कि एक कारणर समाजवादी दल का संगठन किस प्रकार किया जाए और उसका पक्षपातमय तथा विधिवाह्य कार्य से क्या सम्बन्ध हो। दृग्गत संगठन के इस प्रश्न का इस बात से घनिष्ठ सम्बन्ध था कि राज्य में लोकतन्त्र के राजनैतिक सिद्धान्तों और व्यवहारों को स्वीकार किया जाए अथवा अस्वीकार। अन्त में रूसी साम्यवाद के राजनैतिक स्वरूप को निर्धारित करने में दल का निर्णायक हाथ रहा। तथापि १९१७ से पहले के वर्षों में रूसी मार्क्सवादियों के बीच इस प्रश्न पर तीव्र वाद-विवाद रहता था। जर्मन और किसानों के प्रश्न को लेकर जो बात हुई थी, वही बात यहाँ भी हुई। रूसी मार्क्सवादियों को मार्क्स और एंगेल्स से बहुत कम पथ-प्रदर्शन प्राप्त हुआ। १८५० के बाद रूसी क्रांतिकारियों ने भूमिगत कार्यवाही बन्द कर दी थी। यह रास्ता भी ऐसा था जिस पर वे जार के शासन-काल में नहीं चल सकते थे। रूस में यह भी सम्भव नहीं था कि बड़े मार्क्सवादी दली उदाहरण के लिए जर्मनी की सोशल डेमोक्रेटिक पार्टी, के हथकड़ों का प्रयोग किया जाता। सामान्य रूप से इन दलों की यह धारणा थी कि समाजवादी कार्यक्रम की सफलता शासन का उदारवादी रूप देने पर निर्भर है, उद्योग-धंधों पर सामाजिक नियंत्रण के विस्तार से राजनैतिक स्वतन्त्रता कायम रहेगी और बड़े-बड़े और सामाजिक दल अपने आन्तरिक संगठन में बौर्जुआ दलों का अपेक्षा अधिक लोकतन्त्रात्मक होंगे। रूस में इन सिद्धान्तों को कार्यान्वित करने की अपेक्षा इनकी दुहाई देना ज्यादा आसान था। वस्तुतः, यह बात सन्देहास्पद है कि क्या रूस में इन आधारों पर कोई समाजवादी क्रांति सफल भी हो सकती थी।

इन प्रश्नों को लेकर, विशेषकर दलगत संगठन और नीतियों के प्रश्न को लेकर रूसी मार्क्सवादियों में बीसवीं सदी के आरम्भ से ही अनेक मतभेद थे। मार्क्स-

वादी सिद्धान्तकार के रूप में लेनिन सब से पहले एक विरोध प्रकार के दलगत सपन्न के प्रवक्ता के रूप में उदित हुआ और वह अपने जीवन के अन्त तक मार्क्सियन मॉगन डेमोक्रेटिक लेबर पार्टी के बाल्शेविक पक्ष का नेता बना रहा।<sup>1</sup> लेनिन में दलगत सपन्नकर्ता और सिद्धान्तकार का अपूर्व समन्वय था। यह समन्वय ही उसकी शक्ति का स्रोत था। रूस का और कोई मार्क्सवादी ऐसा नहीं था जिसमें ये दोनों गुण समान मात्रा में मिलते हों। लेकिन, लेनिन पहले सगठनकर्ता था और फिर बाद में सिद्धान्तकार था। लेनिन की प्रत्येक रचना किसी न किसी विशिष्ट परिस्थिति के सन्दर्भ में लिखी गई थी। इस प्रसंग में उसका एक ग्रन्थ *Development of Capitalism in Russia* ही अपवाद था। उसने यह ग्रन्थ अपने साइबेरिया के निर्वासन-काल में लिखा था। दल में लेनिन का महत्त्व एक सदस्य के रूप में ही था। क्रांति से पहले वह समाजवादियों में बहुत बड़नाम था क्योंकि उसका नतृत्व अधिनायकवादी ढंग का था। लेनिन अपने साथियों से पूर्ण आज्ञापालन की आशा रखता था। उसे अपनी नीतियों के सही होने का पूर्ण विश्वास रहता था। क्रांति के प्रति उसमें दृढ़ निष्ठा का भाव था और उसमें व्यक्तिगत स्वार्थ रचमात्र की भी नहीं थी। यद्यपि उसके सिद्धान्तों में मार्क्स की दुहाई रहती थी, लेकिन इन सिद्धान्तों का निरूपण सदैव ही एक विशिष्ट कार्य-पद्धति तथा एक निरिक्त परिस्थिति के सन्दर्भ में होता था। इसलिए, लेनिन का मार्क्सवाद अत्यधिक रुढ़िवादी भी था और व्यावहारिक भी। उसके इस समन्वय से इतिहासकारों को भी उसी प्रकार उलझन हो सकती है जिस प्रकार कि उसके मार्क्सवादी साथियों को होती थी।

लेनिन के गुट और उसके मेन्शेविक विरोधियों के बीच लम्बा और कटु बहि-विवाद क्रांति के पहले पन्द्रह वर्षों तक चलता रहा और और वह बड़ी दृढ़ात्मक सूझता के साथ संचालित हुआ। गुटों के पीछे दृष्टिकोण का आधारभूत अन्तर था। यह अन्तर बोधगम्य था और व्यावहारिक दृष्टि से बड़ा महत्त्वपूर्ण था। अन्तर का मुख्य प्रश्न यह था कि महायुद्ध के पहले रूस में समाजवादी दल का सगठन कैसा हो जिससे कि वह अपने उद्देश्य में सफलता प्राप्त कर सके। जहाँ तक मार्क्स के सिद्धान्तों का प्रश्न था, दोनों गुटों

1 बोल्शेविक और मेन्शेविक शब्द क्रमशः बहुमत और अल्पमत के लिए प्रयुक्त होते थे। १९०३ के दलगत सम्मेलन में दोनों पक्षों की सापेक्ष स्थिति के कारण ये नाम पड़े थे। यद्यपि, लेनिन का गुट बहुमत में नहीं था और कभी कभी उसका दल के रूप में अस्तित्व ही नहीं रहता था, फिर भी लेनिन नाम के महत्त्व के कारण अपने दल को बहुसंख्यक दल कहता था। १९०३ में जो फूट पैदा हुई, वह १९१२ तक पूर्ण और स्थायी नहीं हुई। इस बीच दोनों गुटों के बीच एकता स्थापित करने की अनेक कोशिशें हुईं लेकिन उन्हें सफलता नहीं मिली। इस सम्बन्ध में विस्तृत विवरण के लिए बेंड्राम डी० बुल्गे की पुस्तक देखिए : *Three Men who made a Revolution* (1949), chs. 14 and 30 and *passim*.

में कोई आधारभूत मतभेद न था लेकिन इन सिद्धान्तों को कारगर रूप बंसे दिया जाए, इस बारे में उनके विचार अलग-अलग थे। सामान्य रूप से बाल्सेविकों का विचार यह था कि आन्दोलन एक पड़्यत्र के रूप में गोपनीय रीति से संचालित होना चाहिए। इसका अभिप्राय यह था कि दल के सदस्य घोर त्रातिकारी हान चाहिए, उन्हें त्राति के प्रति पूरी तरह निष्ठावान् होना चाहिए, उनमें कठोर अनुशासन तथा दृढ़ समठन जाना चाहिए, उनकी संख्या छोटी ही होनी चाहिए जिससे कि उनकी गतिविधियों का गुप्त राखा जा सके, उसके सदस्यों का श्रमिक सघों तथा अन्य मजदूरों के बीच गुप्त रूप से कार्य करना चाहिए और उन लोगों को त्राति के प्रति सचेत रखना चाहिए। इन्भव विपरीत लेनिन के विरोधियों का यह विचार था कि मजदूरों को वैधानिक राजनैतिक कार्यवाहों के लिए तैयार करना चाहिए। इसलिए, उनके लिए दल एक व्यापक समठन था जिसमें श्रमिक सघ तथा मजदूरों की अन्य संस्थाएँ शामिल हो सकती थीं। इस स्थिति में यह आवश्यक है कि उसका समठन विवेकीकृत अथवा सर्वोक्त और लोकतन्त्रात्मक हो। दो समुदायों के विचारधाराएँ सामान्य रूप से इन दो दृष्टिकोणों से साम्य रखती थीं। एक बार तो वे यह व्यक्त करती थीं कि एक त्रातिकारी पड़्यत्रकारी का विधिबद्ध गोपनीय समाज के प्रति क्या दृष्टिकोण हो और दूसरी ओर यह व्यक्त करती थीं कि मजदूर का अपनी युनियन के प्रति क्या दृष्टिकोण हो।<sup>1</sup> इन दृष्टिकोणों से ज्ञात होता था कि यदि त्राति एक बार सफल हो जाती, तो उसकी दिशा के बारे में क्या अलग अलग विचार थे। स्पष्ट है कि लेनिन का दृष्टिकोण ऐसा था कि जो हस्त के त्रातिकारी और आतंकवादों समठनों का, चाहे वे मार्क्सवादी ही या नहीं, काफी समय से रहा था। इसने विपरीत, उसके विरोधी पश्चिमी यूरोप के मार्क्सवादी दलों का अनुसरण करना चाहते थे। इस दृष्टि से लेनिन का मार्क्सवाद पूरी तरह से सही था और वह मार्क्सवादी परम्परा की मुख्य धारा से अलग था। इसमें कोई सन्देह नहीं कि हस्त में उसकी सफलता का मुख्य कारण यही था। लेकिन, लेनिन ने १९१७ की त्राति को जो दिशा दी, उसके कारण उसे भारी कीमत भी चुकानी पड़ी थी।

दल के समठन के प्रश्न को लेकर लेनिन ने अपनी पहली सैद्धान्तिक पुस्तिका *What is to be done?* लिखी थी। यह पुस्तिका १९०२ में इस्किवा में छपी थी। इस्किवा एक नया पत्र था जिसका सस्थापक और संपादक लेनिन था। इस रचना की मुख्य विषय-वस्तु निम्नलिखित अवतरण में आ गई है।

“एक छोटा, सुगठित गुट जिसमें विश्वसनीय अनुभवों और कठोरहृदय मजदूर हों, मुख्य केन्द्रों में अपने उत्तरदायी एजेंटों को रख कर, कठोर गोपनीयता के नियमों के आधार पर त्रातिकारियों के समठनों के साथ सम्बन्ध होकर और जनता का व्यापक समर्थन मिलने पर, बिना किन्हीं विस्तृत नियमों के ही श्रमिक सघ समठन के

समस्त बापों को कर सकता है और उन्हें इस दंग से कर सकता है जो सोशल डेमोक्रेट पसन्द करते हैं।”<sup>1</sup>

### ट्रेड यूनियनिस्ट और समाजवादी विचारधारा

## (Trade Unionist and Socialist Ideology)

लेनिन का यह उद्देश्य वित्कुल नहीं था कि वह केवल राजनीतिक कार्यवाहकता के आधार पर दलगत संगठन का निर्माण करता। उक्तकी और उनके अनुयायियों को यह अच्छी तरह ज्ञान था कि उसने ऊपर के उद्धरण में जिन दल का वर्णन किया है, वह जर्मनी के सोशल डेमोक्रेटिक पार्टी के दंग पर नहीं बना था। वह इन बात को भी मन्सूफ था कि यह मार्क्सवाद के मान्य सिद्धान्तों के प्रतिबल था। लेनिन मार्क्स के इन वाक्यों को अकसर उद्धृत किया करता था, “मजदूर वर्ग की मुक्ति मजदूर वर्ग का ही काम है।” इस वाक्य में आर्थिक भौतिकवाद का यह सिद्धान्त आ जाता है कि उत्पादन के सम्बन्ध में सर्वहारा वर्ग की विनिष्ट श्रानिकागी विचारधारा का निर्माण करते हैं और यह विचारधारा कारण सामाजिक श्रानि का मुख्य स्रोत है। मार्क्सवादियों ने इन सिद्धान्तों के आधार पर ही अपने वैज्ञानिक समाजवाद को कल्पनावाद में और अपरिहार्य श्रानि को आदर्शवादी स्वप्न दर्शन की निमित्त श्रानियों से भिन्न माना था। सामाजिक श्रानि यल प्रयाग के द्वाग नहीं हो सकती। सर्वहारा वर्ग की मनोवृत्ति औद्योगिक विकास पर निर्भर रहती है। इसलिए अन्तर्गत औद्योगिक विकास से परे जाकर ही औद्योगिक श्रानि सम्भव नहीं है। लेनिन यह सब ममक्षता था, और इसलिए उसे यह पूरी तरह ज्ञान था कि जब तक वह मार्क्सवादी सिद्धान्त में आवश्यक संशोधन नहीं करता तब तक उनका दल संगठन का सिद्धान्त तर्क की दृष्टि से ठीक नहीं होगा। फलतः, उनसे मार्क्सवादी सिद्धान्त में बड़े साहसपूर्ण और उग्र परिवर्तन किए। उसने पहले ऐसे परिवर्तन अन्य किसी मार्क्सवादी ने नहीं किए थे। लेनिन ने कहा कि सामान्य मार्क्सवादी तर्क ट्रेड यूनियनों की विचारधारा और समाजवाद की विचारधारा को एक कर देना है। यह दृष्टिकोण गलत है। मजदूर अपने आप समाजवादी नहीं होते। पहले वे ट्रेड यूनियनों के सदस्य बनते हैं। समाजवाद तो बाहर से मध्यवर्गीय बुद्धिजीवियों के द्वारा लाया जाता है।

1. *Collected Works* IV. Book II, p. 194. *Selected Works*, Vol II, p. 133. लेनिन की मकलित रचनाओं का अंग्रेजी संस्करण जो मास्को के लेनिन इन्स्टीट्यूट द्वारा प्रकाशित रूपों संस्करण में अनुदित है, अभी पूरा नहीं है। *Selected Works* 12 Vols. में लेनिन इन्स्टीट्यूट द्वारा चुने हुए गए अवतरण हैं। इन दोनों को इटरनेशनल पब्लिशर्स, न्यूयार्क ने प्रकाशित किया है।

“हमने कहा कि अभी मजदूरों में सामाजिक लोकतन्त्र की चेतना नहीं हो सकती थी। (यहां १८९०-१९०० की रूसी हड़तालों का जिक्र है)। यह चेतना बाहर से लानी पड़ती है। समस्त देशों का इतिहास यह प्रगट करता है कि मजदूर वर्ग केवल अपने प्रयत्नों से श्रमिक वर्गों की चेतना का ही विकास कर सकता है। इसका अर्थ यह है कि बहुपुनियन बनाने की, मालिकों से लड़ने की और आवश्यक सामाजिक विधान पास करने के लिए सरकार को विवश करने की आवश्यकता का खुद ही अनुभव कर लेना है।”<sup>1</sup>

लेनिन का तर्क था कि मार्क्स और एंगिल्स का समाजवादी दर्शन बोर्जुआ बुद्धिजीवियों ने निर्मित किया था। यह एक ऐतिहासिक तथ्य है। रूस में इस दर्शन को लाने का श्रेय भी इसी दल को है। ट्रेड यूनियन आन्दोलन अपने आप ही किसी प्रातिकारी विचारधारा का विचार नहीं कर सकता। इसलिए, ट्रेड यूनियन के लिए यह जरूरी है कि वे प्रातिकारी दल के साथ संयुक्त हों। यदि वे ऐसा नहीं करते तो या तो मध्य वर्ग की विचारधारा के शिकार हो जायेंगे अथवा समाजवादी बुद्धिजीवियों की।

समाजवादी विचारधारा विषयक यह सबलाना पश्चिमी मार्क्सवादियों की नहीं थी बल्कि रूसी प्रातिकारी बुद्धिजीवियों की थी। ये बुद्धिजीवी प्राति को एक ऐसी चीज समझते थे जो जनता के पास बाहर से आनी चाहिए। इन लोगों के विचार से जनता प्रातिकारी बुद्धिजीवियों के नेतृत्व के बिना निरद्वेष, निरुद्यमी और असहाय होती है। रूस के ट्रेड यूनियनियों के बारे में लेनिन का तर्क छोटे बोर्जुआ तथा किसानों के बारे में मार्क्स के तर्कों में साम्य रखता था। मार्क्स का विचार था कि छोटे बोर्जुआ और किसान राजनैतिक दृष्टि में शक्तिहीन होते हैं। वे तो या बोर्जुआ वर्ग का अनुसरण करते हैं या सर्वहारा वर्ग का। लेनिन ने यह तर्क सर्वहारा वर्ग के ऊपर लागू किया। मजदूर वर्ग अपनी विचारधारा का निर्माण नहीं कर सकता। वह दो विचारधाराओं के बीच में लटक रहा है—एक बोर्जुआ वर्ग की विचारधारा होती है और दूसरी प्रातिकारी समाजवादी वर्ग की। इन दोनों विचारधाराओं में से उठे कोई भी अपनी ओर आकृष्ट कर सकती है। लेविन, दल का बुद्धिजीवी ही उस विचारधारा का निर्माण करता है जिस पर प्राति निर्भर रहती है। लेनिन ने सर्वहारा प्राति के क्षेत्र में बुद्धिजीवियों को अत्यधिक और स्वयं सर्वहारा वर्ग को बहुत कम महत्त्व दिया है। इस दृष्टि से वह अन्य राजनैतिक विचारकों से बिल्कुल भिन्न है। स्पष्ट है कि लेनिन ने १९०२ में दल तथा उसकी विचारधारा के बारे में जिस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया था, उसने सर्वहारा वर्ग में अधिनायकवाद के अर्थ का पूर्वाभास दे दिया था।

1 Collected Works, Vol IV Book II pp 114 f Selected Works Vol II, p 63.

तथापि, इसे बही सुगमता से मार्क्सवाद का द्विद्वारत्व प्रतिवाद कहा जा सकता है। यदि, जैसा कि असह्य मार्क्सवादी विचारकों ने कहा है, "नए सामाजिक विचार और सिद्धान्त उसी समय उत्पन्न होते हैं जबकि समाज का भौतिक विकास समाज के सम्मुख नए उद्देश्य उपस्थित कर देता है।" और यदि मजदूर वर्ग अपने औद्योगिक अनुभव के द्वारा ट्रेड यूनियनवाद की मनोवृत्ति का विकास करता है और उसके आगे नहीं जा पाता, तो फिर यह क्यों न माना जाए कि मजदूर वर्ग की विचारधारा के विकास में यह अन्तिम चरण है और ट्रेड यूनियन के हथकड़े सर्वहारा वर्ग का पूँजीवाद के लिए अन्तिम बंधन है? अथवा, यदि मध्यवर्ग समाजवादी विचारधारा का निर्माण करता है और वही उसे सर्वहारा वर्ग के बीच में फैलाता है, तो फिर समस्त मार्क्सवादियों द्वारा स्वीकृत उस सिद्धान्त का क्या शेष रहता है जिसके अनुसार समाज में उत्पादन के सम्बन्ध मनुष्यों के सचेतन और सविवेक प्रयत्नों के फलस्वरूप नहीं, प्रत्युत् अपने आप, अवैतन रूप से, मनुष्य की इच्छा से स्वतन्त्र होकर उत्पन्न होते हैं? पुनः, आर्थिक नैतिकवाद के किस जादू से उत्पादन व्यवस्था, जिसने पूँजीपति वर्ग और मजदूर वर्ग का निर्माण किया है और उन्हें एक दूसरे का विरोधी बनाया है, मध्यवर्ग में से एक ऐसे बुद्धिजीवी वर्ग को पैदा करती है जिसका सामाजिक कार्य मध्यवर्ग का नाश करने के लिए एक विचारधारा का निर्माण करना है। यदि क्रांति दल के द्वारा निर्मित एक विचारधारा के आधार पर होती है, अन्य किसी प्रकार से नहीं, तब क्या मार्क्स उस समय अपवित्र विनम्र नहीं था, जब उसने यह कहा कि उसका दर्शन, "प्रसव पीड़ा को केवल कुछ बम कर सकता है।" रूसी साम्यवाद एक विदेशी आयात था। केवल एक बड़ी ही ऐसी शक्ति जो सामान्य सामाजिक दर्शन के रूप में उसकी मार्क्सवाद के साथ निरन्तरता को बचाने रख सकती थी। वह कभी यह धारणा थी कि अन्तर्राष्ट्रीय पूँजीवाद सर्वत्र एक एकीकृत विचारधारा का निर्माण करता है। इस बात को लेनिन की अपेक्षा ट्राट्स्की ने ज्यादा जल्दी समझ लिया था।

१९०२ में लेनिन की किसी दार्शनिक पद्धति के निर्माण की विशेष चिन्ता नहीं थी। उस समय उसकी विशेष रुचि एक सशक्त दल तथा कारगर दलगत संगठन में थी। इस दृष्टि से देखने पर सामाजिक विचारधारा विषयक उसका सिद्धान्त बोधगम्य था और उसने एक ऐसी सामाजिक समस्या का सामना किया जिसकी रूस का कोई भी दल जो सफलता प्राप्त करने के लिए कृतसक्त हो, उम्मीद नहीं कर सकता था। मार्क्स का यह सिद्धान्त कि क्रांति को परिष्कृत जाना चाहिए अथवा कोई भी समाज विज्ञान की स्वामित्व अवस्थाओं का अतिक्रमण नहीं कर सकता, संगोपनवाद को आमंत्रण देता

1. Stalin, "Dialectical and Historical Materialism",  
Leninism - Selected Writings (New York, 1942), pp 417 f



था और इसलिए उसना क्रान्तिकारी दलों के ऊपर बड़ा बुरा असर पड़ता था। जो क्रान्तिकारी क्रान्ति के परिपक्व होने की प्रतीक्षा करता है, वह अकस्मिक से चूक सकता है। लेनिन ने १९१७ में कहा था, 'निर्णायक क्षण पर और निर्णायक स्थान पर आपको अधिक शक्तिशाली प्रमाणित होना चाहिए। आपको विजयी होना चाहिए।' कभी-कभी सामाजिक पद्धति का द्वैतात्मक विकास एक ऐसे नेता और दल की क्रान्तिकारी इच्छा में समाविष्ट हो जाता है जो सफलता के संयोगों से जुड़ा खेलने के लिए तैयार होती है। मार्क्स ने सर्वहारा वर्ग के अधिनायकवाद के बारे में विस्तार से इसलिए विचार नहीं किया था क्योंकि उसके क्रान्ति-विषयक प्रयत्न सफलता की सीमा तक नहीं पहुँच सके थे। फलतः, मार्क्स के चिंतन में सर्वहारा वर्ग के अधिनायकवाद का प्रश्न केवल एक काल्पनिक प्रश्न ही बना रहा। लेकिन, लेनिन इतिहास के द्वैतात्मक विचार में दुःख आस्था रखने के साथ-साथ पक्का क्रान्तिकारी भी था। लेनिन ने १९०२ में दल-संगठन के विषय में अपनी योजना प्रकाशित की थी। १९०५ में रूस में क्रान्ति हुई। इस क्रान्ति में यह समस्या एक व्यावहारिक समस्या के रूप में सामने आई कि कोई समाजवादी दल एक बौर्जुआ क्रान्ति के समय किन-किसी हथकण्डों का प्रयोग करे। इस अध्याय में आगे चल कर हम इस प्रश्न पर विस्तार से विचार करेंगे। यहाँ हमें यह दोर से सम्म लेना चाहिए कि मजदूर वर्ग की क्रान्ति के बारे में लेनिन के मन में क्या धारणाएँ थीं। यदि हम मार्क्सवाद की तकनीकी भाँती की निकाल दें, तो इसका यह अभिप्राय था : मजदूरों में चाहे वे खेती में लगे हों अथवा उद्योग में, क्रान्ति के प्रति स्वाभाविक प्रवृत्ति नहीं होती। चूँकि लेनिन को इसमें कभी सन्देह नहीं था कि क्रान्ति अनिवार्य है, अतः इसका अभिप्राय यह कहना होता था कि उनमें अपने-आप विचार करने की बहुत कम क्षमता है, वे आर्थिक पद्धति के अपने अनुभव से बहुत कम सीखते हैं, उनके लिए क्या हितकर है, इस बारे में खुद उनके विचार कोई विशेष महत्त्व नहीं रखते। अतः, यदि उनको एकाकी छोड़ दिया जाए तो उनमें स्वशासन की स्वाभाविक क्षमता नहीं होगी। "दल के प्रभाव के अनिश्चित मजदूरों के लिए कोई स्वतन्त्र त्रिया-कक्ष नहीं होता।" फलतः, उन्हें अपने विचार पेशेवर मार्क्सवादियों से ग्रहण करने चाहिए। वे लोग क्रान्ति की द्वैतात्मक पद्धति समझते हैं और यह बता सकते हैं कि क्रान्ति का क्या परिणाम होगा। समाजवाद की इस शिक्षणात्मक संकल्पना ने लेनिन को पश्चिमी यूरोप की मार्क्सवादी परम्परा से अलग कर दिया। लेनिन के इस दृष्टिकोण की क्रान्तिविरोधियों ने नहीं, प्रत्युत् रोजा लुक्जैम्बर्ग जैसे क्रान्तिकारियों ने तीव्र आलोचना की। लेनिन जिस चीज की सर्वहारा वर्ग का अनुशासन कहता था, वह उसकी सन्दावली में सामाजिक लोचनत्र का ऐच्छिक अनुशासन नहीं, प्रत्युत् दल की केन्द्रीय समिति का अनुशासन था।"

दल

## (The Party)

अतः, लेनिन ने मार्क्सवाद में जो सगोचन किया और रूसी क्रांति में रिव रास्त्रे का अनुसरण किया, उसका आधार उसका दलगत सिद्धान्त था। लेनिन के मन से दल कूट विशिष्ट बुद्धिजीवियों और नीतिज्ञ पुरुषों का एक सुसंगठित गुट होता है। यह चुने हुए बुद्धिजीवियों का गुट इस अर्थ में था कि उनकी मार्क्सवाद विषयक विद्वत्ता मार्क्स के सिद्धान्त की शुद्धता को वायन रखती है तथा दल की नीति का पद-प्रदर्शन करती है और जब दल शक्ति प्राप्त कर लेता है तब राज्य की नीति का पद-प्रदर्शन करता है। वह चुने हुए नीतिज्ञ पुरुषों का संगठन इस अर्थ में है कि चुनाव और बजोर दलगत प्रशिक्षण के कारण ये लोग दल तथा क्रांति के प्रति पूरी तरह से निष्ठावान हो जाते हैं। दल सम्बन्धी यह सत्त्वयता समाजवाद के सिद्धान्त में कोई नई चीज नहीं थी। तथापि, इस सत्त्वयता का निरूपण मार्क्स ने नहीं बल्कि फ्रेंच मिडिक्लिस्ट ल्याकी ने किया था। लेनिन के मत में दल सर्वे ही मजदूर वर्ग के आन्दोलनों के बीच में रहना है। वह इन आन्दोलनों को आवश्यकतानुसार नेतृत्व तथा पद-प्रदर्शन प्रदान करता है। तथापि, दल कार्यकर्ता समुदाय से विशिष्ट होता है। लेनिन के मन में यह इच्छा नहीं थी कि कार्यकर्ताओं को दल की सदस्यता से अलग रखा जाए लेकिन वह यह जरूर चाहता था कि जिन लोगों को चुना जाए उनकी बड़ी परीक्षा हो, तथा उन्हें दल की सदस्यता का कठोर प्रशिक्षण दिया जाए। दल का प्रयोजन सर्वहारा वर्ग तथा सम्पूर्ण जनता की भलाई करना है लेकिन उनके लिए क्या मला है, इसका एकमात्र निर्णायक दल ही है। इस तरह सर्वहारा वर्ग के शक्ति प्राप्त करने और उसे प्राप्त करके वापन रखने के संघर्ष में दल की स्थिति सैनिक संगठन की भांति है। वह सर्वहारा वर्ग की अग्रिम सैनिक शक्ति है। वह वर्ग चेतना में और मजदूर वर्ग के लिए त्याग करने में सब से आगे रहता है। मार्क्सवाद का सिद्धान्त उसे एकना के सूत्र में प्रथित रखता है और संगठन उसे शक्तिशाली बनाता है।

जब में लेनिन ने क्रांति की बागडोर अपने हाथ में सम्भाली थी, वह उसी मनप से क्रांतिकारी आन्दोलन को दो सुदृढ़ आधारभित्तों पर रखना चाहता था—मार्क्सवादी सिद्धान्त के आधार पर आदर्श एकना और बजोर संगठन तथा अनुमानन के आधार पर नीतिज्ञ एकरता। निम्नलिखित दो उद्धरण यह सिद्ध करते हैं कि लेनिन इस प्रयोजन को कितनी दृढ़ता से मानता था। पहला उद्धरण उसकी पुस्तिका *One Step Forward, Two Steps Back* से है। यह पुस्तिका १९०४ में प्रकाशित हुई थी।

"अपने शक्ति-संघर्ष में सर्वहारा वर्ग के पास संगठन के अतिरिक्त अन्य कोई हथियार नहीं है। पूँजीवादी सत्तार की अराजकतापूर्ण प्रतियोगिता द्वारा विनष्ट

पूर्वागतिवर्षों द्वारा पूरी तरह से प्रताड़ित, पतन, अधोगति तथा बहुशीपन के गर्त में पड़े हुए मजदूर उसी समय एक अप्रतिहत शक्ति का रूप धारण कर सकते हैं और निश्चित रूप में करेंगे, जब मार्क्सवाद के सिद्धान्तों के आधार पर उनकी वैचारिक एकता संगठन की भौतिक एकता के द्वारा दृढ़ हो जाती है और वे लाखों-करोड़ों कामगर मजदूरों की सेना का रूप धारण कर लेते हैं।”

दूसरा उद्धरण कम्युनिस्ट इंटरनेशनल की कांग्रेस (१९२०) में स्वीकृत एक प्रस्ताव में लिया गया है

“साम्यवादी दल मजदूर वर्ग का एक भाग है। वह उसका सबसे अधिक उन्नत, वर्ग-चेतन और इसलिए सबसे अधिक प्रातिकारी भाग है। साम्यवादी दलें सब से अच्छे, सबसे बुद्धिमान्, आत्म-त्यागी और दूरदर्शी मजदूरों से मिल कर बनती हैं। साम्यवादी दल वह संगठित राजनैतिक व्यवस्था है जिसके द्वारा मजदूर वर्ग का अधिक उन्नत भाग समस्त मजदूरों और अर्द्ध मजदूरों को सही दिशा में ले जाता है।”<sup>१</sup>

बाद का उद्धरण १९३४ के चार्टर में, १९३९ के संशोधित चार्टर में और फिर १९३६ के सविधान में दल के विवरण का आधार बन गया। १९३६ के सविधान ने दल को पहली बार वैधानिक स्थिति प्रदान की। सविधान के अनुसार दल “मजदूरों के सभी संगठनों के प्रमुख तत्वों का प्रतिनिधित्व करता है।” स्टाकिन ने सविधान के “अविच्छिन्न तथा पूर्ण लोकतन्त्रवाद की सराहना की” क्योंकि वह बोरजुआ लोक-तन्त्रात्मक सविधानों के परित्राणों तथा प्रतिवन्धों से मुक्त होता है और कहा

“मुझे यह स्वीकार करना चाहिए कि नए सविधान का प्रारूप मजदूर वर्ग की अधिनायकता के शासन को कायम रखता है और इसके साथ ही ५०० एम० एम० आर० की कम्युनिस्ट पार्टी की वर्तमान प्रमुख परिस्थिति को अपरिवर्तित रखता है।

“दल वर्ग का एक भाग होता है, उसका सबसे अधिक उन्नत भाग होता है। जिस समाज में विरोधी दल हो तथा उन दलों के विरोधी हित हो, उस समाज में ही अनेक दल हो सकते हैं तथा दलों की स्वतन्त्रता हो सकती है।

५०० एम० एम० आर० में केवल दो वर्ग हैं — किसान और मजदूर। इन वर्गों के सम्बन्ध एक दूसरे के विरोधी नहीं बल्कि मित्रतापूर्ण हैं। इसलिए, वहाँ इस बात की कोई जरूरत नहीं है कि अनेक दल हो अथवा दलों की स्वतन्त्रता प्राप्त हो।”<sup>२</sup>

१ पहला उद्धरण *Selected Works*, Vol. II, p 466 पर है। कम्युनिस्ट इंटरनेशनल की भीसियों और सविधानों को जो १९२० में अंगीकृत की गई थी *Blueprint for World Conquest* में छापा गया है। (वाशिंगटन, १९४६) यह उद्धरण पृ० ७३ f. पर है।

२. *Leninism : Selected Writings* (New York, 1942), p. 396.

इस प्रकार, लेनिन ने १९०४ में दल का जिस सकल्पना का निर्माण किया था, दल की वही सकल्पना अब तक कायम रही है। क्रांति की सफलता के साथ ही साथ दल शासन का मुख्य प्रेरणा-स्रोत बन गया। इस सम्बन्ध में स्टालिन ने १९२८ में कहा था

“सोवियत यूनियन में जहाँ सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद क्रियाशील है, हमारे दल के निर्देशों के बिना, हमारी सोवियतों अथवा अन्य जनसंगठन, किसी भी महत्त्वपूर्ण राजनैतिक अथवा संगठन सम्बन्धी समस्या पर निर्णय नहीं करते। इस दृष्टि से हम कह सकते हैं कि सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद वास्तव में दल का अधिनायकवाद है क्योंकि दल ही सर्वहारा वर्ग का पथप्रदर्शन करता है।”<sup>1</sup>

लेनिन का दल सम्बन्धी विचार उसके दार्शनिक मार्क्सवाद दिपयक विचार का प्रतिभाग अथवा पूरक था। मार्क्सवाद एक रुटि और एक प्रतीक है, जो महानुत्तम निष्ठा की भांग करता है। इसके साथ ही वह कार्य के लिए वैज्ञानिक पथ-प्रदर्शन भी प्रदान करता है। इसी प्रकार, दल सत्य का पुजारी के समान ही अमिरलक्ष है। अशिक्षित और दुष्ट व्यक्ति सत्य को विकृत करने का प्रयत्न करते हैं। उनसे उसकी शुद्धता की रक्षा का सदैव प्रयत्न करना चाहिए। इसके साथ ही दल विशेष नीतिज्ञ पुरुषों का एक संगठन है। ये लोग इतिहास तथा समाज के एक वैज्ञानिक सिद्धान्त से सज्जित होते हैं। लेनिन मार्क्सवादी दर्शन की शुद्धता तथा दल की शुद्धता की दुहाई देते कभी नहीं थकना था।

“समाजवादी विचारधारा के महत्त्व को जरा भी कम करना, उससे जरा ना हटना, पूजीवादी विचारधारा को मजबूत करना है।”

आलोचना की स्वतन्त्रता अवसरवादिता, सिद्धान्तहीनता ‘बर्नस्टीन संगोधनवाद’ और इसलिए एक प्रकार की गद्दारी है।

“हम एक सक्लपूर्ण और मुश्किल रास्ते पर एक दूमरे का हाथ पकड़े हुए एक मुसगठित समुदाय के रूप में चल रहे हैं। हम चारों ओर शत्रुओं से घिरे हुए हैं और हमारे ऊपर निरन्तर ही उनकी गोलिए बरस रही हैं। हमने इच्छा से संगठन किया है, विशेषकर शत्रु से लड़ने के लिए इसलिए नहीं कि हम पास के दलदल में फस जाएं। अब हमारी मीड में से अनेक लोग बहते हैं कि चला, दलदल की ओर चलो।”<sup>2</sup>

1 Quoted in *Socio-Economic Movements* (1946), ed. Harry W. Laidler, p. 428. दल की वर्तमान सकल्पना के बारे में देखिए Julian Towster, *Political Power in the U.S.S.R.* (1948), ch. 6

2 *What is to be done? Collected Works*, Vol. IV, Book II, pp. 123, 97. *Selected Works*, Vol. II, pp. 62, 63

इसके साथ ही सिद्धान्त के आधार पर ऐसी शुद्ध वैज्ञानिक मविष्यवाणिया की जा सकती हैं कि राजनीति एक प्रकार की इंजीनियरी बन जाती है। कम्युनिस्ट पार्टी के सरकारी इतिहास में कहा गया है

“मार्क्सवाद-लेनिनवादी सिद्धान्त की शक्ति यह है कि वह दल को किसी भी स्थिति में सही दिशा प्रदान करता है, वर्तमान घटनाओं के आन्तरिक अर्थ का बोध कराता है, उनके प्रवाह को समझ लेता है, और केवल यही नहीं जान लेता कि वे वर्तमान में किस प्रकार तथा किस दिशा में आगे बढ़ रहे हैं बल्कि यह भी जान लेता है कि वे मविष्य में किस प्रकार और किस दिशा में आगे बढ़ेंगे।”

इसलिए, दल का यह भी कार्य है कि वह 'मार्क्स लेनिनवादी सिद्धान्त के प्रभाव में नीतिविषयक प्रश्नों को तय करे और विभिन्न विचारों को शुद्धना के चारे में अपने निर्णय दे। इस दुहरे कार्य का परिणाम निकलता है स्वतन्त्र चिंतन और गुप्त निर्णय। पश्चिम के आलोचकों को रूसी राजनीति का यह तरंग बड़ा रहस्यमय लगा है। जब कभी कोई विचारधारा निर्माण की प्रक्रिया में होती है उस समय कुछ प्रश्नों पर विचार हो सकता है और उनके बारे में आलोचना की गुंजायश रहती है। अन्य प्रश्न ऐसे होते हैं जिनके बारे में निर्णय हो चुकता है और फिर उन पर आलोचना की गुंजायश नहीं रहती। पश्चिमी यूरोप के चिंतन में निश्चित भीमाओं के मोतार स्थिर सिद्धान्तों तथा मुक्त वाद विवाद के समन्वय का कोई सादृश्य नहीं मिलता। वहाँ यदि हमें इसके नजदीक की कोई चीज दिखाई देती है, तो वह मध्ययुग का स्वानुभूति तथा इवेक का अन्तर है। इस दृष्टि से साम्यवाद एक प्रकार का राजनैतिक धर्मवाद (political idealism) है और उसका दर्शन एक प्रकार का लौकिक पाठ्यवाद (secular scholasticism) है। मार्क्सवाद चिंतन ही बदल सकता है, लेनिन इन परिवर्तनों का आधार मार्क्सवाद के अपरिवर्तनशील सिद्धान्तों का जटिल पुनराख्यान होना चाहिए। दल की वाणी देववाणी के समान पावन होती है और यह कभी गलती नहीं करती।

दल के उद्देश्यों को ध्यान में रखते हुए यह आवश्यक है कि उसका संगठन बहुत अधिक केन्द्रीकृत सभवा सोपालबद्ध होना चाहिए। उसमें सत्ता का प्रसार ऊपर से नीचे की ओर होना चाहिए। लेनिन का विचार था कि दलगत संगठन में लोकमत व्यय और हानिकर होता है”। लेनिन ने ऐसे विकेन्द्रीकरण अथवा सभवाद का सर्वेव ही निरोध किया जो स्थायीय समुदायों का स्वतन्त्रता प्रदान करता था अथवा दल के अवयवीत्वों को स्वायत्तता देता था। १९०४ से १९१७ तक लेनिन इस विषय के वाद विवाद में उलझा रहा। कारण यह था कि यह बोल्शेविकों और मेन्शेविकों के बीच विवाद का

1 *History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks) Short Course (New York, 1939), p. 355.*

एक प्रधान विषय था। कमी-कमी आलोचना के कारण उसे कुछ समय के लिए पंजे हटना पड़ता था, लेकिन उसने अपने दृष्टिकोण को कमी नहीं बदला। अपनी स्थिति के विवेचन के लिए उसने "लोकतन्त्रात्मक केन्द्रवाद" (Democratic Centralism) शब्द गढ़ा था। "लोकतन्त्रात्मक केन्द्रवाद" के लोकतन्त्र को लेनिन के अतिरिक्त जो कोई नहीं समझ सकता था। १९०४ में One Step Forward, Two Steps Back में उसने इस प्रश्न को निम्नलिखित रूप में उदासित किया था

"नौकरशाही बनाम लोकतन्त्र वही चीज है जैसे कि केन्द्रवाद बनाम स्वचालनवाद (Automatism)। वह सोशल डेमोक्रेसी के अवसरवादियों के सगठनात्मक सिद्धान्त के विरोध में क्रांतिकारी राजनैतिक लोकतन्त्र का सगठनात्मक सिद्धान्त है। सोशल डेमोक्रेसी के अवसरवादी नीचे से ऊपर की ओर जाना चाहते हैं और इसलिए जहाँ वहाँ सम्भव होता है तथा जिस सीमा तक सम्भव होता है, वे स्वचालनवाद तथा लोकतन्त्र का समर्थन करते हैं। क्रांतिकारी राजनैतिक लोकतन्त्र के समर्थक ऊपर से चलते हैं और वे अगो की तुलना में केन्द्र के अधिकारों और शक्तियों का समर्थन करते हैं।"<sup>1</sup>

इस वाद-विवाद के दौरान लिज़ोन ट्राट्स्की ने जो उस समय मॅरोविक या और इसलिए लेनिन के विरोध में था, निम्नलिखित आश्चर्यजनक नविष्यवाणी की थी-

"दल का सगठन दल का स्थान ले लेता है, केन्द्रीय समिति सगठन का स्थान ले लेती है और अन्त में अधिनायक केन्द्रीय समिति का स्थान ले लेता है।"<sup>2</sup>

१९१७ में ट्राट्स्की बारह वर्ष पूर्व की गई इस नविष्यवाणी को नूलने के लिए तैयार था लेकिन १९२७ के पश्चात् उसे अवश्य ही इसकी याद आई होगी। उस समय वह अधिनायकवाद के विकास का इस रूप में विवेचन कर रहा था मानो वह "धर्मनिरपेक्ष प्रतिश्रिया" अथवा "क्रांति के प्रति विश्वासघात" हो। सब मिलाकर उसकी पृष्ठे की अन्तर्दृष्टि बेहतर थी। लेनिन के दल ने क्रांति को और लेनिन के दण्डित सिद्धान्त ने सर्वहारा वर्ग के अधिनायकवाद के राजनैतिक दर्शन को निरिखित किया।

द्वंद्वात्मक भौतिकवाद के बारे में लेनिन के विचार

(Lenin on Dialectical Materialism)

लेनिन के दृष्टिकोण की अर्द्ध-धार्मिकता उसकी मध्य संज्ञानिक इति *Materialism and Empirio-Criticism* में स्पष्ट रूप से दिखाई देती है। उसका

1. *Selected Works*, Vol II, pp 447 f

2. Quoted by Wolfe, *Op. Cit.* p. 253

यह ग्रन्थ १९०९ में प्रकाशित हुआ था। ऊपरी तौर से इस पुस्तक में सामान्य दार्शनिक सम्स्याओं पर विचार किया गया है—दृष्टात्मक पद्धति का स्वरूप क्या है, उसका प्राकृतिक और सामाजिक विज्ञानों में क्या सम्बन्ध है, मौलिकवाद, आत्मवाद और वैज्ञानिक भाववाद दार्शनिक पद्धतियों के रूप में कहा तक ठीक है? लेकिन वास्तव में यह पुस्तक दल के एक वाद-विवाद के दौरान लिखी गई थी। लेकिन इस तरह के वाद-विवादों में सदैव ही लगा रहता था।<sup>1</sup> लेकिन वे दल के कुछ साथी और सम्पादक मार्क्सवाद को अनंस्ट माच (Ernst Mach) के वैज्ञानिक भाववाद की समीक्षा में लगाना चाहते थे। लेकिन ने इस प्रयत्न का विरोध करने के लिए ही *Materialism and Empirio Criticism* की रचना की थी। मार्क्सवाद को अनंस्ट माच के वैज्ञानिक भाववाद के साथ समीक्षा दार्शनिक आधार पर उसी समय स्थापित की जा सकती थी जब कि मार्क्स का हीगेल के साथ सम्बन्ध छाड़ दिया जाता और उसके दृष्टात्मक मौलिकवाद को केवल एक कामचलाऊ उपकरण ही माना जाता। इसका अर्थिप्राय यह था कि मार्क्सवाद में उपर सशोषण किया जाता। लेकिन को स्वभावतः इस पर आपत्ति हो सकती थी। लेकिन ने जिन पुस्तकों पर आपत्ति की उनमें उसके मार्क्सवाद के शुद्ध सिद्धान्तों में विचलन दिखाई देता था। मार्क्सवाद के शुद्ध सिद्धान्त का उम्मेद बड़े सहिवादी ढंग से प्रतिपादित किया।

"मार्क्सवाद का दर्शन फीलाद के एक ठोस पिंड की तरह है। आप इसमें से एक मो पूलमूत घरणा, एक मो सारमूत अश नहीं निकाल सकते। यदि आप ऐसा करते हैं, तो आप वस्तु सत्य को त्याग देते हैं, आप पूजीवादी-प्रतिस्पर्धावादी झूठ के हाथों में पड़ जाते हैं।"<sup>2</sup>

लेनिन ने अपने तर्कों की समस्त महत्वपूर्ण बातें एंगिल्स के *Anti Dühring* और *Feuerbach* से ली थी। लेकिन एंगिल्स और लेनिन की तर्कपद्धतियों में समानताएँ कम, असमानताएँ अधिक थीं। एंगिल्स अपने विरोधियों के सिद्धान्तों पर आक्षेप करता था, उनके प्रतिरोधों पर नहीं। लेकिन, लेनिन के लिए मतभेद एक नैतिक प्रश्न बन गया। उसके लिए उसके विरोधों का दर्शन 'अपराधी अन्तरात्मा' का चिह्न था। 'वैज्ञानिक भाषा का दर्शन विज्ञान के लिए वैसी चीज है जैसे कि ईसा के लिए जुदास का घुम्बन।' लेनिन के विरोधियों ने जो कुछ कहा, लेनिन ने उसकी निन्दा नहीं की। लेकिन के विचार से उसके विरोधियों का जो अर्थिप्राय था, अथवा उनका जो स्वार्थपूर्ण प्रयोजन था, उसने उसी अर्थिप्राय की निन्दा की। लेकिन के विचार से यदि दर्शन में किसी नए दृष्टिकोण का पता लगाने का प्रयास किया जाता है, तो वह "आत्मा

1. Wolfe, *Op. Cit.*, Ch 29

2. *Collected Works*, Vol XIII, p 281. *Selected Works*, Vol XI, p 377.

की दृष्टि" को प्रकट करता है। चूँकि लेनिनकी पुस्तक में ऊपरी तौर पर दार्शनिक विवेचन किया गया था, लेकिन इसमें वास्तव में उन व्यक्तियों पर आक्षेप किया गया था, जिनके लेनिन ने केवल कुछ असों को ही पढ़ा था, अतः यह कहना कठिन है कि उसकी कटुता उसके वास्तविक विद्वानों को कहा तक प्रकट करती है और कहा तक वह अपने विरोधी को बदनाम करने के लिए इस शब्दावली का प्रयोग करता था।

मैटीरियलिज्म एण्ड एम्पीरिओ-क्रिटिसिज्म का दार्शनिक तर्क बड़ा सादा और सनही था। उसने एगिज्म के इस सिद्धान्त को स्वीकार कर लिया था कि प्रत्येक दर्शन को या तो आदर्शवादो होना चाहिए या भौतिकवादी। तीसरा रूप सिर्फ भ्रम या वहाना मात्र होता है। आदर्शवाद एक प्रकार का धर्मवाद है। पादरियो ने स्पान-निरपेक्ष तथा लौकिकता-निरपेक्ष प्राणियों का आविष्कार केवल जनता को धोखा देने के लिए किया था। वह एक निवृष्ट सामाजिक व्यवस्था की एक निवृष्ट उपज थी। लेकिन, आदर्शवाद पूर्ण तरह से मूल्यनापूर्ण नहीं होता। दूसरी ओर वैज्ञानिक भाववाद "आदर्शवाद और भौतिकवाद से परे जाने का एक कूट विद्वत्तापूर्ण वहाना," "गुप्त धर्मवाद", "सन्तोषकारी नीम हकीमी" और रूढ़ियों की "पूजारीवादी, अशिष्ट तथा कायरतापूर्ण सहिष्णुता" है। लेनिन ने मास के वैज्ञानिक भाववाद का आधार काट तथा ह्यूम की दार्शनिक परम्परा को माना था। एगिज्म की भाँति लेनिन भी उसे इस तथ्य के आधार पर निरस्तृत मानता था कि वस्तुओं को अनुभव के आधार पर परखा जा सकता है। लेनिन भाववाद की आद्यत बर्कले के आदर्शवाद का संशोधित रूप अथवा आत्मवाद का समानार्थक मानता था। इस मत के अनुसार वस्तुपरक सत्य अथवा वास्तविकता का अस्तित्व केवल चेतना की परतों में ही होता है, अन्यत्र नहीं। वह धार्मिक विद्वान का केवल भ्रमयुक्त अथवा आडम्बरयुक्त समर्थन ही करता है। लेनिन ने इस ऐतिहासिक तथ्य की बड़ी मुगमता से उपेक्षा कर दी थी कि ह्यूम का दर्शन आधुनिक काल में धार्मिक रूढ़िवाद का सब से बड़ा शत्रु रहा है। दूसरी ओर लेनिन ने भौतिकवाद को भी बड़े निम्न घरातल पर लाकर सड़ा कर दिया था। उसका कहना था कि वस्तुपरक वास्तविकता (अर्थात् पदार्थ) हमारे ज्ञान में स्वतन्त्र होकर रहती है। लेनिन के मन से इसके तीन अर्थ हो सकते हैं—प्रतिबोध (perception) हमारे मन में चीजों के बारे में सही प्रभाव पैदा करता है, हम वस्तुओं को खुद ही सीधे जान लेते हैं और वस्तुएँ हमारी इन्द्रियों पर असर डालती हैं। अतः, हमारे विचार पदार्थों को प्रतिबिम्बित करते हैं अथवा वे हमारे मनों में बिन्न या 'छायाएँ' पैदा करते हैं। उसने दृशात्मक पद्धति का भी इसी प्रकार एगिज्म को शब्दावली में विवरण दिया है। सत्य एक ही साथ सापेक्ष भी है और निरपेक्ष भी। इसका अर्थ यह है कि वह अज्ञात अज्ञात होता है लेकिन निरपेक्ष वस्तुपरक सत्य से साम्य रखता है। ऐतिहासिक दृष्टि से प्रत्येक विचारधारा सापेक्ष होती है लेकिन यह एक निरपेक्ष सत्य है कि एक वस्तुपरक सच होता है जो प्रत्येक वैज्ञानिक सिद्धान्त से साम्य रखता है। वह इतना अनिश्चित होता है कि



विज्ञान को रूढ़िवादी नहीं होने देता। लेकिन, इसके साथ ही वह इतना निश्चित होता है कि विश्वास अथवा अज्ञेयवाद (agnosticism) के किसी रूप को बहिष्कृत कर देता है। लेनिन के सम्पूर्ण तर्क भ धर्मवाद के प्रति सहानुभूति थी और वैज्ञानिक भाववाद के प्रति नैतिक अवज्ञा। वह धर्मवाद अथवा आदर्शवाद से घृणा करता था लेकिन वह इससे डरता नहीं था क्योंकि उसे उत्तर मालूम था। वह उसे एक ऐसा ईमानदार मनुसमझता था जो अपने रूढ़िवादी तथा सत्तावादी प्रयोजन को छिपाता नहीं है। उसने अपनी नोटबुक में लिखा था, 'धर्मवाद एक बाध्य फूल है जो एक उबर सच्च गणितशास्त्री सर्वसमर्थ, वस्तुपरक और निरपेक्ष मानव ज्ञान के जीवन्त वेड पर उग रहा है।' दूसरी ओर, आध्यात्मिक प्रश्नों के सम्बन्ध में माश जैसे वैज्ञानिक का उदासीनता में और उसके दर्शन के व्यावहारिक तथा सत्ता निरपेक्ष स्वर ने लेनिन के मन में प्रभूत नैतिक विचरण का भाव पैदा कर दिया था। वह उसकी विचार पद्धति के लिए इतना अजनबी था कि वह उसे सच्चा नहीं मान सकता था।

लेनिन का दृष्टात्मक भौतिकवाद और उसका विज्ञान के साथ सम्बन्ध का विवेचन एक दृष्टि से मार्क्स और एंगिल्स के विवेचन से भिन्न था। इस अन्तर का कारण यह नहीं था कि लेनिन ने अपने विचार बदल दिए थे। हीगेल का अनुसरण करते हुए मार्क्स का यह विचार था कि दृष्टात्मक पद्धति सामाजिक अध्ययन में विशेष उपयुक्त होती है। इसका कारण यह है कि इसमें एक ऐसी विषय-वस्तु का विवेचन रहता है जिसमें विकास अथवा वृद्धि का विशेष हाथ रहता है। भौतिकशास्त्र तथा रसायन शास्त्र जैसे विज्ञानों में अक्षतन पदार्थों का विवेचन रहता है। मार्क्स का विचार था कि इनमें दृष्टात्मक पद्धति से इतर भौतिकवाद से भी काम चल सकता है। हालांकि का भौतिकवाद कुछ इसी तरह का था। इसके विपरीत, जब लेनिन ने माश की आलोचना की, तो उसे अ-न्यूटनीय यांत्रिकी (non Newtonian mechanics) के नए भौतिकशास्त्र तथा अ-यूक्लिडीय ज्यामिति (non Euclidean geometry) पर भी विचार करना पड़ा। लेकिन कश बहना था कि ये चीजें इसलिए आश्चर्यजनक मालूम पड़ती हैं क्योंकि भौतिकशास्त्रियों तथा गणितज्ञों ने दृष्टात्मक भौतिकवाद की शिक्षा नहीं ग्रहण की है। यदि वे यह सीख लेते कि दृष्टात्मक पद्धति समस्त भेदों को निरपेक्ष नहीं, अपितु सापेक्ष सिद्ध करती है तो उन्हें यह देखकर कि कभी पदार्थ शक्ति बन जाता है और कभी शक्ति पदार्थ का रूप धारण कर लेती है कोई आश्चर्य और भ्रम न होता। आधुनिक भौतिक विज्ञान की खोजों से एंगिल्स का यह कथन मुट्ट होना है कि प्रकृति में तथा मार्क्स की प्राक् प्राति फ्रांसीसी भौतिकवाद की आलोचना में सीमावर्त की कोई निश्चित रेखाएँ नहीं हैं। मार्क्सवादी सिद्धान्त द्वारा निर्धारित रास्ते पर चल कर व्यक्त वस्तुपरक सत्य के अधिकाधिक निकट पहुँचना है। दूसरे किसी रास्ते पर चलने से केवल झट और भ्रम ही उसके हाथ लगता है।<sup>1</sup>

1 *Collected Works, Vol XIII, p 114 Selected Works, Vol XI,*

सक्षेप में, लेनिन की धारणा के अनुसार द्वद्वात्मक भौतिकवाद एक ऐसी सार्व-भौम पद्धति बन गया जो विज्ञान के प्रत्येक क्षेत्र में लागू हो सकती थी और सही रूप प्रदर्शन कर सकती थी। इस दृष्टिकोण ने द्वद्वात्मक भौतिकवाद को एक उच्चतर ज्ञान, एक प्रकार का धर्मशास्त्र बना दिया जो समस्त विज्ञानों के गहनतम प्रश्नों का निर्णय कर सकता था। फलतः, वह कुछ सब में आश्चर्यजनक स्थलों में विघर्षता को खोज कर सकता है। उदाहरण के लिए लेनिन का कहना था कि त्रि-विमा स्थान (three dimensional space) के बारे में मास के सन्देहों ने उसे विज्ञान छोड़ कर आस्तिक भाव ग्रहण करने पर विवश किया। इस प्रकार द्वद्वात्मक भौतिकवाद गणितज्ञ को यूक्लिडीय तथा अ-यूक्लिडीय ज्यामिति के बारे में और भौतिकशास्त्री को पदार्थ तथा विद्युत् के सही सम्बन्धों के बारे में शिक्षा दे सकता है। १९४८ में उसने कम्युनिस्ट पार्टी की केन्द्रीय समिति के निर्णय के द्वारा जीवशास्त्र में अर्जित गुणों के उत्तराधिकार का प्रश्न तय किया। इस निर्णय के अनुसार मेण्डेलिज़्म (Mendelism) एक प्रकार का पूँजीवादी पाखण्ड था जिसे आस्ट्रिया के एक पुणेहित तथा अमरीका के एक प्रजनन शास्त्री ने पूँजीवाद के प्रभाव से तैयार किया था।<sup>1</sup> सम्भवतः, लेनिन का यह विचार नहीं था कि ऐसे विचार सामने आये। *Materialism and Empirio-Criticism* की रचना १९०४ में एक छोटे से दलगत विवाद को लेकर हुई थी। यह दलगत विवाद जिनेवा में निर्वासित छोटे से रूसियों के बीच था। उस समय जित लोगों ने इस पुस्तक का पढ़ा था, वे जानते थे कि इसमें क्या है। लेकिन, आज यह पुस्तक रूस में एक बुनियादी दार्शनिक पुस्तक मानी जाती है। अब लेनिन के दल ने रूसी राज्य का रूप धारण कर लिया है और वह इस पुस्तक की अद्वैत-वैज्ञानिक रूढ़ियों को कार्यान्वित करने पर तुला हुआ है।

लेनिन के मत से द्वद्वात्मक भौतिकवाद का सामाजिक विज्ञानों की अपेक्षा प्राकृतिक विज्ञानों से अधिक घनिष्ठ सम्बन्ध था। लेनिन का आग्रह था कि दर्शन और सामाजिक शास्त्र अनिवार्य रूप से पक्षपर होते हैं। अर्थशास्त्र के अध्यापक पूँजीपति वर्ग के वैज्ञानिक विप्रेता होते हैं और दर्शन शास्त्र के अध्यापक धर्मशास्त्र के। समाज का वैज्ञानिक सिद्धान्त आर्थिक और ऐतिहासिक विकास के वस्तुपरक तर्कों की सामान्य रूपरेखा मात्र प्रस्तुत कर सकता है। द्वद्वात्मक भौतिकवाद यही काम करता है। दर्शन, अर्थशास्त्र और राजनीति में निष्पक्षता अथवा वैज्ञानिक निरासक्ति केवल एक बहाना है जिसका उद्देश्य निहित स्वार्थों की रक्षा करना है। द्वद्वात्मक भौतिकवाद के

1. *The New York Times*, August 25 and 28, 1948 Cf. "The Destruction of Science in the U.S.S.R.," by H. J. Muller. *Saturday Review of Literature*, December 4, 1948.

बीचटे में सामाजिक विज्ञान की दो प्रणालियाँ हैं—एक प्रणाली मध्यवर्ग के हित में है तथा दूसरी सर्वहारा के हित में है। पूँजीपति तथा सर्वहारा वर्गीय साहित्य तथा कला के क्षेत्र में भी यही विभाजन दिखाई देता है। सर्वहारा वर्ग के सामाजिक विज्ञान की उच्चता का यह आधार नहीं है कि वह अधिक यथार्थ है अथवा व्यावहारिक दृष्टि में अधिक विश्वमनीय है प्रत्युत यह है कि द्वैतात्मक पद्धति सर्वहारा वर्ग को 'उदयशील' वर्ग घोषित करती है—एक ऐसा वर्ग जो सामाजिक प्रगति में सब में आगे है। मध्यवर्ग की बांशिश शर्द्व यह रहती है कि वह पूँजीवाद को साम्यवाद के रूप में न बदलने दे। इसलिए, उमका विज्ञान गतिहीन, पतनशील और प्रतिक्रियावादी है। इस प्रकार, वैज्ञानिक माध्य के अतिरिक्त वर्ग-सघर्ष का सिद्धान्त दो वैज्ञानिक निष्कर्षों की सचाई को और कला के मोन्दर्षपरक मूल्य का निर्धारित करता है। कहने का माग यह है कि सामाजिक तथा मानव विज्ञान में वस्तुपरक निर्णय जहा एक अममभव है, वहा उसको प्राप्त करने का प्रयत्न भी नहीं करना चाहिए। समाज-वैज्ञानिक चाहे तो धर्मिक हो और चाहे पूँजीपति हों, वह एक विशेष प्रकार का वकील होता है। यदि वह सत्य-निष्ठ है, तो वह पहले अपने विश्वास की घोषणा करता है। वह किसी भी निष्कर्ष पर पहुँचे, उसका निर्वर्ष अपने आरम्भिक विश्वास से प्रभावित रहता है। व्यवहारतः, साम्यवादी दल जैसे मगठन द्वारा नियंत्रित व्यवस्था में, उससे सत्य की कर्साटी दल की नीति हों जाती है।

यदि यह बात समाज के वैज्ञानिक सत्य के बारे में सही है तो यह राजनैतिक वर्तनाओं तथा विभिन्न सामाजिक समुदायों के पारस्परिक सम्बन्धों के बारे में भी सही है। ट्राट्स्की का कहना है कि जब कोई दल अन्य दल के साथ सम्बन्ध स्थापित कर रहा हो अथवा कोई राष्ट्र अन्य राष्ट्रों के साथ सम्बन्ध स्थापित कर रहा हो, तो इन सघर्षों का आधार भी वर्ग-सघर्ष का सिद्धान्त ही होना चाहिए। वर्ग-सघर्ष एक परम सिद्धान्त है। वह अस्थायी रूप से धूमिल पड़ सकता है, लेकिन उसे बर्मी हटाया नहीं जा सकता। वर्ग-सघर्ष का शाश्वत तत्त्व द्वैतात्मक पद्धति का अनिवार्य परिणाम है। द्वैतात्मक पद्धति समाज तथा प्रकृति में अनिवार्य रूप से निहित है। इस सिद्धान्त के अनुसार प्रगति अन्विरोधों के माध्यम में होती है। यह सघर्ष कुछ समय के लिए केवल तभी एक सकता है जब कि एक दल प्रधान बन गया हो। इसलिए, बातचीत का उद्देश्य सरापन, समझौता या पारस्परिक विचार-विनिमय नहीं है। य बीजें तो असम्भव हैं। बातचीत का मुख्य उद्देश्य यह है कि नीति की दृष्टि से लाभ की स्थिति का प्राप्त किया जाये जिससे कि दुबारा मध्य आरम्भ होने पर लाभान्वित हुआ जा सके। १९३८ में स्टालिन ने द्वैतात्मक तथा ऐतिहासिक नीतिकवाद का अधिकृत विवरण प्रस्तुत किया।

इसमें वह एगिप्स तथा लेनिन के पदचिह्नो पर चला था लेकिन उसने द्वैतानक पद्धति तथा नीति के सम्बन्धों पर जोर दिया था।<sup>1</sup>

द्वैतानक पद्धति का अभिप्राय यह है कि निम्न स्तर से उच्च स्तर का विकास सघटना के एक ममरसनापूर्ण प्रस्फुटन के रूप में नहीं होता, वह वस्तुओं तथा सघटना में निहित अन्तर्विरोधों के उद्घाटन के रूप में होता है, वह विरोधी प्रवृत्तियों के सघर्ष के रूप में होता है। ये विरोधी प्रवृत्तियाँ इन अन्तर्विरोधों के रूप में कार्य करती हैं।

अतः, नीति-विषयक गलती से बचन के लिए व्यक्ति का श्रमिक वर्ग तथा पूँजीपति वर्ग के हिता के समन्वय की सुधारवादी नीति का नहीं, पूँजीवाद तथा समाजवाद के विकास की समझौतावादी नीति का नहीं, प्रत्युत् समझौता न करन की सर्वहारा वर्ग की नीति का ही सदैव अनुसरण करना चाहिए।

## साम्राज्यवादी पूँजीवाद

### (Imperialist Capitalism)

प्रथम महायुद्ध शुरू होने तक लेनिन का ध्यान रूसी समाजवाद के आन्तरिक प्रश्नों की ओर ही रहा था। इस समय तक उत्तरे मार्क्सवाद में जो चीजें जोड़ी थीं, उनका सम्बन्ध इस बात से था कि रूस में मार्क्सवाद को किस प्रकार सफल किया जा सकता है, उसके लिए क्या दलगत नीति अपनाई जाए। १९१४ में वह अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति की ओर से इतना उदात्तनीन था कि जब लड़ाई शुरू हुई थी, उस समय वह आस्ट्रियायी पोलैण्ड में था और विदेशी शत्रु समझ कर पकड़े जाने से बाल-बाल बचा था। तथापि, लड़ाई ने और समाजवादियों के पक्षत्याग ने—इस समय समाजवादी अपनी अन्तर्राष्ट्रीय नीति से हटने लगे थे और उनका देशभक्ति विरोधी भाव शिथिल पटने लगा था—उसे मार्क्सवाद के कुछ बृहत्तर पक्षों पर सोचने के लिए विवश किया। इन परिस्थितियों में उसने साम्राज्यवादी पूँजीवाद के सिद्धान्त का निर्माण किया। उसने बनाया कि यह युद्ध साम्राज्यवादी युद्ध है और इस मकटकाल में किन समाजवादी हथ-

1 *Leninism - Selected Writings* (New York, 1942) शुरू में यह *History of the Communist Party of the Soviet Union* का चौथा अध्याय था। उद्धरण पृ० ४१० और ४१२ पर है।

रुसो को अपनाता चाहिए।<sup>1</sup> मार्क्सवाद के प्रति लेनिन की विशेष देन यह मानी जाती है कि उसने पूंजीवाद के उत्तरकालीन विकास को ध्यान में रख कर मार्क्सवाद का पुनराख्यान किया। लेनिन अधिकतर स्विट्जरलैण्ड में निर्वासन में रहा था। उसके अपने रूसी गुट में बहुत कम लोग रह गए थे। दूसरे देशों के राष्ट्रविराधी समाजवादियों की सहायता भी बहुत कम थी। उदाहरण के लिए उस समय जर्मनी में दा ही मुख्य राष्ट्रविराधी समाजवादी थे—थॉमस लीबनेट और रोजा लुक्जेंबर्ग। लेनिन उन घोंडे से समाजवादियों में से था जो अपनी अन्तर्राष्ट्रीय नीति को पराकाष्ठा तक ले जाते हैं। वह अपने राष्ट्र की पराजय तक को भी मान्य समझता था। 'थ्रमिक वर्ग तथा रूस की मेहनतकश जनता की दृष्टि से जार के राजतन्त्र तथा उसकी सेना को पराजय हल्की बुराई होगी।' लेनिन का शुरू से ही यह कहना था कि युद्धप्रस्त देशों में किसका कितना दोष है, इस तरह की बातचीत करना व्यर्थ है, सभी राष्ट्र एक से आर्थिक स्वायत्तों से प्रेरित हैं, युद्ध पूंजीवाद के विकास में एक चरण है और बुद्धिमान समाजवादी दल की नीति इन तथ्यों पर आधारित होनी चाहिए। विभिन्न राष्ट्र लूट के माल को आपस में किस तरह बांटते हैं, इसमें मजदूरों को कोई गहरी दिलचस्पी नहीं है। रूसी मजदूरों को इस बात में कोई दिलचस्पी नहीं है कि वे नए लुटेरे (जर्मनी) से लूट का कोई सामान ले लें और फिर उसे दो पुराने लुटेरे (इंग्लैण्ड और फ्रांस) को दें। लेनिन के जीवन की एक बड़ी आशा यह थी कि सम्भवतः साम्राज्यवादी युद्ध को एक गृहयुद्ध के रूप में अथवा सर्वहारा वर्ग की क्रांति के रूप में बदला जा सकता है। उसे यह पूरा विश्वास था कि इस प्रकार की क्रांति ससारव्यापी घरातल पर शीघ्र ही होने वाली है।

समाजवादियों द्वारा 'समाजवाद के प्रति विश्वासघात' मार्क्सवाद के दृष्टिकोण में सचमुच एक असंगति थी। मार्क्सवाद के सिद्धान्त के अनुसार ज्यो-ज्यो पूंजीवाद का विकास होता जाता है, द्यो-त्यो वर्ग-संघर्ष तीव्र होना चाहिए तथा समाज पूंजीपतियों और श्रमिकों के दो वर्गों में स्पष्टता से विभक्त होना चाहिए। श्रमिकों में ज्यो-ज्यो वर्ग-चेतना बढती जाए, त्यो त्यो उसे राष्ट्रीय देशभक्ति से कम प्रभावित होना चाहिए। अतः यह आवश्यक था कि इस महान् अपवाद के स्पष्टीकरण के लिए सविधान म संशोधन किया जाता। लेनिन ने यह स्पष्टीकरण देने का प्रयास किया। उसने एक

1 देखिए *Collected Works*, Vol XVIII और XIX, *Selected Works*, Vol V. विशेषकर, *Under a Stolen Flag, Socialism and War*, 1916 (जी० जिन्गेवोव के साथ), *Imperialism The Highest Stage of Capitalism*, 1916. बुखारिन का *Imperialism and World Economy* (न्यूयार्क, १९२९) भी देखिए। ये १९१७ में मार्च की क्रांति के पश्चात् छपे थे।

असदिग्ध ऐतिहासिक तथ्य से आरम्भ किया। १८७१ के परवानू समाजवादी दल कानूनी उपायों से इतने बड़ गए थे कि अब वे सत्तदीय पद्धतियों में पूरी तरह से आया रस सकते थे। इनका एक परिणाम यह हुआ कि इन दलों में छोटे पूंजीपति लोग बायो सरता में प्रविष्ट हो गए थे। इन लोगों की विचारधारा भी पूंजीवादी विचारधारा थी। फलतः, समाजवादी दलों न जाति के हफ़डों के स्थान पर श्रमिक सफ़वाद के हफ़डों अपना लिए थे। लेकिन चूँकि विचारधारा उत्पादन के सम्बन्धों का अनुसरण करती है, अब इन तथ्य का भी कुछ विशेष कारण रहा होगा और वह कारण इन अवधि में पूंजीवाद का एक विशिष्ट टग में विवास है। लेकिन का मत था कि सरल साम्राज्य-वादी देशों में धागा और उत्पादन का विस्तार हुआ है। इन विस्तार के फलस्वरूप मजदूरों की, विशेषकर तकनीकी उद्योगों के मजदूरों की आर्थिक स्थिति में सुधार हुआ है। इससे १८७१ और १९१४ के बीच वर्ग-सम्पर्क में शैथिल्य आ गया। मजदूरों का एक छोटा लेकिन प्रभावशाली वर्ग पूंजीपतियों के साथ मिल गया और उनसे प्रतिस्पर्धा-हीन मजदूरों का, विशेषकर पिछड़े हुए देशों और उपनिवेशों के मजदूरों का शोषण किया। इस आन्दोलन की विचारधारा हल्की पूंजीवादी विचारधारा थी। उसने इस भ्रम को स्वीकार किया कि जाधिक विकास गतिपूर्ण रीति में हो सकता था और पूंजीपतियों तथा मजदूरों के हितों में सामंजस्य स्थापित किया जा सकता था। अतः, "१९१४ में श्रमिक वर्ग पूरी तरह से असंगठित और उरसाहहीन था। प्रशिक्षित और श्रमिक सभी मजदूर उदार तथा बोज़ुआ राजनीति में चले गए थे।" विदेशी साम्राज्य का ब्रिटिश श्रमिक आन्दोलन पर जो प्रभाव पड़ा था, उनके बारे में एंगिल्स के निष्कर्ष ही लेनिन के इस सिद्धान्त का आधार थे।

इस प्रकार, लेनिन ने पहले तो १८७१ के बाद के युग में पूंजीवाद की मुख्य विंगेनताओं को ध्यान में रखते हुए वर्ग-सम्पर्क को उनके साथ सम्बद्ध किया और इसके बाद उसने यह बताया कि इन काल में पूंजीवाद पूंजीवादी व्यवस्था के समग्र विकास में किस तरह साम्य रखता था। लेकिन ने पूंजीवाद के साम्राज्यवादी चरण का जो विवरण दिया है उसमें ऐसे जोर विवेचनाएँ पाई जाती हैं जिनकी ओर उसने पहले समाजवादी और गैर-समाजवादी मनो-लेखकों का ध्यान गया था।<sup>१</sup> यह विवरण मार्क्स के पूंजीवादी मन्थन के सिद्धान्त का विवाम था। जब उद्योगों की इकाइयाँ अपने-आप आकार में बढ़ती हैं और वे एकाधिकारपूर्ण हो जाती हैं, चाहे तो सम्पूर्ण उद्योगों के ऊपर अथवा कुछ सम्बद्ध उद्योगों के महत्त्वपूर्ण विन्दु के ऊपर, तब एक ऐसी अवस्था आ जाती है जबकि एकाधिकार सम्पूर्ण अर्थ-व्यवस्था में महत्त्वपूर्ण भाग लेने लगता

1. देखिए E. M. Winslow, *The Pattern of Imperialism* (1945), विशेषकर अध्याय ७।

है। इस समय बाजार विद्वब्ध्यायी हो जाता है तथा वस्तुओं और मजदूरी दोनों की कीमतेँ विद्व-बाजार में निर्धारित होने लगती हैं। राष्ट्रीय इकाइयों के मीतर प्रतियोगिता प्रायः समाप्त हो जाती है और मुक्त प्रतियोगितापूर्ण पूँजीवाद एक प्रकार से लुप्त हो जाता है। लेकिन इसके साथ ही राष्ट्रीय एकाधिकारों के बीच अधिकाधिक प्रतियोगिता तथा प्रतिस्पर्धा होने लगती है। आगम शुल्क शिसु उद्योगों का पोषण करना बन्द कर देते हैं और वे राष्ट्रीय वाणिज्य उद्योगों में हथियार बन जाते हैं। औद्योगिक सधों के निर्माण के साथ ही उपयोग का नियंत्रण पदार्थों के उत्पादकों के हाथों से निकल कर फाइनेंसरों और बैंकरों के हाथों में चला जाता है। वाणिज्यिक पूँजी वैश्विक पूँजी के साथ मिल जाती है और उस पर थोड़े से वित्तधारियों का अधिकार हो जाता है। पूँजी मूँद निर्माण का एक महत्त्वपूर्ण मद्र हो जाती है। अब एक ओर तो यह होता है कि बड़े-बड़े बाजार मिलें और दूसरी ओर यह आवश्यक होता है कि कच्चा माल मिले। इन दोनों आवश्यकताओं की पूर्ति पिछड़े हुए प्रदेशों और उपनिवेशों में ही हो सकती है। फलतः, संसार के विभिन्न उन्नतिशील राष्ट्रों में इस बात के लिए होड़ लग जाती है कि वे अधिकसिद्ध प्रदेशों तथा पिछड़े हुए राष्ट्रों पर अधिकार करें। अब अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति का सब से महत्त्वपूर्ण प्रश्न यही हो जाता है कि शोषण योग्य प्रदेशों तथा जनसंख्या का किस प्रकार विभाजन हो। आन्तरिक राजनीति में पूँजीपति राजनीतिक संस्थाओं पर अधिक सीधा नियंत्रण स्थापित कर लेते हैं और संसदीय उदारवाद घोषा मात्र बन जाता है। इस दृष्टि से १९१४ का साम्राज्यवादी युद्ध जर्मन पूँजीपतियों के सिडोवेटी और फ्रांस तथा इंग्लैण्ड के सिडोवेटी के बीच अफ्रीका के नियंत्रण के लिए संघर्ष था। इस लड़ाई में सिडोवेटी के साथ ही साथ उनकी सहायक एंजेलिया भी शामिल थी। इस संघर्ष में कुछ उत्तर-चट्टाव भी आते हैं। छोटे-छोटे पूँजीपति भी कुछ सीमित लाभों को प्राप्त करने के लिए मुख्य संघर्ष में भाग लेने लगते हैं। उदाहरण के लिए रूसी पूँजीपति को तुस्तुनतुनिया प्राप्त करने की ओर जापान को चीन का शोषण करने की आशा थी। पिछड़े हुए देशों में उदाहरण के लिए सर्बिया अथवा भारत में सच्चे राष्ट्रीय आन्दोलन भी हैं। फिर भी एकाधिकार और वित्त पूँजीवाद स्वतन्त्र प्रतियोगितापूर्ण पूँजीवाद का स्वामाविक परिणाम है। राजनीतिक साम्राज्यवाद एकाधिकारपूँजीवाद का स्वामाविक परिणाम है और युद्ध पूँजीवाद का स्वामाविक परिणाम है। साम्राज्यवाद पूँजीवादी विकास की उच्चतम व्यवस्था है। वह उस प्रक्रिया का एक भाग है जिसके द्वारा एक अधिक ऊँचे पूँजीवाद-विहीन अथवा साम्यवादी समाज तथा अर्थ-व्यवस्था का निर्माण हो रहा है।

साम्राज्यवाद सामान्य पूँजीवाद की मुख्य विशेषताओं से परिपूर्ण है और उसका विकास पूँजीवाद की सीधों परम्परा में हुआ है। लेकिन, पूँजीवाद साम्राज्यवाद पूँजीवाद अपने विकास की एक बहुत उच्च और निश्चित अवस्था में बना। ऐसा उस

समय हुआ जबकि उसकी कुछ मूलभूत विशेषताएँ उलटा रूप ग्रहण करने लगीं, जब पूँजीवाद से उच्चतर सामाजिक तथा आर्थिक व्यवस्था के परिवर्तन की विशेषज्ञता रूप ग्रहण करने लगीं तथा अपने को प्रगट करने लगीं ।<sup>1</sup>

## साम्राज्यवादी युद्ध

### (The Imperialist War)

पूँजीवादी विकास की अवस्थाओं से सम्बन्धित लेनिन के सिद्धान्त के लिए यह आवश्यक था कि वह उसकी वैचारिक तथा संस्थागत संरचना का विश्लेषण करता। यह विश्लेषण इसलिए आवश्यक था कि वह पूँजी सिद्धान्तवादी हो सकता जहाँ उसे दूसरी इंटरनेशनल पर आरोप करने की युक्तियुक्त बुनियाद मिल जाती और वह सही समाजवादियों की नीतियों के बारे में अपने निष्कर्षों को ठोस रूप दे सकता। फलतः, लेनिन ने अपने वित्त-पूँजीवाद के पूँजी तत्त्व के रूप में साम्राज्यवादी युद्ध के युग में श्रमिकों तथा पूँजीपतियों की सामेक्ष स्थिति का सिद्धान्त भी प्रतिपादित किया। इसके लिए यह आवश्यक था कि पूँजीवाद के अन्तर्गत यूरोपीय समाज के विकास पर विचार किया जाता और उसके इतिहास को मुख्य-मुख्य युगों में विभाजित किया जाता। लेनिन ने दो युगावधारी दिन्दु माने थे—१८७१ और १९१४। १८७१ में पेरिस के कम्यून में अन्तिम महत्त्वपूर्ण क्रांतिकारी विप्लव हुआ था और १९१४ में पहला साम्राज्यवादी युद्ध हुआ था। लेनिन का कहना था कि प्राप्त की क्रांति तथा १८७१ के बीच पूँजीवाद का निरन्तर विकास हुआ था और सामन्तवादी वर्ग की तुलना में पूँजीवादी वर्ग एक प्रगतिशील वर्ग रहा था। इस काल में इसके कुछ विशिष्ट सामाजिक और राजनैतिक परिणाम हुए। इनमें शासन का लोकतन्त्रीकरण किया और राष्ट्रीयताओं को स्वतन्त्रता प्रदान की। लेनिन को १९१७ की क्रांति की विषम परिस्थितियों ने पूर्ण रूप से अधिनायक बना दिया था। इसके पहले उनका यह विचार रहा था और यह विचार प्रायः सभी मार्क्सवादियों का था कि साम्यवाद के विकास में राजनैतिक स्वाधीनता एक आवश्यक चरण है। इसके साथ ही राष्ट्रीय विकास के सम्बन्ध में वे उसका दृष्टिकोण सर्वत्र उद्धार रहा था। उनसे राष्ट्रवाद की मूलतः एक सांस्कृतिक व्यापार कमी नहीं माना। लेनिन का कहना था कि १८७१ तक श्रमिक वर्ग अपने निर्णय की प्रक्रिया में था, अतः, वह पूँजीपति वर्ग को विकासशील शक्ति के साथ सामंजस्य स्थापित करने के लिए बाध्य था। इसलिए, यह पता लगाना एक श्रेष्ठ समाजवादी

1. *Imperialism : The Highest Stage of Capitalism, Collected Works, Vol. XIX, p 159. Selected Works, Vol. V, p 80*



नीति थी कि श्रमिक वर्ग के अन्तर्राष्ट्रीय हित राष्ट्रीय वाद-विवाद के किस परिणाम द्वारा अधिक अच्छी तरह पूरे होंगे। जब १८५९ में आस्ट्रिया तथा फ्रांस में सघर्ष था, उस समय मार्क्स ने भी यही किया था। १८७१ से १९१४ तक का युग वक्र का समतल सिरा था। यह युग पूँजीवाद का मध्याह्न था। इसके बाद पूँजीवाद का पतन आरम्भ हो गया था। इस काल में यूरोप के अधिक प्रगतिशील देशों में वर्ग-सघर्ष कुछ छिप-सा गया था और साम्राज्य का कुछ झूठा आभास होने लगा था। समाज का पूँजीवादी संगठन एकाधिकारपूर्ण हो गया और उसने उन साम्राज्यवादी विशेषताओं को ग्रहण करना शुरू कर दिया जिनका हम ऊपर वर्णन कर चुके हैं। १९१४ के विश्वयुद्ध ने इस युग के अन्त की सूचना दी। अब पूँजीवाद का वक्र तीव्र गति से गिरने लगा। अब पूँजीपति वर्ग एवं पतनशील तथा प्रतिक्रियावादी वर्ग हाँ मपा था। वह मुख्य रूप से अपने निहित स्वार्थों की रक्षा के लिए प्रयत्नशील हो गया। उसे अब उत्पादन की चिन्ता नहीं थी, बल्कि उपभोग की चिन्ता थी। उसकी विचारधारा भी अवकाशजीवी वर्ग की विचारधारा हो गई थी।<sup>1</sup> इसलिए, पूँजीवादी नीति उत्पादन-पद्धति की वास्तविक प्रवृत्तियों को प्रकट नहीं करती। इस काल में उत्पादन विषयक वास्तविक नीति वित्त-पूँजीवाद द्वारा निर्धारित होती है। इस स्थिति में यह आवश्यक हो जाता है कि अनेक साम्राज्यवादी सघर्ष हों। इन सघर्षों में साम्राज्यवादो युद्ध पहला सघर्ष है। लेकिन, यह आवश्यक नहीं है कि वह अन्तिम सघर्ष भी प्रमाणित हो। अतः, श्रमिक वर्ग के दृष्टिकोण से यूरोप की स्थिति निश्चित रूप से प्रातिकारी हो गई है। १९१४ में प्रगतिशील पूँजीपति शब्द एक विरोधी शब्द है और श्रमिकों तथा राष्ट्रीय साम्राज्यवादी पूँजीपतियों के बीच गठबन्धन का कोई उचित आधार नहीं है। दूसरी इटरनेशनल के समाजवादी राष्ट्रवादी जो यह कहते हैं कि एक पक्ष या दूसरे पक्ष के जीतने से लाभ होगा अथवा जो काउटस्की की तरह यह तर्क करते हैं कि पूँजीवादी पद्धति के अन्तर्गत ही विश्व अर्थव्यवस्था का विकास हो सकता है, वे वास्तव में अपने साधियों को धोखा देते हैं और श्रमिक वर्ग के साथ विश्वासघात करते हैं। श्रमिक वर्ग की नीति यह होनी चाहिए कि वह अन्तर्राष्ट्रीय वित्त-पूँजीवाद का नाश कर दे।

इसमें कोई सन्देह नहीं कि लेनिन के सिद्धान्त ने मार्क्स के पूँजीवाद के विरलेपण का बड़ी योग्यता से विस्तार किया और उसकी अनुपुति की। उसने मार्क्स के सूत्रों

1 तुलना कीजिए। बुखारिन ने बोहेम बावर्क के मूल्य सिद्धान्त का विश्लेषण किया है और उसे उपभोक्ता वर्ग की विचारधारा बताया है। *Economic Theory of the Leisure class*, New York, 1927। यह पुस्तक युद्ध से पहले १९१४ में लिखी गई थी और सबसे पहले १९१९ में प्रकाशित हुई थी। १९३७-३८ की विक्रातियों (purges) में बुखारिन की हत्या कर दी गई थी। लेकिन, १९१४ में वह लेनिन का निकट सहयोगी था।

के आधार पर तत्कालीन राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय स्थिति का मार्क्सिक विश्लेषण किया। साम्राज्यवादी राष्ट्रीय समुदायों के विरोधी हितों को उद्योग की उत्पादन शक्तियों तथा एक जीर्ण विचारधारा द्वारा आरोपित प्रतिबन्धों के बीच 'अन्तर्विरोध' कहा जा सकता था। लेनिन के सिद्धान्त का उद्देश्य उन समस्त आक्षेपों का प्रनिवारण करना था जो सशोधनवादियों तथा अवसरवादियों की दो पीढ़ियों ने मार्क्सवादियों के ऊपर किए थे। इस अवधि में श्रमिक वर्ग की विचारधारा शांतिपूर्ण विकास तथा सत्पापन की झूठी आशा से विकृत हो गई थी। इस सिद्धान्त ने यह मग्न लिया था, जैसा कि १८९५ में एंगिल्स ने माना था कि मार्क्स यह नहीं समझ सका था कि स्वयं पूँजीवादी व्यवस्था के अन्तर्गत ही आन्तरिक विकास की क्या सम्भावनाएँ हो सकती हैं। लेनिन, एंगिल्स की भांति ही इस सिद्धान्त ने भी इस बात का समर्थन किया कि मार्क्स ने पूँजीवादी विकास की सामान्य दिशा को ठीक समझा था। लेनिन के सिद्धान्त की मुख्य देन यह थी कि उसने युद्ध की पूँजीवादी विकास का एक विशिष्ट चरण माना। उसने इस सिद्धान्त को मार्क्सवाद का एक अभिन्न अंग बना दिया कि युद्ध विकासशील पूँजीवादी अर्थव्यवस्था का एक अनिवार्य परिणाम होता है। अतिशक्ति मूल्य के विनियोग के कारण होने वाली दरिद्रता की सापेक्ष अथवा निरपेक्ष वृद्धि के बारे में सशोधनवादी बाल को खाल निकाला करते थे। लेनिन ने इस सब को समाप्त कर दिया। १९१९ में कम्युनिस्ट इंटरनेशनल ने जो दूसरा कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो अपनाया था, उसमें कहा गया था कि दूसरे महायुद्ध ने मनुष्य जाति को अपार कष्ट दिए हैं। इन कष्टों ने "बढ़ती हुई दरिद्रता के सिद्धान्त के बारे में समाजवादियों के बीच विवाद को नष्ट कर दिया।" लेनिन ने युद्ध का सक्ती की अधिकता तथा वक्रांगता के साथ सम्बन्ध स्थापित किया। उसके मत से युद्ध खुद एक विशाल पैमाने का सबूत था। लेनिन के सिद्धान्त का व्यावहारिक प्रयोजन यह था कि उसने मार्क्सवाद की सामाजिक क्रांति का एक दर्शन बना दिया और उसे बापरो, माबुको, शानिवादियों, मुधारवादियों, समझौतावादियों तथा लोकतन्त्रवादियों के हाथों से छीन लिया। मर्मदीय उदारवाद के ढाँचे में मजदूरों की शान्ति और स्वतन्त्रता का तथा साम्राज्यवाद के ढाँचे में राष्ट्रीय आत्म-निर्णय का जो झूठा आभास होता है, वह पूर्णतः श्रामिक है। इनके मूल में वर्ग-संघर्ष की वास्तविकता रहती है।

लेनिन के पूँजीवाद के विकास से सम्बन्धित सिद्धान्त में एक मुख्य बात यह थी कि उसे शीघ्र ही ससारव्यापी क्रांति की आशा थी। १९१४ की स्थिति से यह दिखाई भी देता था। मार्क्स ने भी १८४०-५० की स्थिति को देख कर कई बार यह आशा की थी कि अब श्रमिक क्रांति होने वाली है। १९१४ की स्थिति में खास बात यह थी कि उद्योगों ने अन्तर्राष्ट्रीय रूप धारण कर लिया था लेकिन राष्ट्रीय राजनैतिक इच्छाओं ने उनके ऊपर अनेक प्रतिबन्ध आरोपित कर रखे थे। वह शासक वर्ग जिसका उत्पादन और श्रम दोनों पर नियंत्रण रहता है राष्ट्रीय समुदायों में विभक्त है। इन राष्ट्रीय

समुदायों के हितों में पारस्परिक प्रतिस्पर्धा होनी है। उत्पादन की पद्धति में इस तरह की कोई प्रतियोगिता नहीं होनी। इन कृत्रिम समुदायों के नियंत्रण में राष्ट्रीय राज्यों की नीतियां उत्पादन के सामान्य विकास में बाधक बन जाती हैं। राष्ट्रीय दूता और राजनैतिक आत्म-निर्णय की विचारधारा आगम शूलक-अपवर्जन तथा राष्ट्रीय एकाधिकार के सहित, आर्थिक पद्धति के अनुकूल विस्तार में बाधक होती है। यह आर्थिक विस्तार साम्राज्यवादी विस्तार का विकृत रूप धारण कर लेता है। यह आवश्यक है कि उत्पादन की अनन्त शक्ति का अपना प्रभाव स्थापित करें। लेनिन का विश्वास था कि युद्ध का तात्कालिक परिणाम यह होगा कि राजनैतिक शक्ति का केन्द्रीकरण ही जाएगा, छोटे-छोटे राज्य नष्ट हो जायेंगे और एकाधिकार का विस्तार होगा। लेकिन, इसका सब में महत्वपूर्ण परिणाम यह होगा कि वग-मध्यम एक स्वामी शक्ति के रूप में पूर्जावादों व्यवस्था में शामिल हो जाएगा और अन्तर्राष्ट्रीय संबंधों के मन में यह विश्वास जम जायगा कि उनके हित केवल अन्तर्राष्ट्रीय सामाजिक क्रांति से ही पूरे हो सकते हैं।

“युद्ध उम अन्तिम शूलका को तोड़ देना है जो मजदूरों को अपने मालिकों से बाधे रखती है। वह साम्राज्यवादी राज्य के प्रति उनकी दासवृत्ति का समाप्त कर देता है। श्रमिकों के दर्शन की अन्तिम सीमा समाप्त हो जाती है। वह अन्तिम सीमा है राष्ट्रीय राज्य के प्रति बंधा रहना, देशभक्ति की भावना में अनुप्राणित रहना। अब श्रमिक वर्ग अपने सामयिक लक्ष्यों की ओर ध्यान नहीं देता। श्रमिक वर्ग का सामयिक लक्ष्य यह है कि वह साम्राज्यवादी राज्य का सदस्य होने के नाते साम्राज्यवादी लूट में से कुछ अन्न प्राप्त कर सकता है। अब यह अपने स्थानीय लक्ष्यों और समूचे वर्ग के लक्ष्यों की ओर ध्यान देता है। उसके सामने मुख्य प्रश्न यह होता है कि अन्तर्राष्ट्रीय श्रमिक वर्ग की सामाजिक क्रांति हो जिसमें वित्त-पूजावाद के अधिनायकवाद का अन्त हो जाए, उसके राजकीय उत्तरण नष्ट हो जाए और उनके स्वयं धर एक नई शक्ति का, पूजापतियों के विरोध में मजदूरों को एक नई शक्ति का विकास हो।”

लेनिन अप्रैल, १९१७ में पोट्रेवोवेंड आया था। उस समय उसे यह दृढ़ विश्वास था कि शीघ्र ही सत्कारख्यापी श्रमिक क्रांति होने वाली है। उसने इस विश्वास के आधार पर ही रूस की स्थिति के प्रति अपनी नीति निर्धारित की और एक के बाद एक ऐसे अनेक कार्य किए जिन्होंने क्रांति को सफलता प्रदान की और उसका स्वरूप निर्दिष्ट किया।

## बोर्जुआ तथा सर्वहारा क्रातिया

## (The Bourgeois and the Proletariat

## Revolutions)

रूस में मार्च क्रांति की सफलता के बाद रूसी मार्क्सवादियों में सिद्धान्त तथा हथकड़ों के प्रश्नों को लेकर वाद-विवाद आरम्भ हो गया। इस वाद-विवाद के बाद १९०५ की क्रांति के बाद से ही घुमट रहे थे। मार्क्सवाद का सब से दृढ़ सिद्धान्त यह था कि क्रांतियाँ केवल गमन शक्ति के द्वारा नहीं होनी, प्रत्युत् वे क्रांतिकारी विचारधारा के द्वारा होती हैं। यह विचारधारा उसी समय पैदा हो सकती है जब कि मजदूर पूँजीवादी उत्पादन के विरोध में दृढ़ता से संगठित हों। मार्क्स ने स्वयं कहा था कि "कैपिटल का अन्तिम प्रयोजन यह प्रमाणित करना था कि कोई भी राष्ट्र विकास की म्बामाविक अवस्थाओं का अतिक्रमण नहीं कर सकता।" एंगिल्स ने भी एंटी डहर्गि के तीन अध्यायों में यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया था कि शक्ति उस क्रांतिकारी स्थिति को जिसे आर्थिक विकास तैयार करता है, केवल अनुपूर्ति ही हो सकती है। इन विचारों पर सन्देह करने का अर्थ मार्क्स-विरोधी होना था। इस बात को मार्क्सवादी भी समझते थे कि १९०५ की रूसी क्रांति मध्यवर्ग की क्रांति थी। वह ऐसी क्रांति नहीं थी जिसे मजदूरों ने समाजवादी प्रयोजना के लिए किया हो। मार्च, १९१७ की क्रांति के बारे में भी यही बात सच थी। सिद्धान्त के अनुसार यह आवश्यक था कि श्रमिक क्रांति तभी हो सकती थी जब कि बोर्जुआ क्रांति पूरी हो जाती। इस सिद्धान्तिक समस्या के साथ ही हथकड़ी का प्रश्न भी बहुत महत्वपूर्ण था। श्रमिक दलों को यह तय करना था कि वे बोर्जुआ क्रांतिकारी दलों के प्रति क्या रव्य ग्रहण करेंगे। वर्ग-भ्रष्ट के अनुसार पूँजीपतियों को यह सहायता देना कि वे श्रमिका के शोषण हो जायें, मूल्यपूर्ण होगा। फिर भी, समाजवादी क्रांति उस राजनैतिक लोकतन्त्र पर निर्भर होती है जो बोर्जुआ क्रांति के फलस्वरूप पैदा होता है। कुछ भी हो, श्रमिक वर्ग उस समय तक शक्ति प्राप्त करने की आशा नहीं रख सकता जब तक कि उचित समय न आ जाए।

इस विषय में परिस्थिति में १९०५ में रूसी मार्क्सवादियों ने दो विरोधी सिद्धान्तों का निर्माण किया। इन सिद्धान्तों ने उन्हें १९०५ से १९१७ तक दो दिक्कों में विभाजित रक्खा। मैनोविक गुट का मार्क्सवाद स्पष्ट अवश्य था लेकिन यह कल्पनाहीन था और पश्चिमी यूरोप के उग्र समाजवादी दलों के विचारों पर आधारित था। इस सिद्धान्त के अनुसार श्रमिक दल शक्ति ग्रहण नहीं कर सकता। वह पहले बहुमत का निर्माण करता है। जब पूँजीवादी क्रांति के द्वारा राजनैतिक स्वतन्त्रता स्थापित हो जाती है और श्रमिकों की सत्ता बड़ जाती है, तब वे मत्ता हथिया सकते हैं। श्रमिक शक्ति-भ्रष्ट में पूँजी-

पतियों की सामान्य सहायता कर सकते हैं, लेकिन जहाँ एक बार पूँजीवादी शासन की स्थापना हो जाती है, श्रमिक दल वामपंथी विरोधी दल के रूप में ही कार्य कर सकता है। यह सिद्धान्त निश्चित रूप से मार्क्सवाद था, लेकिन यह क्रांतिकारी दल के उत्साह को भाग बर सकता था। मेन्शेविकों के इस दृष्टिकोण के विरोध में ट्राट्स्की ने अपने सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। ट्राट्स्की का खुद भी मेन्शेविकों से थोड़ा सम्बन्ध रहा था। ट्राट्स्की ने जिस सिद्धान्त का विवास किया, उसे स्थायी क्रांति का सिद्धान्त कहा गया है। बीस वर्ष बाद यही उसके ऊपर लगाए गए आरोप का मुख्य आधार बना। उसके ऊपर यह आरोप लगाया गया था कि वह लेनिनवाद की बट्टरता को अस्वीकार करता है। उस समय ट्राट्स्की ने मेन्शेविक सिद्धान्त को दुर्वाच्य मार्क्सवाद बताया था।

“यह सोचना कि श्रमिक वर्गों की अधिनायकता और देश के तकनीकी तथा उत्पादन साधना के बीच पारस्परिक निर्भरता होती है, आर्थिक नियतिवाद को बहुत आदिम रूप से समझना है। इस प्रकार की सभ्यता का मार्क्सवाद से कोई सम्बन्ध नहीं है।”<sup>1</sup>

ट्राट्स्की का कहना था कि रूस में जो भी क्रांति होगी वह भूतकाल की समस्त क्रांतियों से भिन्न होगी। इसके दो कारण हैं—पूँजीवाद का अन्तर्राष्ट्रीय स्तर पर विकास और रूसी बुद्धिजीवियों के बीच एक विचारधारा के रूप में मार्क्सवाद का अस्तित्व। रूसी पूँजीपति दरपोक हैं और वे भूमि-स्वामित्व की पद्धति पर साहसपूर्वक आश्रय नहीं कर सकेंगे। इसलिए, किसानों की सहायता से श्रमिक वर्ग को नेतृत्व ग्रहण करना चाहिए। यदि वह ऐसा करता है, तो वह निश्चित रूप से राजतैतिक उदारवाद की सीमाओं से आगे जाएगा। ट्राट्स्की ने इसे “संयुक्त विकास का नियम” (The Law of Combined Development) कहा। इस प्रकार, दो क्रांतियाँ एक साथ होंगी। श्रमिक वर्ग की शक्ति उसकी सख्या पर निर्भर नहीं है, प्रत्युत राष्ट्रीय अर्थव्यवस्था में उसकी स्थिति पर निर्भर है। रूस में क्रांति का परिणाम अन्तर्राष्ट्रीय पूँजीवाद की दशा पर निर्भर है। इसलिए, पूँजीवादी प्रतिक्रिया से बचने का एकमात्र उपाय यह है कि रूस के

1 ट्राट्स्की ने १९०४ और १९०६ के बीच में लिखे गए अपने अनेक निबन्धों में इस सिद्धान्त का विकास किया था। इन निबन्धों में से कुछ चुने हुए अंग्रेजी में 'Prospects of a Labour Dictatorship' शीर्षक से *Our Revolution* में छपे थे (न्यूयार्क, १९१८, पृ० ६३-१४४)। उपर्युक्त उद्धरण पृ० ८५ पर है। साराश के लिए ट्राट्स्की के *Stalin* (१९४१) में देखिए 'Three Concepts of the Russian Revolution', परिशिष्ट। इसकी उसकी निबन्ध 'Permanent Revolution' से तुलना कीजिए (१९३०)। अंग्रेजी अनुवाद न्यूयार्क, १९३१। बुल्क ने विभिन्न सिद्धान्तों का साराश प्रस्तुत किया है *op cit* ch 17

बाहर अत्यधिक पूँजीवादी देशों में श्रमिक क्रान्तियों को जाँचें। १९०५ में इस सिद्धान्त का विवादास्पद मागूदी क्रान्तियों का एक साथ होना था। उस समय इस बात को कोई अस्वीकार नहीं करता था कि रूस की क्रान्ति अन्तर्राष्ट्रीय स्थिति पर निर्भर रहेगी। ट्राट्स्की ने हथकड़ों के प्रश्न को भी बहादुरी के साथ सुलझाया। उसने कहा कि सैनिक विद्रोह अथवा आम हड़ताल की तुरन्त आवश्यकता है। क्रान्ति की सफलता के पश्चात् राजनैतिक शक्ति श्रमिक वर्ग के हाथों में आ जाएगी क्योंकि वही ऐसा वर्ग है जो सघर्ष में सब से बड़ कर माग लेता है। दूसरे शब्दों में शासन श्रमिक वर्ग का अधिनायकत्व बन जाता है। इसमें किसानों के ऊपर भी सवाच्च सत्ता स्थापित हो जाती है। व्यवहार में इनका अर्थ क्रान्ति में नेतृत्व करने वाले दल का अधिनायकवाद होता है।

१९१७ तक लेनिन ने इन दो विरोधी सिद्धान्तों में से किसी को स्वीकार नहीं किया, बल्कि बीच का रास्ता अपनाया। ट्राट्स्की की भाँति उसका भी यह विश्वास था कि 'मेन्शेविकों द्वारा प्रस्तावित नीति का परिणाम यह होता कि नेतृत्व मध्यवर्गों उदारवादियों के हाथों में आ जाता और वे कम से कम राजनैतिक सुधार करते। फलतः, समाजवादी क्रान्तिकारी दल को न केवल क्रान्ति में ही भाग लेना चाहिए, प्रत्युत् जहाँ तक हो सके उसे नेतृत्व भी करना चाहिए। वह दल समाजवादी क्रान्ति करने की आशा नहीं कर सकता था यद्यपि लेनिन ने यह कहा था कि दोनों क्रान्तियाँ "अनवरत" होंगी। किसानों की क्रान्तिकारी प्रवृत्तियों को प्रोत्साहन देकर वह मध्यवर्गों को इस बात के लिए प्रोत्साहन दे सकता है कि वह (मध्य वर्ग) राजतन्त्र के स्थान पर गणतन्त्र की स्थापना करे। उसने इस कार्यक्रम को "कृषकों और किसानों का क्रान्तिकारी अधिनायकवाद" नाम दिया। लेनिन का यह भी स्पष्ट मत था कि रूस में क्रान्तिकारी आन्दोलन उन्हीं समय सफल हो सकता है जबकि उसे किसानों का निष्पक्ष समर्थन प्राप्त हो। सम्भवतः, इसी कारण वह ट्राट्स्की के इस विचार को स्वीकार नहीं कर सका कि अन्तर्वर्ती श्रमिक अधिनायकवाद के परिणामस्वरूप किसानों के ऊपर प्रभुत्व स्थापित हो जाएगा। फलतः, १९०५ तक में लेनिन मार्क्स के इस परम्परागत सिद्धान्त को स्वीकार करता था कि राजनैतिक लोकतन्त्र समाजवाद की पूर्व शर्त है। वह स्थायी क्रान्ति के विचार का "भूतपूर्वपूर्ण अर्द्ध-समाजवादी विचार" मानना था। सक्षेप में, लेनिन अभी ट्राट्स्की के सिद्धान्त के इस निष्कर्ष को स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं था कि रूस में समाजवादी क्रान्ति केवल तभी हो सकती है जबकि लोकतन्त्र को त्याग दिया जाए।

"हम मार्क्सवादियों को यह जान लेना चाहिए कि किसानों तथा मजदूरों के लिए वास्तविक स्वतन्त्रता का रास्ता पूँजीवादी स्वतन्त्रता तथा पूँजीवादी प्रगति का ही ग्रस्ता है, अन्य कोई रास्ता न है और न हो सकता है। हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि इस समय समाजवाद को निवृत्त करने का केवल एक ही उपाय है और वह है पूर्ण

राजनैतिक स्वतन्त्रता, लोकतन्त्रात्मक गणराज्य, मजदूरों और किसानों का क्रांतिकारी लोकतन्त्रात्मक अधिनायकवाद।<sup>1</sup>

इस प्रकार, १९०२ से १९०५ तक कम की राजनैतिक स्थिति बड़ी विचित्र थी। ट्राट्स्की लेनिन के दलगत सिद्धान्त को अस्वीकार कर रहा था क्योंकि उसमें एक ऐसे संगठन का भाव था जो अधिनायकवाद की स्थापना करता। लेनिन ट्राट्स्की के क्रांति सिद्धान्त को अस्वीकार कर रहा था क्योंकि उसमें एक ऐसी प्रतिष्ठा का भाव था जो लोकतन्त्र को त्याग देता। १९१७ की क्रांति में दोनों व्यक्तियों तथा दोनों सिद्धान्तों ने सहयोग किया।

जब लेनिन अप्रैल, १९१७ में रूस वापस लौटा और उगने क्रांतिकारी स्थिति के बीच समाजवादी दल का नेतृत्व ग्रहण किया, उस समय उसने यह समझ लिया था कि जो समाजवादी क्रांति के परिपक्व होने की प्रतीक्षा करता है वह अक्सर को हाथ से निरल जाने देता है। १९०५ में ट्राट्स्की सेंट पीटर्सबर्ग साविपट का नेता था। वहा उसे भी कुछ ऐसा ही अनुभव हुआ था। पेट्रोग्राद पहुँचने के एक सप्ताह के भीतर ही लेनिन ने अपने इस पुराने सिद्धान्त को त्याग दिया कि पूँजीवादी क्रांति तथा श्रमिक क्रांति के बीच तैयारी का कुछ समय बीतना चाहिए। उगिन का यह दृष्टिकोण उसके १९०५ के दृष्टिकोण से बिल्कुल भिन्न था। लेनिन ने कहा कि यथार्थ स्थिति सिद्धान्त की अपेक्षा अधिक "मौलिक" सिद्ध हुई है। 'सजीव मार्क्सवाद' तथ्यों तथा समय के साथ रहने में है।

"इस अवाट्य तथ्य को समझना आवश्यक है कि मार्क्सवादी का सप्राण जीवन की ओर, वास्तविकता के सच्चे तथ्यों की ओर ध्यान देना चाहिए। उसे बल के सिद्धान्त से ही निपटने नहीं रहना चाहिए। बल का सिद्धान्त प्रत्येक सिद्धान्त की माति केवल मुख्य तथा सामान्य रूपरेखा का ही निर्देश देता है। वह जीवन की जटिलता के निबट कर ही पहुँच सकता है जो कोई पुराने दृष्टिकोण से पूँजीवादी क्रांति की "पूर्णता" में सदेह करता है, वह मुक्त अक्षरों की घेरी पर सजीव मार्क्सवाद का वल्लिदान कर देता है। पुराने दृष्टिकोण के अनुसार पूँजीवादी शासन के पदधातु श्रमिकों और किसानों के शासन की, अधिनायकवाद की स्थापना होनी चाहिए। लेनिन, वास्तविक जीवन में बिल्कुल मौलिक तथा नयी स्थिति सामने आई है—एक—दूसरी स्थिति का अन्तर्पादान (Interlocking) हो गया है।"<sup>2</sup>

1. *The Two Tactics of Social Democracy in the Democratic Revolution* (1905, *Selected Works*) Vol III, p 122, of 52

2. *Letters on Tactics* (April, 1917), *Collected Works*, Vol XX, Book I, p 121. *Selected Works*, Vol VI, pp 34 f *Selected Works* में interlocking के स्थान पर interlacing (अन्तर्वेपन) शब्द रस दिया गया है।

दो क्रांतियों के "अन्तर्भागन" का सिद्धान्त "सयुक्त विकास के नियम" से, जिसे १९०५ में ट्राट्स्की ने अपने स्थायी क्रांति के सिद्धान्त का आधार बनाया था, काफ़ी साम्य रखता था। जब लेनिन ने १९१७ में इस सिद्धान्त को स्वीकार किया, उस समय उसका भी यह विचार था कि शीघ्र ही सत्तारूपायी श्रमिक क्रांति होगी और इस की क्रांतिकारी सरकार केवल कुछ समय के लिए ही एकाकी रहेगी। यही कारण था कि इस सिद्धान्त को मार्क्सवाद का निषेध नहीं, प्रत्युत् उसका संशोधन माना जा सकता था। लेनिन और ट्राट्स्की में से कोई भी यह नहीं चाहता था कि उनका दल "पूँजीवादी क्रांति के ऊपर से कूद जाने के लिए" बचनबद्ध हो जाए। उन्होंने केवल अन्तर्राष्ट्रीय स्थिति की और तथा इस तथ्य की ओर कि रूस में मार्क्स की क्रांतिकारी विचारधारा में अनु-प्राणित एक अल्पसंख्यक वर्ग है, ही ध्यान दिया। १९१७ में महत्वपूर्ण तथ्य यह था कि लेनिन और ट्राट्स्की दोनों उम नीति के बारे में सहमत हो गए थे जो १९०५ में ट्राट्स्की की नीति थी।<sup>1</sup>

लेनिन को अभी उन लोकतन्त्र-विरोधी निहितार्थों का समाधान करना था जिनके कारण उसने १९०५ में ट्राट्स्की के सिद्धान्त को अस्वीकार कर दिया था। जब वह १९१७ में रूस वापस लौट कर आया, तब उसने देखा कि रूस में दुहरी शक्ति की असंगति है। उनसे देखा कि वहाँ एक ओर तो पूँजीवादी सत्तारूपायी सरकार है तथा दूसरी ओर सोवियटें हैं। इस स्थिति ने सिद्धान्त तथा हथकड़ी दोनों को गम्भीर समस्याएँ सृष्टी कर दीं। सत्तारूपायी सरकार लोकतन्त्रात्मक उदारवाद के ढंग पर संविधानवाद तथा राजनैतिक गुयारी का समर्थन करती थी। रूस में आने के तौन महीने बाद तक लेनिन बराबर इस बात पर जोर देता रहा कि अल्पसंख्यक वर्ग की सत्ता नहीं हथियानी चाहिए और शासन में उस समय तक परिवर्तन नहीं होना चाहिए जब तक कि शारी बहूतन उसके पक्ष में न हो। वह इस बात को भी बार-बार कहता रहा कि "पूँजीवादी राज्य का सबसे शक्तिशाली और सबसे उन्नत प्रकार ममदीय लोकतन्त्रात्मक गणराज्य है।" फिर भी, यदि क्रांति के द्वारा सत्ता को हथियाना था, तो

1 जब स्टालिन ने "एक देश में समाजवाद" की नीति को अपनाया, उसके बाद से स्थायी क्रांति का सिद्धान्त निश्चिन्त रूप से विधर्मी हो गया। फलतः, अब रूस में यह नहीं माना जाता कि क्रांति के सम्बन्ध में लेनिन और ट्राट्स्की के विचार एक जैसे थे। रूस में इस विषय का विवेचन भी नहीं हो सकता। देखिए: "Some Questions Concerning the History of Bolshevism" in *Stalin's Leninism: Selected Writings* (New York, 1942), p. 232. १९०५ और १९०७ में लेनिन की रचनाओं की सही व्याख्या *Selected Works*, Vol. III, 547 ff. की टिप्पणियों में पायी जा सकती है। सीवेराइन ने अनुवाद लेनिन ने यह स्वीकार किया था कि १९०५ में ट्राट्स्की सही था। *Stalin* (१९३९), p. 79



केवल सोवियटों ही इस कार्य को कर सकते थे। अतः, क्रांतिकारी दल के लिए एकमात्र नारा यही हो सकता था कि "सारी शक्ति सोवियटों को मिले"। लेकिन, लेनिन के दृष्टिकोण से सोवियटों में कोई आसान समस्या नहीं थी। उनके सदस्यों में मार्क्सवादी अल्पसंख्या में थे और मार्क्सवादियों में भी बोल्शेविक अल्पसंख्या में थे। पुनः, सिद्धान्तगत सोवियटों की क्रांतिकारी स्वतः स्फूर्ति, मजदूरों की स्थानीय स्वतन्त्रता और सशोध शासन के बारे में मेन्शेविकों के विचारों के अधिक नजदीक थी। इस समय लेनिन केन्द्रीय-कृत प्रशासन के पक्ष में था। १९०५ में ट्राट्स्की सेंट पीटर्सबर्ग की सोवियट के क्रांतिकारी नेता के रूप में प्रतिष्ठित हो गया था। उसने सोवियट को 'क्रांतिकारी शासन का भ्रूण' कहा था। इसके विपरीत लेनिन का दल (लेनिन के निवासन से आने के पूर्व) सोवियटों तथा श्रमिक सभों को उपेक्षा की दृष्टि से देखता रहा था। जब १९०६ में लेनिन ने पूर्ववर्ती वर्ष के अनुभव का सारांश प्रस्तुत किया, उस समय उसने भी दल-द्वार समुदायों को 'प्रत्यक्ष जन-संघर्ष के उपकरण' माना था। तथापि, उसका विचार था कि वे विद्रोह को संगठित करने के लिए अपर्याप्त होंगे। १९१७ में जब सोवियट बोल्शेविकों के नेतृत्व में आए, तब दल तथा सोवियटों को मिला कर एक कर दिया गया और इस प्रकार इस समस्या का व्यावहारिक समाधान हो गया। सोवियटों अब तक लोक-शासन की समर्थक रही थीं। अब लोक-शासन का अन्त हो गया। श्रमिक दल का अधिनायकवाद दल के अधिनायकवाद की स्थापना का एक उपाय था। लेनिन ने संशान्तिक बुद्धिवादी का समाधान मार्क्सवादी सिद्धान्त को त्याग कर दिया। इस सिद्धान्त के अनुसार राजनैतिक लोकतन्त्र समाजवाद की पूर्ण शर्त है। १९०५ में इस सिद्धान्त ने ही लेनिन को ट्राट्स्की से अलग रक्खा था। उसने मार्क्सवादी सिद्धान्त के स्थान पर इस सिद्धान्त को प्रतिष्ठित किया कि सोवियटों लोकतन्त्रात्मक राज्यों की उच्चतम रूप हैं। क्रांति की स्थिति में वे स्वतः ही ससदीय प्रतिनिधित्व का स्थान ग्रहण कर लेती हैं और सीधे जनता के शासन का निर्माण करती हैं।

एक दृष्टिकोण से देखने पर ज्ञात हीगा कि लेनिन के नए सिद्धान्त ने उसके इस पुराने विश्वास का पुनः पुष्ट किया कि साविधानिक अथवा लोकतन्त्रात्मक सुत्रों से क्रांति की किसी भी स्थिति का समाधान नहीं होता। मार्क्स की भांति लेनिन भी इस बात को हमेशा मानता था कि क्रांति अनिवार्य रूप से विधिवाह्य और इसलिए

1) *The Dissolution of the Duma and the Tasks of the Proletariat* (1906), *Selected Works*, Vol III, pp 378 ff Cf Wolf, *Op Cit*, pp 368 ff रूसी शासन में सोवियटों की स्थिति के बारे में देखिए, Julian Towster, *Political Power in the U S S R* (1948) Chs 9 11

अधिनायकवादी व्यवस्था से ही समाप्त होती है। इस सिद्धान्त में उसने एक सामान्य तर्क और जोड़ दिया कि उन सामाजिक दर्शन के लिए जो वर्ग-भ्रमों को समाज का मूल तथा स्थायी गुण मानता है, बहुमत शासन जैसी लोकतन्त्रात्मक संकल्पना निरर्थक है। लेनिन का तर्क था कि विशेष परिस्थिति की बात तो दूसरी है। हा, सामान्यतया बहुमत की बात नहीं चल सकती। आवश्यक शर्त यह है कि सत्तारूढ़ दल के हित बहुमत के हितों के साथ समन्वित होने चाहिए। यदि ऐसा होता है, तो बहुमत की बात चलनी है क्योंकि सत्तारूढ़ दल उसकी बात चलने देता है, अन्यथा सत्तारूढ़ वर्ग बहुमत का दमन कर देता है अथवा उसको घुंसा देता है। इसलिए बहुमत शासन एक सांविधानिक भ्रम है। वह वर्ग-भ्रमत्व की अन्तर्भूत वास्तविकता का द्विधात्मक रहस्योद्घाटन है।<sup>1</sup> हम में इसका विशिष्ट अर्थ यह हो जाता है कि किसान जो राजनीतिक दृष्टि से निष्क्रिय होते हैं, या तो श्रमिकों का साथ देंगे या पूँजीपतियों का। नीति की दृष्टि से इसका अर्थ यह हो जाता है कि श्रमिक अपने पूँजीवादी विरोधियों को और पूँजीवादी राज्य व उपकरणों का नष्ट कर दें तथा गैर-श्रमिक जनसाधारण की आर्थिक आवश्यकताओं का पूरा कर के पूँजीपतियों का साथ देने वाले बहुमत को अपनी ओर कर लें। संक्षेप में, क्रांतिकारी दल पहले शक्ति ग्रहण करता है और इसके बाद बहुमत प्राप्त करता है। क्रांतियों के इतिहास में इस बान के अनेक उदाहरण प्राप्त होते हैं जब कि "अधिक संगठित, अधिक वर्ग-चेतन, अधिक अच्छी तरह से संगठित अल्पसंख्यक वर्ग बहुमत के ऊपर अपनी इच्छा आरोपित कर देता है।" तात्त्विक रूप से यह सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद हो जाता है जिसका १९०५ में ट्राट्स्की ने प्रतिपादन किया था। इस व्यवस्था में श्रमिक वर्ग किसानों के ऊपर अपनी प्रभुता स्थापित कर लेता है। इसके पांच महीने बाद ही संविधान सभा का विघटन कर दिया गया। इस कार्य के सम्बन्ध में ट्राट्स्की का कहना था कि इसने "औपचारिक लोकतन्त्र के ऊपर ऐसा गुनी आघात किया जिससे वह फिर कभी अपना सर न उठा सका।"<sup>2</sup> सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद औपचारिक लोकतन्त्र नहीं, प्रत्युत वास्तविक लोकतन्त्र है—इस सिद्धान्त को भी मार्क्सवादी सिद्धान्त के अन्दर समाविष्ट करना था। इसके लिए विस्तृत विवेचन की आवश्यकता थी। लेनिन ने अपनी *State and Revolution* पुस्तक में इसी का विवेचन किया है।

1. *On Constitutional Illusions* (August, 1917) *Collected Works*, Vol. XXI, Book I, pp 66ff. *Selected Works*, Vol. VI, pp. 180 ff.

2. *Stalin* (1941), p 343.

सबंहारात वर्ग का अधिनायकवाद

(The Dictatorship of the Proletariat)

लेनिन की पुस्तिका *State and Revolution* इस तथ्य के वादबुद्ध कि यह पूरी नहीं हो सकी और उसे केवल सामयिक रचना के रूप में ही लिखा गया था, तबम्बर क्रांति के समयमें एक बलाधिक का दर्जा रखती है।<sup>1</sup> लेनिन १९१४ के बाद में ही यूरोपीय युद्ध के सम्बन्ध में जिन विचारों को प्रकट करता रहा था, इस पुस्तिका में उन विचारों को लिपिबद्ध कर दिया गया था। लेनिन ने रूस की तत्कालीन स्थिति के बारे में भी विचार किया और वह सोवियटों के द्वारा सत्ता ग्रहण के कार्य को मार्क्सवाद के दावे के भीतर ले आया। यदि दृष्टिकोण तथा दृष्टात्मक पद्धति द्वारा आरोपित अभ्यासगत विचार-पद्धतियों की सीमाओं को छाड़ दिया जाए, तो यह मानना पड़ेगा कि यह बहुत ही विरहासजनक और तर्कयुक्त रचना थी। रूप की दृष्टि से इस पुस्तिका में लेनिन ने आनुक्रमिक रीति से मार्क्स और लेनिन के उन महत्वपूर्ण अवतरणों की समीक्षा की थी जिनमें उन्होंने राज्य तथा क्रांति के स्वरूप के बारे में अपने विचार प्रकट किए थे। लेकिन, वस्तुतः इस निबन्ध में निर्माण और निर्बचन की एक कठोर योजना का अनुसरण किया गया था और उन्हीं में उसे एक क्रांतिकारी पुस्तिका का रूप दे दिया था। मार्क्स और एंगेल्स केवल अपनी कहानी कहते हैं और आनुक्रमिक व्यवस्था के आधार पर ही एक दृष्टात्मक आवश्यकता का आविर्भाव होता है। उनका विचार विवर्धित होता है, यह समस्या का सामना करता है और फिर एक समाधान निकाल लेता है। लेनिन का भाष्य मार्क्सवाद को एक विरामशील क्रांतिकारी नीति के रूप में प्रकट करता है, क्यों कि अपरिहार्य सघन और श्रमिकों द्वारा सत्ता हाविषाने के लिए आन्दोलन, '४८ के आरम्भित प्रयत्नों की असफलता, घेरे-थेरे इस घाट को भीगना कि पूँजीवादी नीकरघाटो पर नियंत्रण स्थापित नहीं करना चाहिए बल्कि उसे नष्ट कर देना चाहिए, १८७१ के पेरिस कम्यून के रूप में श्रमिक समस्याओं का पहली बार अव्यवस्थित ढंग से मूल रूप धारण करना एंगेल्स द्वारा मार्क्स के आन्दोलित विचारों की व्याख्या, १९०५ की सोवियटों में श्रमिक शासन का उच्चतर स्तर पर विकास और अन्त में १९१७ में इसकी सफलता। इतिहास के रूप में यह बहुत अधिक कल्पनात्मक

1. *Collected Works, Vol XXI, Book II, pp 147 ff Selected Works, Vol II, pp. 3 ff* इस पुस्तिका की रचना जगन्त और सितम्बर, १९१७ में हुई थी। इस समय लेनिन ट्रेविसगफार्स में रह रहा था। लेनिन पुस्तिका का केवल एक भाग ही पूरा कर सका क्योंकि क्रांति के कारण स्थितने में विघ्न पड गया था। इसे १९१८ में प्रकाशित किया गया था।

था। क्रांति के समर्थन में इतिहास को इसी रूप में उपस्थित किया जा सकता था। लेकिन वे इस निबन्ध में मार्क्सवाद के केवल कुछ चुने हुए अवतरणों को लिया गया था और कुछ मिला कर मार्क्सवाद को बिहृत कर दिया गया था। हा, जो व्यक्ति इमान्तरपद्धति का प्रम्यस्त है और जो आरम्भ से ही इस बात को मानता है कि साम्यवादी क्रांति अपरिहार्य है, उसके लिए लेनिन के तर्कों में बहुत जान थी।

*State and Revolution* के दो सामान्य तथा प्रमुख प्रयोजन थे। लेनिन को शुरु से ही यह बोगिस रही थी कि वह मार्क्सवाद को सामाजिक क्रांति के दर्शन के रूप में प्रतिष्ठित करे और उसे समाधानवादी तथा विनाशवादी समाजवाद की सन्न विवृत्तियों से मुक्त कर दे। *State and Revolution* ने लेनिन के इस जीवनम्यानी प्रयत्न का सफल किया। उसने श्रमिक क्रांति को राज्य का एक विरोध सिद्धान्त नो दिया जो उसकी आवश्यकताओं के अनुकूल था। इसलिए, पुस्तिका में वित्त-पूजीवाद, साम्राज्यवादी मुड, और पूजीवाद के अधीन सामाजिक विज्ञान के सम्बन्ध में लेनिन के विचारों को या तो स्वयं स्वीकृत मान लिया गया या या उनका साराग प्रस्तुत कर दिया गया था। लेनिन के इन विचारों को हम पहले ही व्याख्या कर चुके हैं। जहां तक उनके राज्य सिद्धान्त का सम्बन्ध है, बुनियादी बात यह है कि राज्य का चाहे कैसा भी रूप हो, वह वर्ग-संघर्ष को प्रकट करता है। वर्ग-संघर्ष अनिवार्य है। वर्ग-संघर्ष का समाधान केवल वर्ग-विहीन समाज में ही हो सकता है। पूजीवादी राज्य में पूजीवादी वर्ग नयदूर वर्ग का शोषण करता है। इसलिए, मह असम्भव है कि इस वर्ग को शक्ति के द्वारा परास्त कर दिया जाए। इसलिए, शांतिपूर्ण सामाजिक विकास का कोई भी सिद्धान्त अपवा वर्ग-संघर्ष को दूर करने को कोई भी नीति केवल भ्रम है। एंगिल्स ने कहा था कि समाजवाद के अन्तर्गत राज्य विरोधित हो जाएगा। लेनिन ने एंगिल्स के इस सूत्र का विनाश किया। उसने कहा कि इस सूत्र को गलती से ही विज्ञान अपवा धोनी नीति के पक्ष में प्रयुक्त किया गया था। इस सूत्र का वास्तविक अर्थ यह है कि श्रमिक वर्ग क्रांति के द्वारा पूजीवादी राज्य को उखाड़ देगा। इसके बाद वह सन्नगणतन्त्र राज्य की स्थापना करेगा। यह राज्य सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद होगा। धीरे-धीरे ज्यों-ज्यों श्रमिक वर्ग सच्चे साम्यवाद की परिस्थिति का पैदा करता जाएगा, त्यों-त्यों वह राज्य अपवा अर्द्ध-राज्य धीरे-धीरे लुप्त होता जाएगा। जहां तक मार्क्स और एंगिल्स के अर्थ का सम्बन्ध है, लेनिन का तर्क एक माप के रूप में था। लेकिन, इन तर्कों में उनमें तथ्यों की कोई परीक्षा नहीं की थी। जब एक वर्ग ने दूसरे वर्ग के हाथ से शक्ति ली है, तब क्या शक्ति का हस्तान्तरण शान्तिपूर्ण रीति से हुआ है अपवा यह हस्तान्तरण हिंसक क्रांतियों के फलस्वरूप हुआ है—लेनिन ने इस प्रकार के ऐतिहासिक प्रश्नों की ओर जरा नो ध्यान नहीं दिया था। लेनिन ने मार्क्स और एंगिल्स की इस मूलभूत धारणा

की ओर वही ध्यान नहीं दिया कि श्रमिक वर्ग का अधिनायकवाद राजनैतिक लोकतन्त्र की स्थापना करेगा।

जहाँ तक दूसरे तर्क का सम्बन्ध है, लेनिन ने इस बात को स्पष्ट रूप से स्वीकार किया था कि क्रांति के द्वारा प्रभूत राज्य पूँजीवादी राज्य की भाँति ही शक्ति तथा दमन का एक साधन होता है। इस राज्य में श्रमिक वर्ग शासक वर्ग का रूप धारण कर लेता है। वह समाज के गैर-श्रमिक अथवा अर्द्ध-श्रमिक तत्वों के ऊपर अपने प्रयोजनों को लागू करने के लिए हिंसा की अपनी उपयुक्त व्यवस्था का निर्माण करता है। श्रमिक पूँजीवादी लोकतन्त्र के वर्तमान रूपों को ही ग्रहण कर के अपनी क्रांति पूरी नहीं कर सकते। उन्हें पूँजीवादी लोकतन्त्र को नष्ट कर के अपने शासन की स्थापना करनी चाहिए। पूँजीपतियों पर स्थायी विजय प्राप्त करने के लिए लम्बे और मरणान्तक संघर्ष की आवश्यकता होती है। सर्वहारा वर्ग के अधिनायकवाद के दो प्रयोजन होते हैं एक—जब पूँजीपति वर्ग को सत्ताच्युत कर दिया जाता है, तब उसकी प्रतिरोध शक्ति दमगुना बंद आती है, इस वर्ग को बाजू में रखना और इसकी भाँति-विरोधी किसी भी चेष्टा को रोकना। दो—नयी आर्थिक और सामाजिक व्यवस्था का संगठन करना। दूसरा काम विशेष रूप से दल का काम है। दल उन समस्त संश्लिष्ट वर्गों का, जिनमें अभी तक वर्ग-भावना का विकास नहीं हुआ है शिक्षक, पत्र-प्रदर्शक और नेता होता है। इसका व्यावहारिक अर्थ यह था—इस बात को लेनिन ने नहीं कहा था, लेकिन स्टालिन के अनुसार लेनिन का मन्तव्य यही था—कि सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद दल का अधिनायकवाद है। दल समस्त मजदूर संगठनों के लिए एक आधार बन जाता है। लेनिन ने इस बात को स्पष्टता से सिद्ध किया कि श्रमिक वर्ग का अधिनायकवाद एक राज्य है, वह एक वर्ग का उपकरण है और दमन का साधन है। वह शोषकों का ही दमन नहीं करता, प्रत्युत् मजदूरों और सम्पूर्ण जनमध्या के ऊपर भी कठोर अनुशासन लागू करता है। सश्लिष्ट रूप से लेनिन का मन्तव्य यह था। कोई भी राज्य चाहे वह पूँजीपतियों का राज्य हो, चाहे श्रमिकों का, वर्ग-प्रभुत्व का साधन होता है। जहाँ वही प्रभुत्व होता है, वहाँ न स्वतन्त्रता होती है और न लोकतन्त्र। इसलिए, राजनैतिक स्वतन्त्रता को उस समय तक के लिए स्वर्गित किया जा सकता है जब तक साम्यवाद की स्थापना न हो जाए और वर्ग-संघर्ष लुप्त न हो जाए। वर्तमान काल में सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद एक राज्य होने के कारण न स्वतन्त्र होता है और न लोकतन्त्रात्मक ही। इस सम्बन्ध में ट्राट्स्की ने कहा था कि “लोकतन्त्र पूँजीवादी समाज-व्यवस्था का आडम्बरमात्र है।”

*State and Revolution* के इन दो सामान्य प्रयोजनों ने उन तात्कालिक प्रयोजनों की पुष्टि किया जो सितम्बर, १९१७ में सबसे प्रमुख थे। लेनिन का उद्देश्य था कि वह अल्पसंख्यकों द्वारा सत्ता के ग्रहण की मार्क्सवादी सिद्धान्त की सीमा में ले जाए

और राजनीतिक लोकतन्त्र तथा प्रतिनिधिक संस्थाओं के महत्त्व को बमबरे। लेनिन ने यह फाय दो रीतियों से किया। प्रथमतः, उनमें मसदीय प्रथाओं की निन्दा की और उन्हें पूँजीवादी नियंत्रण का साधन बताया। लेनिन का कहना था कि मसदीय संस्थाओं का मजदूरों के लिए कोई महत्त्व नहीं है। लेनिन का यह दृष्टिकोण उसने १९०५ के दृष्टिकोण से बिल्कुल भिन्न था। दूसरे, लेनिन ने अधिक उग्रत सर्वहारा लोकतन्त्र के सिद्धान्त का विवास किया। यह लोकतन्त्र सब से पहले पेरिस कम्यून में दिखाई दिया था। लेनिनका दावा था कि मार्क्स ने अपनी पुस्तक 'मिचिल बार इन फ्रांस' में इस बात को स्वीकार किया था। १९०५ और १९१७ की रूसी संविधानों में लोकतन्त्र का यह उच्च रूप बराबर बना रहा था और विकसित हुआ था।

राजनीतिक लोकतन्त्र के स्वरूप और महत्त्व के बारे में लेनिन मार्क्स के दम मूल्य को मानता था कि पूँजीवादी समाज जिस उच्चतम शासन-प्रणाली को प्राप्त कर सकता है वह लोकतन्त्रात्मक गणराज्य है। लेकिन, अब लेनिन ने कहा कि पूँजीवादी शासन चाहे कैसा भी क्यों न हो, उसे बहुत अधिक बबरता और दमन की जरूरत होती है। उसने लोकतन्त्र को आडम्बरपूर्ण और झूठा बताया। उसका कहना था कि लोकतन्त्र का महत्त्व केवल छोटे में शोषक वर्ग के लिए ही होता है।

"पूँजीवादी समाज में लोकतन्त्र के विकास के लिए सब से अधिक अनुकूल परिस्थितियाँ हाती हैं। वहाँ लोकतन्त्रात्मक गणराज्य के रूप में प्रायः पूर्ण लोकतन्त्र के दर्शन होने हैं। लेकिन, इस लोकतन्त्र में पूँजीवादी मर्द ही शोषण करते रहते हैं। फलतः, इस लोकतन्त्र का वास्तविक उपयोग केवल थोड़े से सत्ताधारी लोग ही कर पाते हैं। पूँजीवादी समाज में स्वतन्त्रता की प्रायः वही स्थिति रहती है जो प्राचीन यूनानी गणराज्यों में थी। जिस तरह यूनान में केवल दामो के स्वामियों को ही स्वतन्त्रता प्राप्त थी उसी प्रकार पूँजीवादी समाज में केवल अमीरों को ही स्वतन्त्रता प्राप्त है। आधुनिक मजदूर पूँजीवादी शोषण की परिस्थितियों के कारण आवश्यकताओं और अभावों से इतने अधिक ग्रस्त होते हैं कि उनके लिए लोकतन्त्र का कोई अर्थ नहीं है। उनके लिए राजनीति का भी कोई अर्थ नहीं होता। सामान्य स्थिति में जनता का बहुमत सामाजिक और राजनीतिक जीवन में कोई भाग नहीं ले पाता।"<sup>1</sup>

१९१९ में लेनिन ने कम्युनिस्ट मैनीफेस्टो का संशोधन किया था और उसके संशोधन को कम्युनिस्ट इंटरनेशनल ने स्वीकार किया था। इस ग्रन्थ में भी लेनिन ने राजनीतिक लोकतन्त्र का प्रायः यही मूल्यांकन किया है।

"यदि धनिकतन्त्र अपने हिंसक कारनामों को मसदीय वोटों के पीछे छिपाना लाभदायक समझता है तो पूँजीवादी राज्य के पास अपने इस उद्देश्य को प्राप्त करने के

1. *State and Revolution* Ch. 5, Sect. 2. *Collected Works*, Vol XXI, Book II, p. 217 f. *Selected Works*, Vol VII, p. 79.

लिए पुरानी शताब्दियों के उच्च वर्गीय शासन की समस्त परम्पराएँ और सिद्धियाँ मौजूद हैं। पूँजीवादी तकनीक ने इन शिद्धियों को और बढ़ा दिया है। वे सिद्धियाँ हैं— श्रुत, जनता को बहाना, उत्पीड़न, बदनामी रिद्वत, गलत बयानी और आतंक। जब श्रमिक वर्ग पूँजीवाद के साथ मरणात्क संपर्क में लगा हो, उस समय उससे यह भाग करना कि वह पूँजीवादी लोकतन्त्र के उद्देश्यों का आश्रय भूद कर पालन करे इसी प्रकार है जैसे कि डाक़ुओं से जान बचाने के लिए लड़ने वाले व्यक्ति से कुश्ती के उन नियमों का पालन करने के लिए कहना जिनको शत्रु ने बनाया है लेकिन शत्रु खुद जिनका पालन नहीं करता।<sup>1</sup>

पश्चिमी मार्क्सवाद की परम्परा ने उदारवादी राजनीतिक समस्याओं को जो महत्व दे रखा था, लेनिन का दृष्टिकोण उससे बिल्कुल उलटा था। कार्ल काउत्सकी का यह कहना बिल्कुल सही था कि आधुनिक समाजवाद का अर्थ केवल यही नहीं था कि वह उत्पादन का एक सामाजिक संगठन है, बल्कि उसका अर्थ यह था कि वह समाज का एक लोकतन्त्रात्मक संगठन भी है। तथापि लोकतन्त्र के सम्बन्ध में साम्यवाद की अधिश्रुत स्थिति वही रही जो लेनिन ने प्रतिपादित की थी। साम्यवाद के लिए राजनीतिक और नागरिक स्वतन्त्रता एक दल के अधिनायकवाद की स्थापना के लिए एक साधन मात्र बन गई।

लेनिन ने कम्यून और सोवियटों में लोकतन्त्र के जिस अधिक षुद्ध और उच्च रूप को खोजने की कोशिश की थी वह वास्तव में एक सायास प्रयत्न था। मार्क्स की अपनी रचनाओं में इस तरह का कोई स्पष्ट चित्र नहीं मिलता। मार्क्स ने क्रांति के पश्चात् स्थापित होने वाले शासन के बारे में नहीं कोई साफ़ बात नहीं कही है। कम्यून के शासन के बारे में भी मार्क्स के विचार बड़े अस्पष्ट थे। मशरूफ़ जनता सेना और पुलिस का स्थान ले लेती है। कम्यून ससदीय न होते हुए भी प्रतिनिधिक हैं। वे कार्य करने वाली सम्राट हैं, बात करने वाली दुकानें नहीं। उनके "दस्य कानून"ों का पालन भी करते हैं और निर्माण भी। यदि इन सूत्रों को वास्तविक संस्थाओं थपवा शासनिक प्रथाओं के रूप में कार्यान्वित किया जाए तो इसका क्या अर्थ होगा, यह लेनिन ने बताने की कभी कोशिश नहीं की। क्रांति के बाद जिस अर्थ-व्यवस्था और समाज का निर्माण होगा उसके बारे में भी लेनिन के विचार अस्पष्ट थे। जहाँ उसके विचार अस्पष्ट नहीं थे, वहाँ वे गलत थे। बापों चलकर क्रांति ने जो रूप धारण किया उससे यह बात स्पष्ट हो जाती है। क्रांति का सिद्धान्त बहुत आसान था। हरेक आदमी से काम लिया जाए और हरेक आदमी को काम दिया जाए तथा सबको समान वेतन मिले। अधिकारियों और तकनीकी

1. यह मेनीफेस्टो आर० डब्ल्यू० पोस्टगेट की पुस्तक *The Bolshevik Theory* (1920) के परिशिष्ट 2 में छपा है। उपर्युक्त उद्धरण पृ० 154 पर है।

विशेषज्ञों को भी मामूली बलकों के वेतन मिलने चाहिये। लेनिन का विचार था कि यह इसलिए सम्भव हो सकता है क्योंकि पूँजीवाद ने व्यापार तथा मार्वाँजनिक सेवाओं का संगठन कुछ ऐसे ढर्रे पर डाल दिया है कि जा कोई भी व्यक्ति लिव और पढ़ सकता है वह काम कर सकता है। लेनिन का कहना था कि ममम्ल औद्योगिक संगठन डाकघर के समान होता है। जब लेनिन के ज्ञानि के वाद के प्रयोग जो उसने इस दिशा में किए थे, असफल हो गए, उस समय उसे अपनी राजनीति बदलनी पड़ी। लेकिन, नीति के इस परिवर्तन को वह पेरिस कम्यून के सिद्धान्तों और मवंहारा वर्ग के शासन के विपरीत मानता था। एक प्रश्न के बारे में लेनिन का विचार स्पष्ट था। लेनिन का यह दृढ़ विश्वास था कि साक्षियों का शासन सघात्मक नहीं हो सकता। यह शासन ऐच्छिक केन्द्रवाद होता है। केन्द्राहृत नियंत्रण को साक्षियों की वास्तविक स्वायत्तता के साथ किस प्रकार संगत किया जा सकता है, लेनिन ने इसकी कभी व्याख्या नहीं की। लेनिन ने दल को जो कार्य दिया था उसे उसने केन्द्रवाद शब्द में व्यक्त किया है। लेनिन के राजनीतिक दर्शन में साम्यवादी शासन को साक्षियों की स्वतन्त्रता नहीं बल्कि दल का अधिनायकवाद प्रदान किया गया।

रूस की साम्यवादी अर्थ-व्यवस्था के इतिहास का इन कल्पनाओं से कोई महत्वपूर्ण सम्बन्ध नहीं था। लेनिन ने और उसके उत्तराधिकारियों ने ज्यों-ज्यों समस्याएँ सामने आईं, उनका सामना किया। उन्होंने प्रयोग किए और सुधार किया। बाद में समान वेतन का सिद्धान्त मार्क्सवाद की विवृति माना जाने लगा। रूस में नी प्रवन्धक वर्ग के कार्य प्रायः वही हो गए जो पूँजीवादी उद्योगों में होते हैं। १९३१ में स्टालिन ने व्यापारमुस्या के सामने जो अभिभाषण दिया था उसमें उनमें उनके कुछ कर्तव्य गिनाएँ थे, जो निम्नलिखित हैं — मजदूरों को भर्ती करना, मजदूरों की कार्यक्षमता को बढ़ाना, मजदूरों में ऐसे अन्तर रखना जिससे कि लोगों को प्रेरणा मिले, मकानों का सुधार करना, तकनीकी और प्रशासनिक स्टाफ को बढ़ाना, और उत्पादकता में सुधार करना।<sup>1</sup> घोषणाबिहीन साम्यवादी उद्योग व्यवस्था का एक दावा यह है कि उसने बेरोजगारी को खत्म कर दिया। लेकिन इस मफलता के विरोध में हम यह कह सकते हैं कि रूस में मजदूरों के ऊपर कठोर अनुशासन रखा जाता है और उनमें बलात् श्रम कराया जाता है। वहाँ पर प्रवन्धक लोग अपने कर्तव्यों का पालन करते

1. "New Conditions, Tasks in Economic Construction", *Leninism. Selected Writings* (New York, 1942), pp. 203 ff, रूस की मजदूरों तथा प्रवन्धक सम्बन्धी प्रथाओं के विवेचन के लिए, देखिए Abram Bergson *The Structure of Soviet Wages* (Harvard Economic Studies, Vol LXXVI, 1944); *Management in Russian Industry and Agriculture* (1944), ed by Arthur Feiler and Jacob Marschak, chs 2 and 3.



मध्य स्वायत्तशासी थमिक सगठनों से परामर्श करना जरूरी नहीं समझते। राजनीतिक स्वतन्त्रता के क्षेत्र में भी इसी तरह का विकास हुआ। साम्यवादी नेता यह बराबर कहते रहे कि सर्वहारा लोकतन्त्र लोकतन्त्रात्मक बोरजुआ गणराज्य से लाख गुना अच्छा है। १९३६ के संविधान में जनता की भाषण, समाचार-पत्रों और सार्वजनिक सभाओं को करने की पूरी आजादी दी गई। स्टालिन ने इस संविधान को सत्कार का एकमात्र पूर्ण लोकतन्त्रात्मक संविधान बताया। लेकिन, इसके साथ ही स्टालिन ने कहा कि यह संविधान दल की तथा राजनीतिक पुलिस की शक्तियों को वैसे ही रहने देता है। इसलिए, सर्वहारा लोकतन्त्र अपने नागरिकों को क्या अधिकार देना है, यह बात बिल्कुल अनिश्चित है। बोरजुआ गणराज्य के लोकतन्त्र का तो कुछ न कुछ अर्थ था भी, लेकिन के वास्तविक लोकतन्त्र का तो कुछ अर्थ ही नहीं रहता। साम्यवाद और लोकतन्त्र के दावे और प्रतिदावे कुछ ऐसे हैं कि उनका ठीक-ठीक मूल्यांकन सम्भव नहीं है।

*State and Revolution* के अन्तिम अध्याय में लेनिन ने अवसरवादियों के ऊपर आक्षेप किया है और साम्यवादी समाज की दो अवस्थाएँ बताई हैं। पहली या निचली अवस्था समाजवाद की है। यह साम्यवाद से भिन्न है। इस अवस्था में सर्वहारा वर्ग का अतिनायकवाद स्थापित होता है और शोषण काफी हद तक समाप्त हो जाता है। इसी सरकार का यह शासकीय दृष्टिकोण है कि रूस में यह अवस्था प्राप्त कर ली गई है। १९३६ का संविधान रूस को किसानों और मजदूरों का समाजवादी राज्य कहता है। वहाँ किसानों और शहर के औद्योगिक मजदूरों के बीच किसी प्रकार का संघर्ष नहीं है। ममान वेनन त्यागने के पश्चात् समाजवाद का सिद्धान्त यह कहा जाता है कि प्रत्येक व्यक्ति से उसकी योग्यता के अनुसार कार्य लिया जाये और प्रत्येक को उसके कार्य के अनुसार वेतन दिया जाये। लेनिन का कहना था कि इस पहली अवस्था के बाद दूसरी या उच्चतम अवस्था आएगी। इस अवस्था में प्रत्येक व्यक्ति से उसकी योग्यता के अनुसार कार्य लिया जाएगा और प्रत्येक व्यक्ति को उसकी आवश्यकता के अनुसार मिलेगा। इस काल में राज्य तथा ममस्त दल प्रयोग टुट्ट हो जाएगा। लेनिन का विश्वास था कि पूँजीवाद के अन्त के पश्चात् उत्पादन का बहुत विकास होगा और लग काफी लम्बे समय तक धातुनाबद्ध सामाजिक जीवन व्यतीत करने पर साम्यवादी व्यवस्था के आदी हो जायेंगे। तब यदि कमी बाई अमानाजिक व्यक्ति सामने आएगा तो उसका उमो तरह से दमन कर दिया जाएगा जिस तरह से सम्य लोगों की भीड़ दो लशजुआ का शान्त कर देती है। इसमें हाथ के काम और दिमाग के काम में कोई अन्तर नहीं रहेगा और सभी लोग सभी प्रयत्नक और सभी मजदूर बन सकेंगे। इस तरह लेनिन ने मार्क्सवाद के काल्पनिक तत्त्व को वापस रक्खा था। लेकिन वह अन्त तक पथार्थवादी था और उसने यह कहा कि सम्भवत आदर्श कमी कार्यान्वित न हो सके। इस समय जो चीज निश्चित है वह यह है कि समाजवादी निचली अवस्था में,

समाज के द्वारा और राज्य के द्वारा धर्म की मात्रा और उपभोग की मात्रा का बड़ा अनुमन नियंत्रण चाहते हैं।

ऊपर हम साम्यवादी दर्शन के मुख्य तत्त्वों का विवेचन कर चुके हैं। लेनिन ने मार्क्सवाद से शुरू किया था और वह अपने को अन्ततः मार्क्स का अनुयायी बहता था। यहाँ हम प्रश्न कर सकते हैं कि लेनिन की व्याख्या ने मार्क्सवाद को क्या दिया। वान-विक्रान्त यह है कि उन्होंने मार्क्सवाद को विह्वल कर दिया। मार्क्स का दावा था कि उसने हीगेल की द्वैतात्मक पद्धति को पँरों के बल खड़ा किया था। लेनिन के सम्बन्ध में यह कहा जा सकता है कि उन्होंने मार्क्सवाद का सर के बल खड़ा कर दिया। एक—मार्क्स का विचार था कि आर्थिक-व्यवस्था मनुष्य की इच्छा से स्वतन्त्र उत्पादन शक्तियों के आन्तरिक विकास के द्वारा विकसित होगी। लेनिन ने कहा इसे मजदूरों की इच्छा के द्वारा और क्रमबद्ध आयोजन के द्वारा पूराप के सब से कम औद्योगिक देश में स्थापित किया जा सकता है। दो—मार्क्स का विश्वास था कि मजदूर वर्ग की विचारधारा औद्योगिक समाज में उसकी सामाजिक और आर्थिक स्थिति से निर्धारित होती है और मजदूर वर्ग अपने प्रयत्नों से ही मुक्ति लाभ करता है। लेनिन का मत था कि मजदूर वर्ग अपनी विचारधारा बाहर के मध्यवर्गीय बुद्धिजीवियों की शिक्षा से प्राप्त करता है। तीन—मार्क्स के मत से समाजवादी दल में मगार नर के मजदूर शामिल होते हैं। लेनिन ने साम्यवादी दल को पेशेवर नातिकारियों का गुप्त मगठन बना दिया। इसमें नेतृत्व कुछ चुने हुए स्वयंसेवकों के हाथों में रहता है। चार—मार्क्स का विचार था कि पहले पूँजीवादी क्रान्ति होती है जो राजनीतिक लोकतन्त्र की सस्याओं का निर्माण करती है और इसके बाद सर्वहारा क्रान्ति होती है। लेकिन रूस में सर्वहारा क्रान्ति पूँजीवादी क्रान्ति के साथ ही साथ हुई और छ महीने में ही उसने पूँजीवादी क्रान्ति को आन्तक कर लिया। अन्त में, मार्क्स का विचार था कि सफल क्रान्ति लोकतन्त्रात्मक गणराज्य की नागरिक और राजनीतिक स्वतन्त्रताओं को बायम रखेगी और उनका विकास करेगी। लेकिन लेनिन के नेतृत्व में रूस में एक दल का अधिनायकवाद स्थापित हुआ और उसने किसी दूसरे दल का अस्तित्व तक सहन करना अस्वीकार किया। सीधी-सी बात यह है और इसके लिए किसी द्वैतात्मक व्याख्या की आवश्यकता नहीं है कि लेनिन मार्क्सवाद की रुढ़ियों को निष्ठा में स्वीकार करता था। लेकिन जब इन रुढ़ियों का व्यावहारिकता से सघर्ष हुआ तो लेनिन ने उन्हें त्याग दिया। लेनिन के मूत्र मार्क्स के मूत्र रहे। लेकिन लेनिनवाद का अर्थ मार्क्सवाद के अर्थ से बहुत दूर हट गया।

पूजीवादो घेरा

(Capitalist Encirclement)

लेनिनवाद के विकास में स्टालिन का मुख्य योग यह है कि १९२४ में उसने अचानक यह घोषणा की कि समाजवाद एक देश में ही सम्भव है। नीति के इस परिवर्तन के कारण यह जहरी हो गया कि क्रांति के सिद्धान्त की पुनः परीक्षा की जाए और यह देखा जाए कि क्रांति अन्तर्राष्ट्रीय परिस्थितियों पर कहां तक निर्भर है। १९२४ में यह सैद्धान्तिक प्रश्न स्टालिन और ट्राट्स्की की प्रतियोगिता के नीचे दब गया था। दोनों ही लेनिन का स्थान लेना और लेनिनवाद के एकमात्र सच्चे प्रवक्ता बनना चाहते थे। ट्राट्स्की का कहना था कि स्टालिन का नीति परिवर्तन लेनिन की नीति से अलग होना है और यह क्रांतिविरोधी प्रतिक्रिया का आरम्भ है। यह निश्चित नहीं है कि यदि लेनिन जीवित रहता तो क्या वह भी स्टालिन के समान ही अपनी नीति को बदल देता। लेनिन ने अपने जीवन के आखिरी दौर में जो लिखा था उससे यह मालूम पता है कि उसका भी बहुत कुछ यही दृष्टिकोण था। लेनिन यह समझने लगा था कि उसमें समाजवाद का विवात देश की आन्तरिक, सांस्कृतिक और राजनीतिक परिस्थिति पर निर्भर है अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति पर नहीं।<sup>1</sup> यदि लेनिन यह परिवर्तन करता तो सम्भवतः वह अधिक बारीकी से होता। स्टालिन ने तो यह नीति विपयक परिवर्तन बड़े स्पूल डग से किया था। उसका तो यहाँ तक कहना था कि कोई परिवर्तन हुआ ही नहीं है। उसका तर्क था कि क्रांति के सम्बन्ध में लेनिन और ट्राट्स्की के विचार अलग-अलग रहे थे। यह स्थिति १९१७ में भी थी जब समस्त साम्यवादियों को आशा थी कि पश्चिमी यूरोप में शीघ्र ही सर्वहारा वर्ग की क्रांतियाँ शुरू हो जाएंगी। ट्राट्स्की का स्थायी क्रांति का सिद्धान्त एक मेसोविक क्रांति थी। लेनिन के पूजीवादी और श्रमिक क्रांतियों के सम्बन्धों के बारे में १९१७ में भी वही विचार थे जो कि १९०५ में थे।<sup>2</sup> इन प्रत्यापनाओं का परिणाम यह हुआ कि इन्होंने स्थायी क्रांति के सिद्धान्त को एक ऐसा महत्व दिया जो उसे १९१७ में प्राप्त नहीं था। इन प्रत्यापनाओं के कारण यह सम्भावना भी उत्पन्न हो गई कि एक देश में क्रांति का विचार सदैव ही लेनिनवाद का एक अभिन्न

1 उदाहरण के लिए देखिए "Better Fewer, but Better" (1923), *Selected Works*, Vol IX, p 400 On Co operation", *ibid*, p 409

2 "The October Revolution and the Tactics of the Russian Communists", *Leninism. Selected Writings* (New York, 1942), pp 9 ff

भाग रहा था। श्रमिक क्रांति अन्तर्राष्ट्रीय व्यवस्था के विकास पर कहा तब निराले स्टालिन ने इस गम्भीर समस्या का पीछे धकेल दिया। लेनिन ने अपने साम्राज्यवाद के सिद्धान्त का जिस ढंग से विकास किया था उसका देगने हुए यह निश्चिन मान्य परमा है कि वह इस विचार को कभी पसन्द न करता कि साम्यवाद अपने को अन्तर्राष्ट्रीय अर्थ-व्यवस्था से अलग कर सकता है। लेकिन, पूँजीवादी घेरे के सहित एक देग में समाजवाद के स्टालिन के सिद्धान्त ने अधिक सम्बन्ध को अंशेभा राजनीतिक सम्बन्धों पर अधिक जोर दिया। इन सिद्धान्त का अभिप्राय यह था कि हम को समाजवादी अर्थ व्यवस्था परिस्थितियों के अनुसार ही कभी सहयोग और कभी हस्तक्षेप का सामना करना पड़ती थी और साथ ही इस बात का इन्तजार कर सकती थी कि पूँजीवाद का विनाश हो। इस तरह की नीति रूसी राष्ट्रवाद या साम्राज्यवाद में बिल्कुल अलग थी और उनका मार्क्सवाद से कोई तात्विक सम्बन्ध नहीं था।

स्टालिन ने पूँजीवादी घेरे के सिद्धान्त के केवल एक पहलू का ही स्पष्टीकरण किया। यह पहलू राज्य के निरोहित होने से सम्बन्ध रखता है। यदि समाज एक ही देग में साम्यवाद की तरफ बढ़ सकता है और यदि १९३६ तक हम ने इस विकास की पहली अथवा समाजवादी अवस्था का प्राप्त कर लिया था तो राज्य के निरोहित होने के सम्बन्ध में जो नविष्यवाणी की गई थी, उसमें कुछ नसोधन या परिवर्तन करना जरूरी था। एंग्लिस ने पृथी ढहरिग में कहा था कि राज्य का अन्तिम स्वतन्त्र कार्य उत्पादन के माधनो पर नियन्त्रण स्थापित करना होगा। लेनिन ने कहा था कि जब साम्यवाद की समाजवादी अवस्था पूरी हो जाएगी तब उच्चतम अथवा साम्यवादी अवस्था गुरु होगी। इस अवस्था में दल के माधन धारे-धारे लुप्त हो जायेंगे। फलतः १९२९ की पार्टी कांग्रेस में स्टालिन ने सिद्धान्त के कुछ प्रश्नों पर विचार किया।

“हमारे देग में शोषक वर्ग समाप्त हो गए हैं। समाजवाद की काफी हद तक स्थापना हो चुकी है। हम साम्यवाद की ओर बढ़ रहे हैं। फिर हम अपने समाजवादी राज्य को क्यों नहीं मरने देते ?”

स्टालिन ने कहा कि जो लोग यह प्रश्न करते हैं उन्होंने, मार्क्स और एंग्लिस के सिद्धान्त को तोते की तरह रट रक्ता है। वे इस सिद्धान्त के वास्तविक अर्थ को नहीं समझ सकते हैं। इससे सिद्ध होता है कि—

“उन्होंने यह नहीं समझा कि इस सिद्धान्त की विभिन्न प्रस्थापनाओं को किन विभिन्न ऐतिहासिक परिस्थितियों में स्पष्ट किया गया था। इससे भी अधिक महत्वपूर्ण बात यह है कि वे वर्तमान अन्तर्राष्ट्रीय परिस्थिति को नहीं समझते। वे यह नहीं

समझते कि हमारा समाजवादी देश चारों ओर से पूँजीवादी देशों से घिरा हुआ है और इस कारण उसे अनेक खतरों का सामना करना पड़ रहा है।

स्टालिन का मत था कि पूँजीवादी देशों ने रूस के चारों ओर गुप्तचरों का जाल बिछा रखा है। इस जाल का छिद्र मित्र बनने के लिए राजनीतिक पुँजिस का जहरत है। एंगिल्स का सिद्धान्त उसी समय सही हो सकता है जबकि हम अन्तर्राष्ट्रीय परिस्थिति से अपनी आपस बन्द कर के और देश के आन्तरिक विकास की ओर ही ध्यान दें अथवा हम यह मान लें कि ससार के सभी देशों में समाजवाद विकसित हो गया है। इस व्याख्या का अभिप्राय यह था कि एंगिल्स को भविष्यवाणी का कोई ठोस आधार नहीं था। यह भविष्यवाणी कुछ ऐसे आधारों पर की गई थी जिनका तथ्या स वाई सम्बन्ध नहीं है। जहाँ तक लेनिन का सम्बन्ध है यदि लेनिन अपने *State and Revolution* ग्रन्थ को पूरा करता तो वह इस सवाल का जरूर ही विवेचन करता। यह नहीं मालूम कि लेनिन अपनी पुस्तक के दूसरे भाग में क्या विचार व्यक्त करता। यह जरूर है कि लेनिन १९०५ और १९१७ की श्रांतियों का विवेचन करता। अतः स्टालिन ने अपने वक्तव्य में लेनिन के प्रमाण का ता उपयोग कर लिया लेकिन उसने यह नहीं बताया कि यदि लेनिन इस तरह तर्क करता तो उसका क्या आधार होता। इस स्थिति में स्टालिन का स्पष्टीकरण बकरी हृदय तक काल्पनिक है। स्टालिन के अनुसार साम्यवादी राज्य के दो कार्य हैं। विदेशी हस्तक्षेप से रक्षा करना और देश का आर्थिक संशुद्धन तथा सांस्कृतिक उन्नयन करना। ये दोनों कार्य शाश्वत हैं। जब तक सारे ससार में वर्गहीन समाज की स्थापना नहीं हो जाती तब तक इन कार्यों की जरूरत रहती। अतः जब तक पूँजीवादी पैरा समाप्त नहीं हो जाता तब तक साम्यवाद की अवस्था में भी राज्य का अस्तित्व रहेगा।<sup>1</sup>

पूँजीवादी घरे का सिद्धान्त कोई विशेष महत्त्व नहीं रखता क्योंकि वह इसी राज्य के विलोप को स्वगित कर देता है। मार्क्सवाद के अनुसार राज्य का विलोप जरूरी था। इसका महत्त्व यह है कि यह तर्कों की उस अन्तिम शृंखला को नष्ट कर देता है जो राजनीति और विचारधारा को अन्तर्राष्ट्रीय आर्थिक विकास से सम्बन्धित करती थी। इस सिद्धान्त के अनुसार रूस में साम्यवादी अर्थ-व्यवस्था का और तदनुरूप साम्यवादी संस्कृति का विकास साम्यवादी राज्य का काम है। पुनः, एक देश में समाजवादी शासन स्थायी रूप से विरोधी अन्तर्राष्ट्रीय पूँजीवाद के बावजूद न केवल समाजवाद को प्राप्त कर सकता है बल्कि साम्यवाद की ओर बढ़ भी सकता है। यह सही है कि वह पूर्ण सुरक्षा प्राप्त नहीं कर सकता। लेकिन, खतरा राजनीतिक हस्तक्षेप के सदाग पर ही निर्भर है।

1 एड्रो विंशस्की ने सांविधानिक विधि की अधिकृत पाठ्य पुस्तक सम्पादित की है। *The Law of the Soviet State*, Eng trans by Hugh W Babb (1948), p 61

इस सिद्धान्त के अनुसार यदि देश में पर्याप्त प्राकृतिक ससाधन मौजूद हैं तो वहाँ की समाजवादी अर्थ-व्यवस्था उन आर्थिक कारणों से प्रायः स्वतंत्र हो सकती है जो विरर अर्थ-व्यवस्था में कार्य करते हैं। यदि यह सही है तो यह देखना बटिन है कि मार्स के आर्थिक नियमवाद के सिद्धान्त में क्या रह जाता है।

### साम्यवाद की मनोवृत्ति

#### (The Temper of Communism)

यद्यपि लेनिनवाद को एक विम्बुन और पाठित्यपूर्ण दर्शन के रूप में प्रस्तुत किया गया है फिर भी इसका व्यावर्तक गुण तर्क नहीं प्रत्युन् एक प्रकार की मनोवृत्ति अथवा नैतिक आधार है। यह उनी प्रकार है जंमे कि लेनिन के मार्सवाद का विगेवा-मास उसके रूटिवाद का डोलापन है। जिस चीज ने लेनिन को मार्स से बाधा या वह मार्स के तर्कों की नैतिक मगति नहीं थी। यह चीज तो सामाजिक क्रांति के प्रति निष्ठा का भाव था जो लेनिन को मार्स की क्रांतिकारी पुस्तिकाओं में प्राप्त हुआ था और जिने दोनों आदमी मानव प्रगति का एकमात्र मार्ग समझते थे। मार्स और लेनिन के बीच ऐतिहासिक निरन्तरता वैज्ञानिक विचारों की नहीं थी बल्कि दो युगों के बीच नैतिक दृष्टिकोण की थी। यह दोनों ही युग पद्धति तथा मनोवृत्ति की दृष्टि से क्रांतिकारी थे। फलतः, साम्यवाद की मनोवृत्ति भी—वे नैतिक दृष्टिकोण और धारणाएँ जो लेनिन ने उसे दी—इतनी ही महत्वपूर्ण हैं जिनका महत्वपूर्ण उनका बौद्धिक आधार है। इस नत्व ने ही साम्यवाद को एक धर्म का रूप दे दिया। कट्टर साम्यवादों के लिए मन्देश की कोई गुंजायश नहीं थी। उसे प्रत्येक परिस्थिति में एक अन्तर्दृष्टि प्राप्त रहती थी। इस धारणा ने लेनिन के व्यक्तित्व को बहुत अधिक अहंकारपूर्ण और माघ ही स्वायंतीन बना दिया। लेनिन क्रांति के प्रति पूरी तरह से निष्ठावान था। उसके मन में यह धारणा भी जर्मा हुई थी कि वह सदैव सही काम करता है। वह स्वार्थ अथवा व्यक्तिगत महत्वाकांक्षा में पूरी तरह मुक्त था। इसके कारण उसकी नीति और हकके भी बहुत कुछ आन्तरिक प्रेरणा पर निर्भर होते थे। वह अपने को जिस दर्शन का अनुयायी कहना था उसकी मर्दाओं में भी नहीं बंधता था। इसने एक ऐसी चेतना को जन्म दिया था जो नरहवी मर्दाओं के काल्पनिकवाद में पाई जाती है। हीगेल की द्वातात्मक पद्धति की यह अनुपम विशेषता थी कि उसने व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की निष्ठा को सामाजिक वर्ग की आक्रमणशीलता की निष्ठा में बदल दिया और एक ऐसी पीढी के लिए जो ईश्वरीय इच्छा में विश्वास नहीं रखती थी इसे इतिहास के तर्क का नाम दिया। लेनिन ने इस धारणा को ही साम्यवाद का नीतिशास्त्र बना दिया। इस नीतिशास्त्र में निस्वार्थ निष्ठा है, उच्च पक्षपात है, सिद्धान्त के प्रति कठोर भक्ति है, व्यावहारिक अवसरवाद है, अन्य समस्त सिद्धान्तों की

मूलनाम एक सिद्धान्त का गौरवमान है और मानव कल्याण के उच्चतम सिद्धान्त की सुराई है।

हस्त में यह वैज्ञानिक दृष्टिकोण एवं विशेष सामाजिक गठन को व्यक्त करता था। इसमें वैधानिक उपायों द्वारा राजनीतिक सुधार के समस्त प्रयत्न विफल हो चुके थे। वहाँ वैधानिक सुधारों में केवल धर्म-संस्था का ही विश्वास था। वहाँ सुधारकों का मानने देग का अर्थव्यवस्था-सामाजिक और राजनीतिक पिछड़ापन सर्व्व ही एक त्रिबन्ध समस्या रहता था। इस स्थिति में यह मान्यता गढ़ास्य है कि वहाँ पर जाति-काय-प्राप्त राजनीतिक संस्थाओं का निर्माण करना पानी। वहाँ पर इन संस्थाओं का निर्माण भी मुश्किल था। यदि संस्थाओं का निर्माण हो जाता तो उनका काम करना मुश्किल था क्योंकि इन संस्थाओं का चलाना के लिए जिस अनुभव और विचारधारा की जरूरत होती है उगना स्वयं में अभाव था। पुनः इस समय स्वयं में तेजी से उद्योगीकरण की बहुत जरूरत थी। जिस जनसंख्या में उद्योग धर्म का विकास की मांग्यता और प्रवृत्ति नहीं हानी वह जनसंख्या कावत-प्रारम्भ उपायों में इस रास्ते पर नहीं चल सकती। यह स्थिति बवल स्वयं में ही गढ़ा थी। पूर्वी यूरोप और एशिया में अनेक भूमिगत में यही स्थिति है और इसके कारण वहाँ साम्यवाद का प्रोत्साहन मिल रहा है। पश्चिम में पूँजीपति अथवा पश्चिम का मजदूर की विचारधारा के मुकाबले में स्वयं जातिकारी की विचारधारा में नए नामक धर्म का लिए वहाँ अधिक उपयुगी है जो आपुनिक टैकनालॉजी की स्थापना करना चाहता है और के द्वारा अपनी पूँजी को बढ़ाना चाहता है और अधिकांशतया राजनीतिक दृष्टि में असाध्य जनता को अपने वश में करना चाहता है। इसका मतलब है कि यह साम्यवाद का अर्थव्यवस्था का भाव रहता है और उसने विचार भी जनता की सेवा करने का है। लेकिन उसकी पद्धतियाँ मुश्किल से ही लोकतन्त्र-प्रारम्भ हानी। इस दृष्टि से देखने पर जान होता कि साम्यवाद औद्योगिक रूप से पिछड़े हुए देग की विचारधारा है। यह एक ऐसा देश की विचारधारा नहीं है जहाँ मजदूर वर्ग पयाप्त रूप से संगठित है और उसने राजनीतिक प्रभाव अर्जित कर लिया है।

सर्व्व के बावजूद यह सम्भव है कि आपुनिक राजनीति की दो अलग-अलग साम्यवाद और राष्ट्रवाद के बीच कोई विशेष विभाजन देना नहीं है। जातिकारी का उगना और पिछड़ा पाए से साकारक स्थानान्तरण के द्वारा देशभक्त के उत्साह और विप्लव का रूप धारण कर सकता है। दूसरी ओर राष्ट्रवादी की प्रेरणाएं धर्मिक जातिकारी के राष्ट्र-प्रयोजना का देया सकती हैं और उन्हें नया माठ दे सकती हैं। जिस देशों में अभी राष्ट्रवाद का स्वरूप निश्चित नहीं हुआ है वहाँ साम्यवाद और राष्ट्रवाद का संयोग नए और महत्वपूर्ण परिणाम प्राप्त कर सकता है। लेकिन की जीवनी से ज्ञात होता है कि उसकी राष्ट्रवाद में विशेष दिलचस्पी नहीं रही थी। विश्वयुद्ध शुरू होने के कुछ समय पहले जब वह आस्ट्रिया के पार्लेमेंट में था तब उसका ध्यान इस ओर

दिलाया गया था। उस समय लेनिन ने मार्क्सवाद और राष्ट्रीय अल्पमस्वकों की समझा की ओर ध्यान दिया था। पूर्वी यूरोप के बहु राष्ट्रीय राज्यों की स्थिति को ध्यान में रख कर उत्तरी जो निष्कर्ष निकाले थे वे पुराने मार्क्सवादियों के निष्कर्षों में भिन्न थे। पुराने मार्क्सवादियों ने तो राष्ट्रवाद की विस्तृत उपेक्षा कर दी थी। लेनिन को अल्पमस्वकों के प्रति पूरी सहानुभूति थी। उमका मन था कि उन्हें मानवृत्तिक समानता प्राप्त होनी चाहिए। वह इसे समाज की एक प्रगतिशील प्रवृत्ति मानता था। उसके विचार ने मार्क्सवाद के लिए यह हितकर था कि वह उस प्रवृत्ति को स्वीकार करे और उसे प्रोत्साहन दे। इस निष्कर्ष का आधार स्पष्ट नहीं है। यदि हमका कोई आधार हो सकता है तो यही कि मार्क्सवाद मस्वृत्ति के किमी जति सिद्धान्त को नहीं मानता था। लेनिन ने मार्क्सवाद को परम्परागत नीति को बर्नो नहीं त्यागा। परम्परागत नीति के अनुसार राष्ट्रीय दंगलसि एक पूत्रीकारी गुण है और वह अन्तनागन्वा आर्थिक कारणों पर निर्भर है। लेनिन को यह भी मालूम था कि राष्ट्रीय अल्पमस्वकों की सांस्कृतिक स्वायत्तता देने में केन्द्रवाद के लिए खतरा पैदा हो सकता है। इस के साम्यवादी भावने में जीव का रास्ता अन्तनाग। उसने केन्द्रीकृत संगठन के साथ ही साथ राष्ट्रीय मधवाद का विक्राम किया। जति के बाद राष्ट्रीय और जातीय अल्पमस्वकों के प्रति उसकी नीति बड़ी उदार, सम-बारी और सफल रही। बस्तुन, यह नीति एक प्रकार का प्रयोग थी। इसके अन्तर्गत सांस्कृतिक स्वायत्तता और समानता दी गई थी लेकिन साथ ही साथ दृढ़ केन्द्रीय शक्ति भी रक्खी गई थी। यदि पूर्वी यूरोप तथा अन्य बहु राष्ट्रीय क्षेत्रों में यह नीति सफल हो जाती है तो यह राष्ट्रवाद के राजनीतिक महत्त्व पर भारी प्रभाव डालेगी। दूसरी ओर अजिन गुणों का उत्तराधिकार जो एक साम्यवादी रुझि बन गया है जातिगत भेदभाव का एक नया आधार बन सकता है।

लेनिनवाद की मुख्य विशेषता यह थी कि उसने साम्यवादी दल की विरोध महत्त्व दिया। लेनिन ने बर्ग भावना में परिपूर्ण मार्क्सवादी को एक उद्य धार्मिक सम्प्रदाय का दृष्टिकोण दिया। यह दृष्टिकोण वह नहीं था जो कि लोकतन्त्रात्मक देशों में राजनीतिक दल के साथ समीकृत किया जाना है। साम्यवादी अपने आप ही एक बुद्धिजीवी और नैतिक जमिजात होता है। उसके पद के साथ अनेक विशेषाधिकार जुड़े हुए हैं। लेकिन इसके साथ ही उसके ऊपर उत्तरदायित्व का बोझ भी बहुत अधिक है। उसका प्रशिक्षण बड़ा कठोर होता है। उसके ऊपर दल का नियन्त्रण भी बड़ा निर्भर रहता है। उसके मन में यह अदल विश्वास रहता है कि दल सही कार्य करता है और दल के एजेंट के रूप में वह भी सही कार्य करता है। ऐसा नैतिक दृष्टिकोण होने के कारण साम्यवादी दूसरे सिद्धान्तों को मानने वाले व्यक्तियों को बेईमान और झूठा समझता है। वह उनके साथ कोई समझौता करना नहीं चाहता। उन बहुत से व्यक्तियों की तरह जो यह समझते हैं कि जीवन को एक उच्चतम सिद्धान्त के आधार पर संगठित किया जा सकता है, साम्यवादी का भी यह विश्वास है और वह इस विश्वास के अनुसार आचरण भी करता है।



कि केवल सिद्धान्त ही महत्वपूर्ण होता है और इस सिद्धान्त का कार्यान्वित करने के साधन महत्त्वहीन होते हैं। लेनिन के व्यक्तित्व में यह विशेषताएं पाई जाती थीं और उसने इन विशेषताओं को साम्यवाद में समाविष्ट किया। १९१७ की क्रांति के कई वर्षों पहले शत्रु और मित्र उसका समान रूप से एक-एसा नेता समझत थे जो अन्यायियों की निष्ठा प्राप्त कर लेता था। लेकिन जो उनसे यह भी माग करता था कि वह आपस में मूढ़ बनकर उसके पीछे चले। जब कभी दल के अन्दर उसकी बात नहीं मानी जाती थी तो वह विवाद खड़ा कर देता था। १९०६ में दल के अन्दर फूट डालने के अभियोग में उसके ऊपर दल की अदायत में मुकदमा चला था। उसमें आचरण का दल के सदस्यों के अनुपयुक्त बनाया गया था। लेनिन ने उस समय कन्द्रीय समिति पर बर्देमाना और भ्रष्टाचार का आरोप लगाया था। लेनिन का बकाय बड़ा रोचक और शक्तिशाली था। उसने स्वीकार किया कि मैंने ऐसी भाषा का प्रयोग किया है जो पाठकों के अन्दर घृणा, विरक्ति और उदासीनता का भाव पैदा करेगी। यह भी सही है कि सम्युक्त दल के सदस्यों का इस तरह का काय नहीं करना चाहिए। लेकिन उसने तर्क दिया कि दल में फूट पड़ गई है और जो गुट दल से अलग हो गए हैं वे अब सम्युक्त दल के सदस्य नहीं रह गए हैं।

“दल के साथियों के बारे में ऐसी भाषा लिखना जो मजदूरों में उन लोगों के लिए जो मित्र मत रखते हैं, घृणा, विरक्ति और उदासीनता पैदा करे गलत है। लेकिन जो गुट अलग हो गया है उसके बारे में ऐसा लिखना ठीक है और जरूरी है। ऐसा क्योंकि क्या जाए? इसलिए कि फूट पड़ गई है और हमारा बर्तव्य है कि हम जनता को अलग होने वाले गुट के नेतृत्व से दूर करें।

‘फूट पर आधारित सघर्ष की सीमाएं दल की सीमाएं नहीं हैं। वे सामान्य राजनीतिक सीमाएं अथवा सामान्य नागरिक सीमाएं हैं। ये सीमाएं दण्ड विधि द्वारा निर्धारित की जाती हैं और किसी के द्वारा नहीं।’<sup>1</sup>

दल तथा गुट का राजनीतिक सघर्ष विनाश का सघर्ष होता है। स्पष्ट है कि यदि दल तथा बाहर के उन लोगों के बीच जिनके मत मित्र होते हैं कोई सघर्ष होता है तो वह सघर्ष सत्य और न्याय के सिद्धान्तों के अनुसार संचालित नहीं होगा। इसकी सीमाएं तो दण्ड विधि की सीमाएं हैं। और यदि दल विधि का निर्माण करता है तो शक्ति की सीमाओं को छोड़ कर इसकी और कोई सीमाएं नहीं हैं।

दल तथा विरोधी सदस्यों के सम्बन्ध के बारे में ऊपर जिस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया गया है, वही सिद्धान्त दल तथा दल के बाहर के व्यक्तियों और समुदायों के सम्बन्धों के ऊपर भी लागू होता था। इस सिद्धान्त ने साम्यवाद की नैतिक धारणाओं

<sup>1</sup> लेनिन का पूरा भाषण देखिए। *Selected Works, Vol III, pp 486-498* के उद्धरण पृ० ४९० (फुटनोट) तथा ४९४ पर है।

तथा राजनीति-लोकतन्त्र की नैतिक धारणाओं के अन्तर को सर्वत्र के लिए स्पष्ट कर दिया। उसने यह बता दिया कि श्रमिक लोकतन्त्र का वास्तविक अर्थ क्या होता है और गैर श्रमिकों अथवा अर्द्ध श्रमिकों के मन्दमं में दल का क्या कार्य रहता है। जो दल अपने को अनर्थागत सत्य का मरक्षक समझता है—इस मूल्य की घोषणा दल के नेता करते हैं और यदि इस सत्य की ठीक से समझ लिया जाए तो यह प्रत्येक प्रश्न का उत्तर दे सकता है—यह अपना शीर्षणिक कार्य निश्चय यही समझ सकता है कि लोगों में अपने सिद्धान्तों का प्रचार करे और जोर जबरदस्ती के द्वारा लोगों में अपनी बात मनवाए। कहने के लिए दल का उद्देश्य शोषित बहुमतों के हित की रक्षा करना है। लेकिन इनका यह अर्थ नहीं है कि बहुमत इस बात को तय कर लें कि उसका हित क्या है। बहुमत की राय का कोई महत्त्व नहीं होता। दल के लिए यह जरूरी नहीं है कि वह बहुमत की राय पर विचार करे। इस सिद्धान्त के अनुसार दल के नेता इस बात को समझते हैं कि मजदूरों के लिए क्या मला होगा। यदि मजदूरों को भी साम्यवाद की पूरी शिक्षा मिली होनी तो वे भी उन्हीं की तरह यह समझ सकते थे कि वाम्पव में उनके लिए हितकर क्या है। इस सिद्धान्त का नैतिक दृष्टिकोण बहुत कुछ ऐसे अल्पसंख्यक धार्मिक सम्प्रदाय का है जो समाज की रक्षा करना चाहता है और समाज इतना मूर्खतापूर्ण है कि वह इन बातों को नहीं समझता कि उनकी रक्षा की जरूरत है। यह दृष्टिकोण कुछ विशेष परिस्थितियों में बिना ही कारगर क्यों न हो वाम्पव में यह राजनीतिक शिक्षा के सम्बन्ध में लोकतन्त्रात्मक विचार का बिल्कुल उलटा है। साम्यवाद के इस शिक्षात्मक पहलू ने जर्मन मार्क्सवादियों को साम्यवाद की ओर से विरक्त कर दिया था। इसकी आलोचना करते हुए काल काउट्स्की ने कहा था कि "साम्यवाद की यह एक आवश्यक शर्त है कि जनता तथा उसके नेताओं की लोकतन्त्र की शिक्षा प्राप्त हो।" राजनीतिक शिक्षा के सम्बन्ध में लोकतन्त्र का जो सिद्धान्त है वह दो बातों की अपेक्षा करता है और साम्यवाद ने अपने नेताओं को जो महत्त्व दिया उसमें इन दोनों ही बातों की अपेक्षा ही गई। इन बातों में से पहली तो यह है कि राजनीतिक प्रक्रियाओं की शिक्षा राजनीतिक प्रक्रियाओं में भाग लेने से प्राप्त होती है। दूसरी बात यह है कि राजनीतिक प्रक्रियाओं में भाग लेना उस समय तक बिल्कुल व्यर्थ है जब तक कि उनमें भाग लेने वाले व्यक्ति अपने अनुभव के द्वारा उन्हें कोई ऐसी चीज न देखें जो कि कोई बुद्धिजीवी नहीं बता सकता।

लेकिन ने उस नैतिक दृष्टिकोण का भी निरूपण किया जिसके आधार पर दल दूसरे समुदायों अथवा संगठनों से सहयोग कर सकता है। यहाँ भी साम्यवाद के नैतिक दृष्टिकोण और लोकतन्त्र के नैतिक दृष्टिकोण में आधारभूत अन्तर है। मजदूरों, सहयोग अथवा मराधन के नैतिक महत्त्व के बारे में लोकतन्त्र और साम्यवाद के विचार बिल्कुल अलग-अलग हैं। लोकतन्त्र के लिए चीजें साध्य हैं लेकिन साम्यवाद के लिए वे चीजें साध्य हैं। लेकिन ने अपने साहित्य में अवसरवादी शब्द का प्रयोग बड़ी बहुता से किया है। उसके विचार से अवसरवादी यह व्यक्ति है जो मार्क्स की उड़ियों के सम्बन्ध में कोई

रियायत करता हो, जो त्राणि के कार्यक्रम में किसी तरह की डील डालना हो और जो अपने में मिश्र मत रखने वाले व्यक्तियों के साथ त्राणि के अनिश्चित अन्य किसी उद्देश्य के लिए समझौता करता हो। इसके वावजूद भी लेनिन यह कहा करता था कि वह 'मिद्धान्तवादी' नहीं है। अगस्त, १९१७ में जब उसने त्राणि बनने का फैसला कर लिया था उस समय उसने समझौते की उपयोगिता के बारे में एक छोटा सा लेख लिखा।

“सच्चे त्राणिकारी दल का कार्य यह नहीं है कि वह सामान्य समझौते को अस्मभव मानकर छोड़ दे। उसे चाहिए कि जहाँ तक समझौते आवश्यक हैं वह उन्हें करे। हाँ, उसे अपने मिद्धान्तों के प्रति, अपने वर्ग के प्रति, अपने त्राणिकारी उद्देश्य के प्रति, त्राणि की तैयारी के प्रति और त्राणि में सफलता प्राप्त करने के लिए लोगों को शिक्षा देने के प्रति मक्का रहना चाहिए।”<sup>1</sup>

लेनिन की नैतिक मद्दति के अनुसार समझौता नैतिक दृष्टि से सर्व सन्देहाम्पद होता है। हाँ, कभी-कभी वह जरूरी हो जाता है। समझौते का अर्थ यह नहीं है कि हम विरोधी के दृष्टिकोण में कोई गुण देख रहे हैं। इसका अर्थ सिर्फ यह है कि हमारे अन्दर कोई कमजोरी है। इसलिए समझौता दल के शक्ति सम्बन्धों में पुनः सामान्य स्थापित करने का एक अस्थायी उपाय, एक प्रकार का युद्ध-विराम होता है। इस सम्बन्ध में लेनिन ने अन्यत्र कहा है कि त्राणिकारी दल अपने मित्रों की सहायता नहीं करता वह उनका उपयोग करता है। त्राणिकारी दल के उद्देश्य का-समर्थन के शाश्वत सिद्धान्त के द्वारा निर्धारित होते हैं। वह इन उद्देश्यों का पूरी तरह प्राप्त करने के लिए कृतसकल्य होता है। इन उद्देश्यों में परिवर्तन का कोई प्रश्न नहीं उठता। लेनिन ने १९१७ में किसानों के साथ इसी अर्थ में रियायत की थी। कम्युनिस्ट इन्टरनेशनल ने इसी अर्थ में १९३५ में सयुक्त मोर्चे का समर्थन किया था।

“जब तक हम पूँजीवादी लोकतन्त्र के स्थान पर श्रमिक वर्ग के अधिनायकवाद की स्थापना नहीं कर सकते तब तक श्रमिक वर्ग यह चाहता है कि वह पूँजीवादी लोकतन्त्र के प्रत्येक चिन्ह को बनाए रखे जिससे कि वह पूँजीवाद की शक्ति को समाप्त करने और श्रमिक लोकतन्त्र को प्राप्त करने के लिए जनता को तैयार करने में उसका प्रयोग कर सके।”<sup>2</sup>

साम्यवादी दलों के द्वारा वैधानिक उपायों के प्रयोग के सम्बन्ध में स्टालिन ने कहा था कि “संसदीय मध्य श्रमिक वर्ग के सतदेहर समर्थन के संगठन के लिए केवल एक पाठशाला, एक फलक्रम है।” इसलिए व्यवहार में सहयोग के सम्बन्ध में

1. "On Compromises", September, 1917 *Collected Works*, Vol. XXI. Book 1, p 152, *Selected Works*, Vol VI, p 208

2 सातवीं विश्व कांग्रेस में कार्यसमिति के अध्यक्ष के विचार। Quoted in *Socio-Economic Movements* (1946), ed by Harry W Laidler, p 468, n 19

साम्यवाद की नाति गामन करन या बिनाग करन का हाता है। इम नाति का नैतिक आधार यह विद्वान है कि विभिन्न सामाजिक वर्गों के बीच साम्यविक सहाय नहों ग सक्ता। यदि कनी सहाय हाता ना है ता वह सडल जररी हाता है और अस्यादा हाग ह। मसमान का विचार मुखनापून और अडम्बरपूा है। ललिन न १९०६ न लिखा था कि 'राष्ट्रों के जावन के बडे बड प्रान के बड शक्ति के हाग हा मुलकाप जा मरत है।'

## Selected Bibliography

*Dialectical Materialism* By N Adoratsky New York 1934.

*The Communist International* By F Borkensau London 1935

*A Philosophic Approach to Communism* By T B H Brameld  
Chicago, 1933

*The Soviet Impact on the Western World* By E H Carr  
New York, 1947

*The Russian Revolution 1917-21* By William H Chamberlin.  
2 Vols New York, 1935

*The Russian Enigma* By William H. Chamberlin New York  
1943

*Toward an Understanding of the U S S P* By Michael T  
Florinsky New York, 1939

*The Political Theory of Bolshevism* By Hans Kelsen Univer-  
sity of California Publications in Political Science Berkeley and  
Los Angeles 1948.

*Russia in Flux* Edited and abridged by S Haden Guest  
from *Russia in Flux* and *The Russian Peasant and other Studies* New  
York 1948

'Freedom of Artistic Expression and Scientific Inquiry in  
RUSSIA' By Philip E Moslev In *Annals of the American Academy  
for Political and Social Science* Vol CC (1938) p 254

*A History of Bolshevism from Marx to the First Five Years  
Plan* By Arthur Rosenberg Trans by I F D Morrow, London,  
1934

*Power A New Social Analysis* By Bertrand Russell  
New York 1938

*The Spirit of Post War Russia* By Rudolf Schlesinger, London  
1947

*Soviet Philosophy* By John Somerville New York 1946

*Political Power in the U S S R 1917-1947* By Julian  
Towster New York 1948

*The Land of the Soviet State* Ed. Andrei Y. Vyshinsky Trans  
by Hugh W. Babb New York 1948 Introduction

*To the Finland Station A Study in the Writing and Acting of  
History* By Edmund Wilson New York, 1940

*Three Men Who made a Revolution A Biographical History*  
By Bertram D. Wolfe New York, 1948

'The Soviet Union Since World War II *Annals of the  
American Academy for Political and Social Science* Vol. CCLXIII,  
May 1949

---

## फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद

### (Fascism and National Socialism)

साम्यवाद का राजनीतिक दर्शन सब मिलाकर एक जनरल और नावबानी में विशिष्ट दृष्टिकोण को व्यक्त करता था। जब इनमें परिवर्तन हुआ, तब भी इनमें मार्क्सवाद के भाव अपनी निरन्तरता को कायम रखा। मार्क्सवाद का दो पीढ़ी के विद्वानों ने विज्ञान किया था। लेनिन और ट्राट्स्की दोनों ही दृष्ट विद्वानों के व्यक्ति थे। प्रथम विश्वयुद्ध से पूर्व उन्हें दल के नेतृत्व का लम्बा अनुभव था। साम्यवाद की तुलना में इटली में फासिज्म और जर्मनी में राष्ट्रीय समाजवाद ये दोनों ही विचारधाराएँ बड़ी सकीर्ण थीं। दोनों ही देशों में दलों का उत्पान युद्ध के बाद हुआ था। यहाँ इनके पहले दल नहीं थे। इन दलों के नेताओं की दार्शनिक मिद्धान्तों में रुचि नहीं थी। यद्यपि उनके विचारधाराओं के मूल विश्वास और मिद्धान्त लम्बे समय में विद्यमान रहे थे लेकिन वे किसी एक सुनिश्चित विचारपद्धति के अंग नहीं थे। जब उनको मिलाकर एक दर्शन का निर्माण किया गया तो उनका यह संयोग भानुमती का पिटारा था। इन विचारों को नायनात्मक अनील के आधार पर चुना गया था। इनमें न सच्चाई थी और न नगर्ण ही। इन विचारों में बौद्धिक ईमानदारी का भी अभाव था।

इटली और जर्मनी दोनों देशों में दलों ने अपनी शक्ति का विकास अवसरवाद के आधार पर किया था। इन दोनों देशों में कुछ बिखरे हुए समुदाय थे, उन्हें सनात प्रयोजनों अथवा सिद्धान्तों के आधार पर नहीं बल्कि समान धृणाओं और शक्तियों के आधार पर एकता के सूत्र में गठित किया गया। दल के नेताओं ने किसानों और बड़े-बड़े जमींदारों, छोटे दुकानदारों और बड़े उद्योगपतियों, वेतननगरी मध्यवर्गीय कर्मचारियों और ट्रेड यूनियन में काम करने वालों, इन सबको आपस में मिलाया। उन्होंने कोई सान और सौधा कार्यक्रम पेश नहीं किया बल्कि हर वाँ को हर चीज का बचन दिया। यदि वे कोई निश्चित कार्यक्रम पेश करते तो शायद कुछ लोग उनसे विरक्त हो जाते। दोनों देशों के नेताओं ने इस नीति को जान-बूझ कर अपनाया था। मुनोत्तिनी ने अपने आरम्भिक मापणों में इस बात पर जोर दिया था कि वह सिद्धान्तों में यकीन नहीं रखता और एक व्यावहारिक मनुष्य है। उसका आदर्श वाक्य बात नहीं, प्रत्युत् काम है। उसका कहना

या कि "सिद्धान्तों की कोई जरूरत नहीं है। अनुशासन पर्याप्त है।" १९२४ में अपने एक निबन्ध में उसने लिखा था—

"हम फासिस्टों में इतना साहस है कि हम परम्परागत राजनीतिक सिद्धान्तों की उपेक्षा कर सकते हैं, हम अभिजात भी हैं और लोकतन्त्रवादी भी, क्रान्तिकारी भी हैं और प्रतिक्रियावादी भी, धार्मिक भी हैं और धार्मिक विरोधी भी, शान्तिवादी भी हैं और शान्तिविरोधी भी। हमारे लिए केवल एक उद्देश्य पर्याप्त है। वह उद्देश्य है—राष्ट्र और सारी चीजें साफ हैं।"<sup>1</sup>

इसी तरह जर्मनी में नेशनल सोशलिस्ट पार्टी ने १९२६ में २५ अनुच्छेदों को अपनाया था। उन्हें उसने अपने अपरिवर्तनशील सिद्धान्त कहा था। लेकिन इन अनुच्छेदों का राजनीति से कोई सम्बन्ध नहीं था।<sup>2</sup> १९३३ के चुनाव आन्दोलन में हिटलर ने कोई कार्यक्रम बताना अस्वीकार कर दिया था।

"सारे कार्यक्रम व्यर्थ हैं। निर्णायक वस्तु है मनुष्य की इच्छा, स्वस्थ दृष्टि, पुष्पोचित साहस, विश्वास की सत्यता, आन्तरिक इच्छा, ये ही सारी चीजें निर्णायक हैं।"<sup>3</sup>

ड्रेसडन के एक दल नेता ने १९३० में एक उद्योगपति को जो पत्र लिखा था उसमें और भी अधिक स्पष्ट बातें कही थीं।

"हमारे विज्ञापनों की भाषा से आप परेशान न हों। 'पूजीवाद का नाश हो'—जैसे शब्द मोहव शब्द है। लेकिन वे आवश्यक हैं। हमें धुव्य समाजवादी कार्यकर्ता की भाषा का प्रयोग करना चाहिए। हमारा कोई प्रत्यक्ष कार्यक्रम नहीं है। इसका कारण कूटनीति है।"<sup>4</sup>

जब १९२९ में मुसोलिनी ने यह तय किया कि फासिज्म का एक सिद्धान्त होना चाहिए तो यह कार्य सरकारी आदेशों के द्वारा पूरा किया गया। मुसोलिनी ने आदेश दिया था कि यह काम दो महीनों में नेशनल काँग्रेस के अधिवेशन तक हो जाना चाहिए।

1 Quoted by Franz Neumann, *Behemoth* (2nd ed, Oxford University Press, 1944), 462 f

2 *Mein Kampf* के अंग्रेजी अनुवाद में उनको गिना दिया गया है और उनकी व्याख्या दी गई है। (New York, 1939), p 686 note। इस पुस्तक में *Mein Kampf* के समस्त सन्दर्भ इसी संस्करण के हैं।

3 Quoted by Konrad Heiden, *Der Fuehrer* (1944), p. 654.

4 Quoted by Edgar A Mowrer, *Germany puts the Clock Back* (1934), p 149.

इन परिस्थितियों को देखते हुए कुछ लोगों ने यह निष्कर्ष निकाला है कि फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद का अपना कोई दर्शन नहीं था। उनकी पद्धतियों में भीड़ के मनोविज्ञान और आतंकवाद का मिश्रण था। उनके नेताओं का केवल एक ही उद्देश्य था—शक्ति को प्राप्त करना और उसे बनाए रखना। यह बात कुछ हद तक सही थी लेकिन पूरी तरह सही नहीं थी। फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद लोकप्रिय आन्दोलन थे। लाखों जर्मनों और इटालियनों ने उनका आस मूढ़ नर समर्पण किया था। ऊँचे नेताओं तक के धारे में जो सनकी थे यह नहीं कहा जा सकता कि उन्होंने जिस विचारधारा के निर्माण में मदद की थी वे उसके स्वामी थे या केवल <sup>1</sup> के यहूदियों के धोर विरोधी थे और यह उनकी एक बड़ी दुर्बलता थी। यद्यपि फासिस्ट दर्शन काफी हद तक सद्बोधनात्मक और उद्देश्यपूर्ण था लेकिन फिर भी वह ऐसे तत्वों से मिलकर बना था जो यूरोप को विचारधारा में लम्बे समय से चले आ रहे थे, लोगों को उनका ज्ञान था, और वे उन्नत पक्षपातों तथा महत्वाकांक्षाओं के प्रेरक थे। यह दर्शन कुछ सीमित और निश्चित उद्देश्यों को प्राप्त करने का इच्छुक नहीं था। इसका ऐसा कोई दावा नहीं था। वह रचनात्मक दर्शन था। वह स्वस्य दृष्टि और आन्तरिक इच्छा पर आधारित था। जब उसने यह कहा कि सृजनशीलता अथवा दृष्टि बुद्धि तथा विवेक की विरोधी होनी है तो उसने केवल एक ऐसे विचार को ही व्यक्त किया जो यूरोप के दर्शन में एक शताब्दी से चला आ रहा था। जब उसने यह कहा कि विमूर्तिसम्पन्न नेता में सृजनशीलता होती है तो वह उसी वस्तुव्य को दुहरा रहा था, जिसको घोषणा धामस कार्लोयल के दिनों से ही रोमांटिक धोर पूजक करते रहे थे। फासिस्ट धोर एक कृत्रिम व्यक्ति था, विशेषकर पराजय में। फासिस्ट दर्शन एक अशिष्ट दर्शन और एक व्यंग-चित्रण था। तथापि, समस्त व्यंग-चित्रों की भांति उसमें थोड़ी-सी सच्चाई भी थी। अच्छा हो या बुरा हो, यूरोप के राजनीतिक विचारों और प्रथाओं के विकास में उसका सम्बन्ध था और इस अर्थ में वह एक दर्शन था।

कुछ लोगों का विचार है कि फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद कतिपय महत्वाकांक्षी पुरुषों की महत्वाकांक्षाओं के परिणाम थे। इन्हें इटली और जर्मनी के ऊपर विचार तथा आतंकवाद के द्वारा लाद दिया गया था। यह बात उस समय तो विचारणीय हो सकती थी यदि यह निश्चित होता कि मुसोलिनी और हिटलर के साथ ही उनकी

1. तुलना कोत्रिप् H. R. Trevor-Roper, *The Last Days of Hitler* (the Macmillan Company, 1947)। विशेषकर अध्याय १-३। मोएविल्स ही ऐसा एकमात्र राष्ट्रीय समाजवादी नेता था जिसकी बौद्धिक क्षमता असाधारण थी। यदि हिटलर साम्यवाद, राजतन्त्र अथवा लोकतन्त्र इनमें से किसी भी पद्धति को अपनाता, तो वह अपनी प्रतिभा उसी दिशा में लगा सकता था। हिटलर के प्रति धोर पूजा की भावना और यहूदी-विरोध ने उसे पूरी तरह से अन्धा कर दिया था।



मृत्यु हो गई तथा ससार के और देशों में उनका विकास सम्भव नहीं है। इस कथन को बहुत कम विचारशील व्यक्ति स्वीकार करेंगे चाहे वे इसे कितना ही पसन्द करें। फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद एक वास्तविक स्थिति की प्रतिक्रिया के रूप में थे। बौद्धिक दृष्टि से उनमें कोई तत्त्व नहीं था। वे सम्य ससार के नैतिक विश्वासों के भी प्रतिकूल जाते थे। लेकिन इससे इस बात की कोई गारण्टी नहीं मिलती कि उनके समान दूसरी विचारधाराओं अथवा आन्दोलनों का जन्म नहीं हो सकता। इस तरह के आन्दोलन फिर पैदा न हों इसकी एकमात्र गारण्टी यह है कि जिन परिस्थितियों में वे पैदा हुए थे उनका समुचित अध्ययन किया जाए और उनके समाधान का प्रयत्न किया जाए। फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद की प्रेरक शक्ति राष्ट्रीय देशभक्ति थी। आज के राज-नैतिक ससार में यह सब से शक्तिशाली भाव है। इस भाव में सांस्कृतिक महत्त्व के भी तत्त्व हैं। फासिस्ट और राष्ट्रीय समाजवादी यूरोपीय समाज में—वास्तव में विश्व-समाज में—रहते थे जिसमें निरपेक्ष राष्ट्रीय आत्मनिर्णय और प्रभुसत्ता असम्भव हैं। उनकी नई व्यवस्था में राजनीतिक ससार—इसमें शासक इबाइया राष्ट्र हैं—और आर्थिक ससार—इसमें बड़ी-बड़ी शक्तियाँ ही आत्मनिर्भरता की आशा कर सकती हैं—के बीच की विपत्तियों को दूर करने का वादा किया गया था। उनका समाधान यह था कि कोई भी अन्तर्राष्ट्रीय व्यवस्था एक प्रबल राष्ट्र के नियंत्रण में साम्राज्यवाद ही हो सकती है। यह प्रस्ताव उस समय तक अप्रामाणिक सिद्ध नहीं होगा जब तक कि किसी अधिक उदारवादी सिद्धान्त के आधार पर निर्मित अन्तर्राष्ट्रीय व्यवस्था का आदर्श सामने न हो। फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद ने घरेलू नीति में उस अर्थ-व्यवस्था को ठीक करने की कोशिश की जिसमें स्फीति और मन्दी ने सम्पत्तिधारियों और मजदूरों दोनों की सुरक्षा को समाप्त कर दिया था। उन्होंने मजदूरों और प्रबन्धकों के बीच के झगड़े शान्तिपूर्ण और न्याययुक्त उपायों से सुलझाने के साधन प्रदान किए। उनका विचार था कि उन झगड़ों के कारण उत्पादन और राष्ट्रीय सुरक्षा को नुकसान पहुँचता है। उन्होंने एक ऐसी अर्थ व्यवस्था में पूरा उत्पादन और पूरा राजगार देने का वचन दिया जिसने युद्ध की तैयारी को छोड़ कर अपनी उत्पादन शक्ति का पूरा-पूरा उपयोग कभी नहीं किया है। उनके समाधान ने सम्पत्ति के अधिकारों अथवा औद्योगिक प्रबन्ध की स्वाधीनता को प्राप्त किए बिना ही मजदूरों के नागरिक अधिकारों को नष्ट कर दिया। इसकी कीमत विनाश थी। यह कीमत फिर से नहीं चुकानी पड़ेगी, इसका एकमात्र आश्वासन यह है कि इन वचनों की अधिक योग्यतापूर्वक पूरा किया जाए। जब तक जनसंख्या के किसी महत्त्वपूर्ण भाग को यह विश्वास दिलाया जा सकता है कि राजनीति में बुद्धि, निष्फल, विवादापूर्ण, कायर और अकर्मण्य होती है अथवा लोकतन्त्रात्मक प्रक्रियाएँ कमजोर, पतनशील, और घनिक्तन्त्रात्मक होती हैं, तब तक किसी न किसी रूप में फासिज्म का आविर्भाव कभी असम्भव नहीं होगा।

## राष्ट्रीय समाजवाद

## (Nationalist Socialism)

फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद का दर्शन विभिन्न और दीर्घकाल से परिचित तत्वों का एक सदस्यगात्मक परिणाम था। इस तथ्य ने उसके ऐतिहासिक परिचय को निर्धारित करना कठिन कर दिया है। उसके शत्रुओं और मित्रों दोनों ने उनके स्रोत ढूँढ़ निकालने की कोशिश की है। ये स्रोत इटली के इतिहास में तो दाते तक और जर्मनी के इतिहास में मार्टिन लूथर तक पहुंच जाते हैं। तथापि, सन्दर्भहीन विचारे हुए विचारों के इस सफल के आधार पर जो ऐतिहासिक स्पष्टीकरण दिया जाता है, वह हज़ारों समस्या का समाधान नहीं करता। सोलहवीं शताब्दी के बाद में यूरोप में जितने साहित्यों का निर्माण हुआ है, उन सब में ही राजनीतिक निरपेक्षता के सन्दर्भ में विचार मिल जाते हैं। इसका कारण यह है कि राजनीतिक निरपेक्षता सब से सरल राजनीतिक विचार है। अरसा और अव्यवस्था से बचने के लिए उसका बड़ी सुगमता से प्रयोग किया जा सकता है। फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद ने उन विचारों और उन वीरों का पता लगाने के लिए जो उसके लिए उपयोगी हो सकें इतिहास का गहन मगन किया था। इस प्रक्रिया के आधार पर दोनों आन्दोलनों के दो अलग-अलग दर्शन होने चाहिए थे क्योंकि जर्मनी और इटली की जनता एक-सी भावनात्मक अर्थों से प्रभावित नहीं हुई थी। शुद्ध तर्क की दृष्टि से मेन केमर और एनसाइक्लोपिडिया ब्रिटानिका में मुनोत्तिनी के लेख के वैयर्थ्य को सुगमता से प्रगट किया जा सकता है। लेकिन, इस वैयर्थ्य का कोई महत्व नहीं है क्योंकि इस बात में कभी कितों को सन्देह नहीं रहा है कि नाया में चहे कितनी निष्प्रता हो लेकिन दोनों का सार-तन्त्र एक है। यदि उनमें कुछ अन्तर है भी तो वे ऊपरी हैं। ये दोनों दर्शन बिल्कुल एक नहीं थे लेकिन फिर भी उनमें बड़ी समानता है।

इटली में फासिज्म ने और जर्मनी में राष्ट्रीय समाजवाद ने अपने को राष्ट्रीय प्रयोजनों के लिए समाजवादी व्यवस्थाओं के रूप में पेश किया। गोएबिन्स ने अरन प्रचार में इसे सच्चा समाजवाद कहा है। दोनों देशों में उन्होंने समाजवादी दल और एक राष्ट्रीय दल के गठन के द्वारा शक्ति प्राप्त की। इटली में मुनोत्तिनी ने १९२० के शुरू में अचानक ही राष्ट्रवाद को अपनाया, इसके पहले वह काफी अल्पे तक राष्ट्रवाद-विरोधी रहा था।<sup>1</sup> इसी समय राष्ट्रवादी दल ने सिडिकलिस्ट समाजवाद को

1. गार्डनर मेगारो ने *Mussolini in the Making* (1938) ग्रन्थ में मुनोत्तिनी के जीवनवृत्त का पूरा परिचय दिया है। विदेश रूप से पृ० २४६ ff. देखिए।

अपनाया। जर्मनी में भी बहुत कुछ इसी तरह हुआ था। वहाँ हिटलर ने एक घोषणा कर रखी थी कि वह समस्त मजदूरी और गठबन्धनों का विरोध करेगा। लेकिन, उसने हुगेनबर्ग के राष्ट्रवादियों के साथ गठबन्धन करने की रीतियों में बहुत प्रगत किया। एल्फ्रेड रोको ने १९२५ में कैम्बर औरि डिप्टीज में फासिज्म का समाजवाद का राष्ट्रवादी रूप बनाता हुआ निम्नलिखित विचार प्रकट किए थे। रोको इटली के राष्ट्रवादियों का एक प्रमुख नेता था और वह मुसोलिनी की सकुका सरकार में न्यायमंत्री बना था।

‘फासिज्म ने यह समझ लिया था कि सामाजिक समुदायों के संगठन की समस्या का अर्थात् सिंडिकलिज्म का उस आन्दोलन में कोई आवश्यक सम्बन्ध नहीं है जो पूँजीवादी अर्थ-व्यवस्था को गूँट करना चाहता है। पूँजीवादी अर्थ-व्यवस्था उत्पादन के व्यक्तिगत संगठन पर निर्भर है। इसके विपरीत समाजवादी अर्थ-व्यवस्था उत्पादन के सामुदायिक संगठन पर निर्भर है। फासिज्म ने यह जरूरी समझा कि वह सिंडिकलिज्म का समाजवाद से अलग कर दे। समाजवाद ने सिंडिकलिज्म को राष्ट्र-विरोधी, अन्तर्राष्ट्रीय, शान्तिवादी, मानववादी, और विद्रोही विचारों से भर दिया था। इन विचारों का सिंडिकल संगठन से कोई सम्बन्ध नहीं है। अन्तु, फासिज्म ने राष्ट्रीय सिंडिकलिज्म की स्थापना की है। इसके प्रेरक भाव पितृ देश के प्रति प्रेम और राष्ट्रीय एकता हैं।’<sup>1</sup>

यह विचार काफी आसान और प्रभावशाली था। इसके उद्भव के बारे में पता लगाने की जरूरत नहीं थी। समाज को सपर्य द्वारा जर्जरित नहीं होता चाहिए। उसे महारिहातपूर्ण होना चाहिए। राष्ट्र वह समाज है जिसके सब सदस्य होते हैं। इसलिए प्रत्येक वर्ग और प्रत्येक हिस्से को राष्ट्र के हित में कार्य करना चाहिए। इस विचार में उस दल के कार्यक्रम की मूल धाराएँ भी निहित थीं जिनके आधार पर वह सत्ता प्राप्त करना चाहता था। उसे कम से-कम नाम में समाजवादी होना चाहिए। इटली और जर्मनी दोनों ही देशों में लोक राजनीति काफी हद तक समाजवाद के आधार पर चली थी। फिर भी उसके लिए यह जरूरी था कि वह उन मजदूर वर्गों के प्रभाव को क्षीण करता, या चाहे माफसवादी रहे हो या नहीं, लेकिन समाजवादी जरूर दे। राष्ट्रीय समाजवाद निम्न मध्यवर्गीय वर्गों को काफी क्षीण करता था। इसका कारण यह था कि इन वर्गों को मुद्रास्फीति और मन्दी से बहुत नुकसान हुआ था। इन वर्गों को यह था कि वे सर्वहारावर्ग की श्रेणी में पहुँच जायेंगे। मार्क्स ने उनके लिए यह भविष्यवाणी भी की थी। प्रत्येक देश में इस वर्ग ने अपने को श्रमिक वर्ग तथा विंगल औद्योगिक वर्ग के बीच में रक्खा था। इस वर्ग में खुद इनको ताकत नहीं थी कि वह इन दोनों में से

1. *Mein Kampf*, pp 759 ff

2 Quoted by Herbert L Matthews, *The Fruits of Fascism* (1943), p. 96

किसी के भी प्रहार से अकेले अपनी रक्षा कर सकता। इसलिए, जब उसे राष्ट्रीय सरकार से मदद की आशा दिखाई दी तो उसने उसका स्वागत किया। बड़े-बड़े उद्योगपतियों और व्यापारियों को यह आशा हो गई कि नए सयोग में राष्ट्रवाद समाजवाद की बुराइयों को दूर करेगा। उसे उम्मीद थी कि वह मजदूर सघों के दबाव से बच जाएगा। उसने समाजवाद को स्वीकार करते समय यह आशा तो छोड़ दी कि वह सरकारी कायदे दानूनी के बन्धन से बच सके। कुल मिलाकर उसे यह उम्मीद नजर आती थी कि शायद वह शासन पर नियंत्रण स्थापित कर सके। उसे विदेशों में अपने वाणिज्य विस्तार के लिए सरकारी मदद की जरूरत थी ही। इस तरह राष्ट्रीय समाजवाद ने हर वर्ग को खुशी का बचन दिया। यदि उस समय की हालत का ठीक-ठीक विश्लेषण किया जाए तो सम्भावनाएं बहुत उज्ज्वल नहीं थी। लड़ाई ने देश की हालत बहुत खराब कर दी थी। मध्य वर्ग भ्रूनास्फीति के कारण परेशान था। देश की अर्थ-व्यवस्था इतनी खराब हो गई थी कि अधिकांश नौजवानों को रोजगार नहीं मिल सकता था। राष्ट्रवाद और समाजवाद को यह प्रस्तावित सामेबाजी बड़ी विषम थी, कम-से-कम उन लोगों के लिए जिनका यह दृढ़ विश्वास था कि समाजवाद का अर्थ राष्ट्रीय आय का पुनर्वितरण तथा सामान्य जनता के जीवन-स्तर में सुधार करना है। यह म्यिति बड़ी पेचीदा-सी थी। हर वर्ग को यह उम्मीद होती थी कि अगला बदम उससे पक्ष में होगा। नेता लोग कभी एक पक्ष को कुछ लाभ प्रदान कर देते थे और कभी दूसरे पक्ष को। ज्यों-ज्यों दल की शक्ति दृढ़ होती गई वह अपने को सभी पक्षों से स्वतन्त्र करना गया।

राष्ट्रीय समाजवाद के कार्यक्रम ने उस राजनीतिक चिन्तन की मुख्य धाराओं को भी निर्धारित कर दिया जिसके आधार पर इस कार्यक्रम का गठन किया जाता। मुख्य रूप से इसका अर्थ राष्ट्रीय सरकार द्वारा राष्ट्रीय हित में राष्ट्रीय अर्थ-व्यवस्था का पूरा नियंत्रण था। वह उस उदारवाद का भी विरोधी था जिसके अनुसार अर्थ-व्यवस्था पर राजनीतिक नियंत्रण सीमित रहे। साथ ही वह उस मार्क्सवाद का भी विरोधी था जो राजनीति को अर्थ-व्यवस्था द्वारा मर्यादित मानता था। फासिस्ट राजनीति दर्शन के लिए यह जरूरी-सा था कि वह अपने को राजनीतिक आदर्शवाद के उदात्त रूप में उपस्थित करे। फलतः, उसने मार्क्स के भौतिकवाद की निर्ममता का और उदारवाद के धनवतन की अहंकारिता का समान रूप से खण्डन किया, स्वतन्त्रता, समानता और सुख के अधिकारों के विराय में उसने सेवा, निष्ठा और अनुशासन के वर्तव्या पर जोर दिया। चूंकि वह घोर राष्ट्रवादी था इसलिए उसने अन्तर्राष्ट्रीयता को वायस्ता और सम्मानहीनता का पर्याय माना। उसने स्वशासन की समस्त सत्ताओं का वग-ना-पर्य की एजेंसिया माना और उनका अतिक्रमण किया। उसने ससदा का बाहुनी दुबल कहा तथा लोकतन्त्रात्मक प्रक्रिया के समस्त रूपों को निष्फल, दुर्बल और पतनशील बताया। उसने राष्ट्र की शक्ति और गौरव को एक ऐसा नैतिक आदर्श बताया जिसमें

सभी व्यक्तियों के हितों का समावेश ही जाता है। उसने राष्ट्र की इच्छा को एक ऐसा महान् बल बताया जो समस्त भौतिक और आध्यात्मिक बाधाओं का निवारण कर देता है। मुसोलिनी ने १९२७ में जारी किए गए इटली के लेबर चार्टर में इन समस्त सिद्धान्तों का समावेश किया। इस चार्टर के अनुसार, "इटालियन राष्ट्र के साध्य उन समस्त पृथक् व्यक्तियों से जो उसका निर्माण करते हैं, ऊंचे हैं।" अपने सभी रूपों में वे एक सामाजिक वस्तु हैं। "उत्पादन का एक ही लक्ष्य है—व्यक्तियों का कल्याण और राष्ट्रीय शक्ति का विकास।"

### प्रशासक समाजवाद

## (Prussian Socialism)

राष्ट्र के समस्त आर्थिक और सांस्कृतिक ससाधन राष्ट्रीय प्रयोजनों के लिए जुटाए जाए, यह विचार जर्मनी में भी बहुत समय से बला आ रहा था। सचार्ड यह है कि इटली की अपेक्षा जर्मनी में इस विचार को अधिक निकटता से कार्यान्वित किया गया था। कभी तो इस विचार का उपयोग राष्ट्रवाद के हित में किया गया था और कभी समाजवाद के हित में। जोर चाहे किसी भी तत्त्व पर दिया गया हो, यह विचार अपने आप में नया नहीं था। दार्शनिक फ़िरटे ने अपनी पुस्तक *Der geschlossene Handelsstaat* में १८०० में इस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया था। फ़ेडरिक लिस्ट का आर्थिक दर्शन इंग्लैंड के अर्थशास्त्र से भिन्न था। उसने अपना उद्देश्य राष्ट्र की अर्थ-व्यवस्था का विकास रक्खा था। यह विकास तब हो सकता था जबकि पूँजी और धन दोनों पर राष्ट्रीय विस्तार के हित को ध्यान में रखते हुए राजनीतिक नियंत्रण रक्खा जाता। यद्यपि जर्मनी में समाजवाद सामान्य रूप से मार्क्सवादी रहा था, लेकिन वहाँ के समाजवादी चिन्तन में रोडबर्ट्स, लासाले और यूजेन डुहरिंग जैसे व्यक्ति भी हुए थे। ये लोग अन्तर्राष्ट्रीयता की अपेक्षा राजकीय समाजवाद की ओर अधिक झुके हुए थे। मार्क्सवाद के सभी सरोधक यह मानते थे कि सम्भवतः वर्ग-संघर्ष के स्थान पर श्रमिकों और पूँजीपतियों के बीच सहयोग का भी कोई न कोई रूप हो सकता है।

---

1. *Das nationale System der politischen Oekonomie*, 1841, Eng trans by S. S. Lloyd, *National System of Political Economy*, London 1885. राष्ट्रीय समाजवाद ने लिस्ट को लैटिन्सम का अनुभवानवर्ता मान कर उसका पुनर्जागरण किया था।

इसलिए, यदि प्रथम विश्व-युद्ध के बाद जर्मनों में राजनीतिक निराशा की जो लहर व्याप्त हो गई थी, उनमें यह विचार जर्मनों को आकर्षक प्रतीत हुआ तो कोई आश्चर्य की बात नहीं है। ओगवल्ड स्पेंगलर और आर्सेन मोयलर वान डेन ब्रुक ने प्रजा के समाजवाद के विचार को वाक्यो लोकोपनिषद् किया था।<sup>1</sup> ये लोग दार्शनिक दृष्टि से बहुत गहरे नहीं थे लेकिन इनमें साहित्यिक प्रतिभा बहुत अधिक थी। स्पेंगलर के दर्शन के अनुसार इतिहास "संस्कृति क्षेत्रों" के सपनों का अभिलेख है। यह मनुकृति क्षेत्र कभी तो "एशिया" के विरोध में "यूरोप" या और कभी वह 'काली जातियों' के विरोध में "श्वेत जाति" या। दोनों ही स्थितियों में निष्कर्ष यह था कि जर्मनों का यह निम्न है कि वह एशिया और काली जातियों के विरोध में यूरोपीय सभ्यता के सीमान्त की रक्षा करें। राजनीतिक लोकतन्त्र पतन का ही एक रूप है। यह पतन बुद्धि तो उद्योगीकरण के कारण होता है और कुछ बुद्धिवाद के द्वारा शक्ति की इच्छा को कमजोर कर देने के कारण। इसलिए, उसके स्थान पर अब अधिनायकवादी नेतृत्व तथा विश्व साम्राज्य के सपनों का युग आना चाहिए। इस प्रक्रिया में राष्ट्रीय राज्य जनी प्रकार मनाए जायेंगे जिन प्रकार रोम ने कबीलों और जातियों को जोत लिया था और अपने अन्दर समेट लिया था। लोकतन्त्र और स्वतन्त्रता इस भ्रम पर आधारित होने हैं कि मनुष्य विवेकमन्मथ प्राणी है। बुद्धिवाद गहरी संधेहारा बगं द्वारा प्रसूत विवृति है। वह एक निहृष्ट व्यस्तता है। केवल बुद्धियों और किमानों में ही स्वामित्व और शक्ति की अदम्य इच्छा रहती है। इतिहास में यही बगं प्रेरक शक्तिया रहे हैं। मनुष्य स्वभाव से जगली पशु है। न्याय और शान्ति स्वप्न हैं। नैतिक सुधार का आदर्श बेकार की बकवास है। इसलिए, यह जरूरी है कि समाजवाद को अन्तर्राष्ट्रीयता और वर्ग-सपनों की नाकनवादी हडिनों में मुकुर कर दिया जाए। जर्मनी में इसका अभिप्राय यह है कि उसे अनुशासन और मना

1 स्पेंगलर का *Preussentum und Sozialismus* म्यूनिच में १९२० में छपा था। उसके दो अन्य ग्रन्थ *Decline of the West* (Eng. trans. by C. F. Atkinson, New York, 1926-28) और *Hour of Decision* (Eng. trans. by C. F. Atkinson, New York, 1934) अधिक प्रसिद्ध हैं। हालांकि उनका राजनीतिक महत्व कम है। मोयलर वान डेन ब्रुक का *Das dritte Reich* ग्रन्थ १९२३ में हेम्बर्ग में प्रकाशित हुआ था। इसका एक संक्षिप्त अनुवाद ई० ओ० लोरोनेर ने *Germany's Third Empire*, London, (1934) के नाम से किया है। देखिए Gerbard Krebs, "Moeller van den Bruck : Inventor of the Third Reich," *Am. Pol. Sci. Rev.* Vol. XXXV (1941), pp. 1085 ff.

को प्रदान परम्परा से जोड़ दिया जाए। राजनीतिक दलों और ससदीय सस्थाओं के स्थान पर राजनीतिक और आपिक पदोपान की व्यवस्था करनी चाहिए। औद्योगिक मजदूरों को आजापालन के लिए विवग किया जाना चाहिए। स्पैंगलर के अनुसार मूल प्रश्न यह है कि वाणिज्य राज्य का शासन करता है या राज्य वाणिज्य का शासन करती है। पहला विचार इंग्लैंड का है और दूसरा विचार जर्मनी का है। स्पैंगलर का स्वस्थ समाज सम्बन्धी विचार कई दृष्टियों से राष्ट्रीय समाजवाद का प्रेरक था—एक सुदृढ़ औद्योगिक राजनीतिक वर्ग, मुनिदिवत कृषक प्रधान कृषिगत अर्थ-व्यवस्था, सैनिक शक्ति का पोषण करने के लिए पर्याप्त उद्योग, श्रमिक सभा के राजनीतिक प्रभाव से भुक्त अनुशासनबद्ध आजापालक श्रमिक वर्ग। स्पैंगलर का आशा थी कि यदि इन पद्धतियों का एक-दूसरे के साथ मुमगत कर दिया जाए, तो जर्मनी एक ऐसे विशाल महाद्वीपीय साम्राज्य का निर्माण कर सकता है जो ब्रिटिश साम्राज्य से टक्कर ले पर उसे प्रस्त कर ले।

स्पैंगलर धान डेक ब्रव का विचार भी कुछ इसी तरह का था। घट रीश का एक प्रिय सिद्धान्त यह था कि "प्रत्येक राष्ट्र का अपना विशिष्ट समाजवाद होता है", लेकिन आदर्श समाजवाद वहां से आरम्भ होगा जहां मार्कस ने समाप्त किया है। यहूदी होने के कारण मार्कस आदर्श भूल्यो, विशेषकर राष्ट्रीय मूल्यों का ठोक से नहीं समझ सका। मज्जा राष्ट्रीय समाजवाद मोतिकवादी नहीं, प्रत्युत् राष्ट्रवादी होता है। वह सर्वहारा-वर्गीय नहीं होता 'क्योंकि सर्वहारा निम्नतम घरानल पर रहते हैं"। उसमे से उदारवाद का प्रत्येक तत्व निकाल दिया गया है। उदारवाद धनिकतन के लिए एक झूठा मोर्चा है। इसमे से उदारवादी लोकतन्त्र के तत्वों का भी बहिष्कार कर दिया गया है क्योंकि वह राष्ट्रों की मूल्य का कारण है। वह एक ऐसे राष्ट्र की इच्छा के ऊपर आधारित है जो यह जानना है कि उसकी क्या इच्छा है। वह एक ऐसे महान् नेता के पथ-प्रदर्शन में कार्य करता है जो राष्ट्र की इच्छा को व्यक्त कर सकता है। उसमे वर्ग-संघर्ष के स्थान पर राष्ट्रीय सुदृढ़ता का भाव आ जाता है। यूरोप की अराजकता मे एक मयुक्त राष्ट्र ही बचा रह सकता है।

'एकमात्र प्रश्न यह है कि क्या जर्मन मजदूर वर्गों के राष्ट्रीय तत्वों मे इनकी शक्ति और इच्छा है कि वे सर्वहारा वर्ग के संघर्ष को राष्ट्रीय समाजवाद की दिशा में मोड़ दें या उसे बिल्कुल उल्टी दिशा में कर दें जिससे कि वे शक्तिशाली जो इस समय राष्ट्र के विराघ मे वर्ग-संघर्ष मे उलझी हुई हैं, विदेशी शत्रु का सामना करें।' 1

इस अवतरण में 'राष्ट्रीय समाजवाद' शब्द का प्रयोग हिटलर के दल के लिए नहीं किया गया था, लेकिन इस शब्द के प्रयोग से उन कारणों का आभास मिलता है, जिनसे प्रेरित होकर हिटलर ने यह नाम अपनाया।

क्या हिटलर पर "प्रशन समाजवाद" का प्रभाव पड़ा था, इस बात को कहना बर्धन है। यह बात कोई विशेष महत्त्व की भी नहीं है। घडं रोस १९३१ में दुबारा छपी थी। इस बार गोएबिल्म ने उसका समर्थन किया था। लेकिन, जब दल के समाजवादों सदस्यों को निकाल दिया गया था, तब ब्रक को केवल एक "साहित्यिक व्यक्ति" ही कहा जाने लगा था। तथापि, एक बात निश्चित है कि हिटलर ने मेन केम के पहले भाग के अन्त में अपने दल के संगठन के बारे में जो योजना प्रस्तुत की थी, वह समाजवादियों और राष्ट्रवादियों को मिलाने पर निर्भर थी।<sup>1</sup> उसका कहना था कि १९१८ में जर्मनी की जनता दो भागों में बटी हुई थी। इमका एक भाग राष्ट्रवादी था। राष्ट्र के सभी बुद्धिजीवी इसके अन्तर्गत आ जाते थे। यह भाग नायर और शक्तिहीन था क्योंकि इसमें इतनी ताकत नहीं थी कि वह युद्ध में अपनी पराजय का सामना कर सके। दूसरा भाग मजदूरों का था। मजदूर मार्क्सवादी दलों के रूप में संगठित थे। वे राष्ट्रीय हितों के सर्वधर्म की बात को बिल्कुल अस्वीकार करते थे। फिर भी इस भाग में राष्ट्र के ऐसे तत्त्व थे जिनके बिना राष्ट्र का उत्थान असम्भव था। हिटलर के अनुसार नए आन्दोलन का उच्चतम उद्देश्य जनता का राष्ट्रीयकरण करना और आत्मरक्षा के राष्ट्रीय भाव को पुन प्राप्त करना था। यह भी निश्चित है कि हिटलर ने अपनी विचारधारा को इतनी चतुराई से विस्तृत किया जिसे कि मार्क्स की विचारधारा में निष्पात मजदूर भी उसके प्रभाव में आ गए। हिटलर की विचारधारा में राष्ट्र की बड़ी बलनावादी धारणा थी जो कि मार्क्स की विचारधारा में वर्ग-विहीन समाज की होती है। हिटलर ने वर्ग-संघर्ष के स्थान पर यह विचार प्रस्तुत किया कि श्रेष्ठ राष्ट्र यहूदी स्वीकृतिनात्मक घनिष्ठता की शक्तियों से लड़ रहे हैं। हिटलर ने आधिक मुधार करने के अनन्त आश्वासन दे रखे थे। लेकिन, उनके ये सभी आश्वासन अस्पष्ट थे। इसका कारण यह था कि मार्क्सवाद के विरोधियों को मिलाए रखने के लिए यह जरूरी समझा गया था।

इसलिए, फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद ने इस बात की कोशिश की थी कि राष्ट्र को सम्पूर्ण जनसंख्या को एवता के मूत्र में ग्रहित किया जाए, समुदायों और हितों के संघर्ष को समाप्त कर दिया जाए या दबा दिया जाए और राष्ट्र के समस्त सत्ताधन शासन के पीछे जुटाए जाए। वे दो अर्थों में समाजवादी थे—उन्होंने एक ऐसी

1 तुलना कीजिए—विह्लेमरोवेन में १ अप्रैल, १९३९ को उसने जो नापण दिया था, उसमें उसकी जीवनी का भी कुछ अंश है। देखिए *My New Order*. (New York, 1941) pp 619 ff.



जनता से अपील की जिसमें लोकप्रिय राजनीतिक आन्दोलन अधिकतर समाजवादी रहे थे और उन्होंने व्यापार तथा उद्योगों के ऊपर पूर्ण राजनीतिक नियंत्रण स्थापित किया। वे इस अर्थ में समाजवादी नहीं थे कि उनका मजदूरों के हित में राष्ट्रीय आय के पुनर्वितरण का विचार रहा हो। वे राष्ट्रवादी भी दो अर्थों में थे। राष्ट्रवाद ही एकमात्र ऐसा भाव था जो जनसंख्या के भिन्न हितों को एकता के सूत्र में ग्रथित कर सकता था। दूसरे, राष्ट्रवाद ससद्वाद और अन्तर्राष्ट्रीयता के विरुद्ध था। वे इस अर्थ में राष्ट्रवादी नहीं थे कि राष्ट्रवाद को कोई सांस्कृतिक मूल्य मानते हो अथवा उसे समस्त राष्ट्रों का नैतिक परमाधिकार मानते हो। इस स्थिति में उनकी सफलता का केवल एक ही परिणाम हो सकता था। आधुनिक राष्ट्र के परस्पर-विरोधी, सामाजिक और आर्थिक हितों को दूर करने वाली एकमात्र परिस्थिति युद्ध की संभारी है। फलतः, फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद की सरकारें युद्धकालीन सरकारें थीं और उनकी अर्थ-व्यवस्थाएँ युद्धकालीन अर्थ-व्यवस्थाएँ थीं। उनकी स्थापना किसी राष्ट्रीय संकट का सामना करने के लिए नहीं बल्कि स्थायी राजनीतिक पद्धतियों के रूप में की गई थी। एक ऐसी परिस्थिति में जहाँ कि यूरोप की राजनीतिक व्यवस्था के लिए राष्ट्रीय आत्म-निर्णय व्यावहारिक योजना नहीं थी उन्होंने दूसरे राष्ट्रों के विरोध में अपनी साम्राज्यवादी महत्वाकांक्षाओं का विस्तार करने के लिए राष्ट्रीय संसाधनों को जुटाया। उन्होंने इटली और जर्मनी के लोगों को युद्ध के लिए तैयार किया। जैसा कि स्पेंगलर ने कहा था कि उनके विचार से अन्तर्राष्ट्रीय समूहों का एकमात्र व्यावहारिक रूप वह था जो समझौते अथवा रियायतों से नहीं बल्कि विजय और शत्रुओं के विनाश से प्राप्त होता है। वे इस रूप में समाजवादी और राष्ट्रवादी थे कि व्यक्तिगत स्वतन्त्रता और लोकतन्त्र के विरुद्ध थे। अक्रीसिनिया युद्ध शुरू होने पर मुसोलिनी ने कहा था कि फासिस्ट लाभ अपने पितृ देश के प्रति आज्ञापालन, बलिदान, और समर्पण का भाव रखते हैं। उनका कहना था कि राष्ट्र का राजनीतिक, आर्थिक और आध्यात्मिक—सम्पूर्ण जीवन इस तरह गठित होना चाहिए जो हमारी सैनिक आवश्यकताओं को पूरा करे।

बुद्धि निरोधवाद—दार्शनिक आधार

(Irrationalism—The Philosophic Climate  
of Opinion)

जिस दर्शन का तात्कालिक उद्देश्य युद्ध के द्वारा राष्ट्रीय विस्तार हो, वह एक साहसिक दर्शन ही हो सकता है। यदि व्यक्तिगत लाभ अथवा राष्ट्रीय लाभ के आधार पर सबिधेक चिन्तन किया जाता तो इस तरह का प्रयोजन किसी भी हालत में उचित नहीं

अवस्थित बौद्धों का जीवन के उपयोगितावादी और मानववादी गुणों ने पूजा करता है। सुख और सुविधाओं से भी उसे विरक्ति है। वह नतरनाक जिन्दगी बिनाता है और अन्त में उसे विनाश का सामना करना पड़ता है। वह स्वभाव से ही अग्निजात होता है। वह अपनी आत्मा को प्रेरणापूर्ण शक्तियों द्वारा बर्णन करता है। जब जनता उसके अद्भुत व्यक्तित्व को परख लेती है, तब वह उसकी उपासना करती है।

उनीसवीं शताब्दी के इस बुद्धिनिरोधवादी चिन्तन के बौद्धिक प्रवर्तक थे— शोपेनहावर और नीत्शे। शोपेनहावर का विश्वास था कि प्रकृति और मानव जीवन इन दोनों के मूल में एक अविभाज्य अन्वय शक्ति कार्य कर रही है। शोपेनहावर ने इस शक्ति को "इच्छा" कहा है। यह शक्ति निरुद्देश्य, निरपेक्ष और बेचैन है। यह सब चीजों को बामना करती है लेकिन किसी में भी सन्तुष्ट नहीं रहती। यह मृग्य और सहार करती है लेकिन उसे सिद्धि कभी नहीं मिलती। इस बुद्धिनिरोधी महासमुद्र में केवल मानव मस्तिष्क ही एक ऐसे एकाकी और त्रिजंन द्वीप का निर्माण करता है जिसने कर्मा-कर्मों विवेक तथा प्रयोजन की माया अपनी छवि दिखाती है। शोपेनहावर के नैराश्रमवाद का आधार यह था कि ससार में मनुष्य की समस्त अन्तिकायाएँ निष्फल होती हैं। मनुष्य के प्रयत्नों का कोई महत्त्व नहीं है और मानव जीवन निराशा की निविड भावना से आक्रांत है। शोपेनहावर के मन में अमूर्त व्यक्तियों के मूल्य और गुणों के प्रति विरक्ति की भावना थी। अशिष्ट और अपरिष्कृत व्यक्तियों के आत्म-सन्तोष और जटता के प्रति उनके मन में आक्रोश का नाव था। शोपेनहावर को गिब्रान्त था कि ये नुच्छ प्राणी सोचते हैं कि हम जीवन और सत्य की दुर्बोध शक्तियों की रूढ़ और तर्क के बन्धनों में बाध सकते हैं। शोपेनहावर का यह विचार था और उसका यह विचार ठीक नहीं था कि यह आध्यात्मिक अहंकार उनके प्रयोगी हीगेल को चिन्ताधारा में मनाहिन है। शोपेनहावर ने इतिहास के तर्क के विरोध में "जीनिदस" कलाकार और सन्त की सृजन-शीलता का मानक प्रस्तुत किया। ये लोग इच्छा को अपने बस में करते हैं—उस पर नियंत्रण पाकर नहीं बल्कि उनका नियंत्रण करके। मानव जाति का अविष्य प्रगति में नहीं बल्कि विनाश में निहित है, इस अनुमति में निहित है कि सद्यं और सिद्धि, वह सब माया है। शोपेनहावर के अनुसार इस आदर्श को धार्मिक तपस्या अथवा सौन्दर्य के अवधारण के द्वारा प्राप्त किया जा सकता है। सौन्दर्य का अवधारण आसक्तिविहीन चेतना है। शोपेनहावर ने दैनंदिन जीवन की नैतिकता का आधार पावनता की भावना को माना था। उसका विचार था कि ससार में पीडा सार्वभौम है और वह प्रत्येक व्यक्ति को नियति में समान रूप में अक्षित है।

नीत्शे ने बुद्धिनिरोध और मानववाद, इच्छा और चिन्तन के विचित्र समिश्रण को तोड़ दिया। नीत्शे का कहना था कि यदि जीवन और प्रकृति वास्तव में बुद्धिनिरोधी हैं तो बुद्धिनिरोध को नैतिक और बौद्धिक दोनों रूपों से स्वीकार किया जाना चाहिए।

यदि मित्रि निरर्थक है और मानव प्रकृति बंदहवास होकर सघर्ष में लगी हुई है तो फिर मनुष्यों को मित्रि के स्थान पर साधना को ही प्रसन्नतापूर्वक महत्त्व देना चाहिए। वास्तविक महत्त्व सघर्ष का है चाहे सघर्ष बिल्कुल निराशाजनक ही क्यों न हो। व्यक्तित्व की आन्तरिक शक्तियाँ बरुणा और त्याग नहीं बल्कि जीवन की स्वीकृति और शक्ति की इच्छा है। नीत्से का कहना था कि साधारण और पालकपूर्ण व्यक्तियों के प्रति घृणा का भाव रखना चाहिए। लेकिन उनसे बढ़कर व्यभिचर सन्त का नहीं बल्कि 'हीरो' का होता है। नीत्से का मत था कि समस्त नैतिक मूल्यों को अतिमूल्य का रूप दे देना चाहिए। समानता के स्थान पर अन्तरंग उच्चता, लोकतंत्र के स्थान पर प्रतिमाताली और सशक्त व्यक्तियों के अभिजाततन्त्र, ईसाई विनम्रता और मानवता के स्थान पर बढोरता और अहंकार, सुख के स्थान पर शौर्यपूर्ण जीवन और पतन के स्थान पर सृजन को प्रतिष्ठित किया जाना चाहिए। नीत्से का आग्रह था कि यह दर्शन जनता के लिए नहीं है। उसने जनता को बहुत निम्न स्थान दिया है। उसके विचार से जनता को अपने नेता का अनुसरण करना चाहिए। यदि जनता नेता का अनुसरण करती है तो यह उसकी स्वस्थ वृत्ति है। जहाँ एक बार यह स्वस्थ वृत्ति विकृत हो जाती है, जनता एक दास मनोवृत्ति का निर्माण करती है। उस समय विनय, आत्म-निषेध और हीनता की भावना का प्राधान्य हो जाता है। यह एव तरह का विष है जो समाज की सम्पूर्ण शक्ति को नष्ट कर देता है। जनसाधारण को मौलिकता की विघटनकारी शक्ति से सब से अधिक भय अथवा घृणा होती है। नीत्से का विचार था कि लोकतंत्र और ईसाई धर्म ये दोनों ही दास मनोवृत्ति के सूत्रक हैं। इनमें से प्रत्येक अपने-अपने ढंग से सामान्यता और पतन का प्रतीक है। नीत्से ने अपने "हीरो" की हिसब वृत्ति को बहुत बड़ा-बड़ा कर बताया है। 'हीरो' अतिमानव होता है। वह एक भयकर पशु है जो समस्त विरोध को कुचल देता है, सुख से घृणा करता है और अपने नियमों का आप ही निर्माण करता है। नीत्से का दर्शन सभी शान्तिकारियों को इसलिए प्रिय लगा क्योंकि उसने निरास्यवाद तथा आधुनिक पूजा-पतियों की दुष्टता को विशेष रूप से निन्दा की है।

यद्यपि नीत्से के विचारों और फासिज्म तथा राष्ट्रीय समाजवाद के दर्शन में स्पष्ट साम्य था, लेकिन यह सम्बन्ध इतना आसान नहीं था जितना कि माना गया है। कुछ आलोचकों ने नीत्से को वह स्रोत माना है जिससे इन दोनों आन्दोलनों के विचार निकले थे। फासिस्ट और राष्ट्रीय समाजवादियों ने भी इस ऋण को स्वीकार किया है। इसका कारण कुछ तो यह है कि उनकी विचारधारा और नीत्से की विचारधारा में वास्तव में कुछ साम्य है। इसका कुछ कारण यह है कि अपने साहित्य की प्रतिष्ठित आधार देने के लिए उन्हें एव महान् लेखक के नाम की जरूरत थी। उनकी अपनी साहित्य-सम्पदा बहुत मामूली थी। हिटलर और मुसोलिनी दोनों ही अपने को अतिमानव समझते थे। दोनों के मन में ही जनता के प्रति घृणा का भाव था। दोनों ही नैतिक सनकीपन के स्थान

पर "मृत्यों के अतिमूल्यन मूल्य का अधिक बुद्धिमत्ता से प्रयोग कर सकते थे"। फासिस्ट और राष्ट्रीय समाजवादी दोनों ही नए विस्म के बर्बर थे। नैतिक त्याग अथवा अति सम्भ्रताओं ने उन्हें मृदु नहीं किया था। दोनों ही अपने को एक पतनशील सभ्यता के मुधारक कहते थे। नात्सो के समान उनके हृदय में भी लोकनन्त्र और ईसाई धर्म के प्रति घृणा का नाव था। लेकिन कुछ महत्त्वपूर्ण मामला में वे नीत्सो की रचनाओं का बड़ी सावधानी से प्रयोग करते थे। वे उनकी रचनाओं के केवल कुछ चुने हुए अंशों को ही प्रचारित करते थे। नीत्सो के मन में राष्ट्रवाद के प्रति बड़ी घृणा थी। वह राष्ट्रवाद को एक अगिष्ट धारणा मानता था। उन्नीसवीं शताब्दी में ऐसे बहुत कम लेखक हुए हैं जिन्होंने राष्ट्रवाद का नीत्सो के समान विरोध किया हो। नीत्सो का मुख्य अभिमान यह था कि वह एक श्रेष्ठ यूरोपीय है। दूसरे साम्राज्य के जर्मनों की जितनी अधिक निन्दा नीत्सो ने की है उतनी निन्दा और किसी जर्मन लेखक ने नहीं की है। नीत्सो का कहना था कि जर्मन दाम मनोवृत्ति के व्यक्ति हैं और उनका मुधार तभी हो सकता है जबकि उनमें स्वाभाविक रक्त का मिश्रण हो। नीत्सो यूरोपीय इतिहास के वेदल दो ही युगों की प्रशंसा करता था। वे युग थे—इटली का नवजागरण और लुई चौदहवें का फ्रांस। अन्त में, यद्यपि उत्तरे यूरेशियों के बारे में कुछ बठोर बातें बहीं हैं लेकिन वह पूरी तरह से उनका विरोधी नहीं था। उसने एक बार यूरेशियों को "यूरोप की मव से गन्धियाली, सब से बठोर और सब से शुभ्र जाति कहा था।"<sup>1</sup>

शोपेनहावर और नीत्सो का बुद्धिनिरास प्रायः पूरी तरह नीतिपरक था। लेकिन, उन्नीसवीं शताब्दी के दर्शन में कुछ और नो ऐसी प्रवृत्तियाँ थीं जिनका विज्ञान से अधिक धनिष्ठ सम्बन्ध था लेकिन जो विवेक-विरोधी भी थीं। इन प्रवृत्तियों को कभी-कभी व्यवहारवाद और सकारवाद का नाम दिया जाता था। इनके दो स्रोत थे। एक स्रोत तो जीव-विज्ञान सम्बन्धी थे खोजें थीं कि अन्य मानसिक क्षमताओं की भाँति विवेक अथवा बुद्धि को भी एक ऐसी जीवन प्रक्रिया माना जा सकता है जिसका प्राकृतिक रीति से अन्न और विकास होना है। इसका दूसरा स्रोत यह तार्किक खोज थी कि वैज्ञानिक प्रक्रिया में, शुद्ध विज्ञानों तक में ऐसी कल्पनाएँ और धारणाएँ समाविष्ट होंगी हैं जो विवेक के आधार पर स्वतः स्पष्ट नहीं होतीं लेकिन जिन्हें केवल परम्परा अथवा सुविधा पर ही आधारित माना जा सकता है। ये दो प्रवृत्तियाँ उन्नीसवीं शताब्दी के अधिकांश दर्शन में समान रूप में पायी जाती थीं, लेकिन उनका सबसे प्रतिष्ठित व्याख्याता फ्रास का दार्शनिक हेनरी बर्गसा था। जहाँ नीत्सो का दर्शन प्रवचन के रूप में है, वहाँ बर्गसा न विवेक के महत्त्व को कम करने के लिए व्यवस्थित रीति से विवेक का प्रयोग किया है। वैज्ञानिक बुद्धि सत्य का स्रोत नहीं है, उसने इस धारणा की भी बड़ी पैनी आलोचना की है।

वर्गों के विपरीत पदोन्मूलन में यह बनाया गया है कि बुद्धि जैविक अनुकूलन में एक तत्त्व मात्र होती है। जीवन-समर्पण में और बानावरण का नियंत्रित करने में वह भी एक साधन है। विज्ञान का कार्य उपधागिता है, सत्य को सिद्ध नहीं। लेकिन, नकारात्मक आलोचना ने केवल पृष्ठभूमि तैयार की। वर्गों का मुख्य उद्देश्य यह सिद्ध करना था कि बुद्धि 'जीवन शक्ति' की संकेत होती है। यह "जीवन शक्ति" शोषणहार की इच्छा अथवा हाईमान के "अवेतन" की भांति एक अस्पष्ट सार्वभौम प्रेरणा है। हम केवल सहजानुमति के द्वारा ही मसार के वास्तविक तत्त्व को समझ सकते हैं। सहजानुमति की परिमाण नहीं की जा सकती। यह एक अनिश्चित, अतिप्राकृतिक सृजनारम्भ शक्ति है। वर्गों का विचार था कि भस्तिष्क इस सहजानुमति से सम्पन्न होता है। सहजानुमति मनुष्य के जीवन में विवेक की अपेक्षा अधिक गहराई से प्रविष्ट होती है। जब मनुष्य बुद्धि पर बहुत अधिक शरोसा करते लगता है तब यह प्रवृत्ति धीमी पड़ जाती है। वर्गों का यह भी विचार था कि सहजानुमति की शक्ति को प्राप्त किया जा सकता है और उसके द्वारा आध्यात्मिक शक्ति का साक्षात्कार हो सकता है। लेकिन इस साक्षात्कार की क्या प्रक्रिया हो, इस बारे में वर्गों ने कुछ नहीं कहा है। वर्गों की सहजानुमति का सिद्धान्त जीव विज्ञान, मनोविज्ञान और दर्शन के क्षेत्र में रहस्यवाद का समावेश था।

दर्शन—एक कल्पना

(Philosophy—A Myth)

उन्नीसवीं शताब्दी के अन्त तक बुद्धि निरोधवाद का राजनीति के क्षेत्र में बिल्कुल प्रयोग नहीं किया गया था। यह कुल मिलाकर एक कलाकार का दर्शन था। बौद्धिक दार्शनिक इसे उदासीनता की दृष्टि से देखते थे और राजनीतिक सिद्धान्तवादी उसकी उपेक्षा करते थे। मनोविज्ञान और समाजशास्त्र के क्षेत्र में बुद्धि अथवा विवेक के आधार पर मानकी आचरण की व्याख्या के विरोध में प्रतिक्रिया बढ़ती जा रही थी। अब इन क्षेत्रों में तर्क से इतर तत्त्वों पर जोर दिया जाने लगा था। ये तत्त्व या तो अनुभूतियाँ और प्रेरणाएँ अथवा उनके अर्ध-तात्त्विक विवेकीकरण होते थे। पारटों के समाजशास्त्र में नाटिक और अनाटिक के इस समर्पण ने सामाजिक परिवर्तन का एक नया सिद्धान्त पैदा किया था। समझा जाता है कि इस सिद्धान्त ने मुसोलिनी को प्रभावित किया था। राजनीतिक शक्ति एक शासक वर्ग में निहित होनी चाहिए। यह शासक वर्ग इसलिए शक्ति प्राप्त करता है क्योंकि उसके सामने एक सामाजिक आदर्श रहता है और वह उस सामाजिक आदर्श को शक्ति के द्वारा प्राप्त करने के लिए तैयार होता है। शक्ति का स्थायित्व और उसे स्थायित्व देने की आवश्यकता के कारण शासक वर्ग निरन्तर ही

जाता है। शेर का स्थान लोमड़ी ले लेती है। अन्त में पुगने नामक वर्ग के स्थान पर तरुण, अधिक शक्तिशाली और अधिक निर्मम व्यक्ति मत्ता हृषिया लेने हैं। तथापि, मनोवैज्ञानिक और समाजशास्त्रीय मिद्धान्त वैज्ञानिक दृष्टि से बुद्धिनिरोधवादी नहीं थे। पारेटो के समाजशास्त्र का आधार उनकी यह अनिलाया थी कि वह सामाजिक विज्ञान को प्राकृतिक विज्ञानों की भांति ही परिगुद्ध सिद्ध करें।

जांसेस सोरेल ने अपने ग्रन्थ *Reflexions sur la Violence* (१९०८) में बर्गमा के सामाजिक दर्शन का सीधा प्रयोग किया।<sup>1</sup> सोरेल काफी दीर्घकाल में प्रगति तथा लोकतंत्र के भ्रमों का आलोचक रहा था। जब तक उसका मिडिबलिग्न मार्क्सवादी था, तब तक उसने रहस्यात्मक विकासवाद के उन तत्त्वों को चुना था जो मार्क्स ने हीगेल से ग्रहण किए थे। कोसिग करने पर इन तत्त्वों का पता लगाना मुश्किल नहीं है। सोरेल का कहना था कि मार्क्स की विचारधारा में पूंजीवाद हार्टमन के अचेतन की भांति कार्य करता है। वह एक अधी लेकिन चतुर शक्ति है जो सामाजिक जीवन के उच्चतर रूपों का न चाहते हुए भी विकास करती है। सोरेल ने इस बात को ठीक से समझ लिया था कि बर्गमा की जीवन-शक्ति उन्नी दार्शनिक परम्परा से सम्बन्ध रखती थी जो सिद्धान्ततः हीगेल के इतिहास के सार्वभौम तर्क विषयक मिद्धान्त के प्रतिबल थी। फलतः, इसके आधार पर मार्क्स के चिन्तन से आर्थिक नियतिवाद के नमन्त तत्त्वों को निकाला जा सकता था। इन सिद्धान्त के प्रयोग द्वारा विवेकयुक्त कारणों के आशय पर होने वाले सामाजिक परिवर्तन का भी निषेध किया जा सकता था। अब वर्ग-भ्रमण भ्रमिक वर्ग की रचनात्मक हिंसा का प्रदर्शन मात्र रह गया था। चूँकि बर्गमा की सहजानुभूति रचनात्मक विकास के बारे में एक अन्तर्दृष्टि प्रदान करती थी, अतः इनके आधार पर क्रान्ति के एक दर्शन का भी निर्माण किया जा सकता था। यह दर्शन सीधी कार्यवाही और आम हड़ताल को उचित ठहरा सकता था। सीधी कार्यवाही और आम हड़ताल का वही महत्त्व था जो मार्क्सवादी समाजवादी दलों द्वारा प्रतिपादित राजनैतिक कार्यवाही का था। प्रत्यक्ष कार्यवाही और आम हड़ताल मिडिबलिस्ट विचारधारा में महत्त्वपूर्ण साधन माने जाते रहे थे। इसलिए सोरेल के लिए सामाजिक दर्शन एक कल्पना बन गया। वह एक स्वप्न अथवा एक प्रतीक था जो मजदूरों को पूंजीवादी समाज के विरोध में प्रेरित और संयुक्त कर सकता था। सोरेल का मन था कि जितने भी बड़े-बड़े सामाजिक आन्दोलन होते हैं उन सब की कोई न कोई कल्पना होती है। वे इस कल्पना को व्यावहारिक

1. *Reflections on Violence*, Eng. trans. by T. E. Hulme, New York, 1914, बर्गमा ने अपनी उमने पहले की रचना में इन बातों की कोई कोसिग नहीं की थी कि वह अपने दर्शन को नीतिशास्त्र के ऊपर लागू करें। *Les deux sources de la morale et de la religion* १९३२ तक नहीं छपा था।

रूप देने की कोशिश करते हैं। इस कल्पना का विद्वेषण करना, यह जिज्ञासा करना कि क्या वह सच्ची है अथवा व्यावहारिक है, व्यर्थ है। वह तो एक प्रकार की छाया है जो मानवशास्त्र को उभारती है तथा समुदाय का एकता के पागे में वायती है। राजनीतिक दर्शन विवेकयुक्त कार्य का पथ-प्रदान नहीं करता। वह तो दुःखकल्प और अन्य यज्ञों को प्रोत्साहन देता है। सोरेल की यह कल्पना आम हस्ताल के रूप में चित्रित हुई थी। हममें ऐसी भावनात्मक क्षील नहीं थी जिसमें कि धार्मिक प्रभावित होने। तथापि प्रत्येक सामाजिक दर्शन किसी न किसी प्रकार की कल्पना से युक्त होता है, यह क्रांतिकारी सिद्धांतों का एक भाग है। सोरेल की पुस्तक का १९०९ में इटली में जो अनुवाद हुआ था, मुसोलिनी ने उसकी समीक्षा की थी। दर्शन का क्या स्वरूप और प्रयोजन हो इस बारे में साहित्यी के विचार सोरेल के विचारों से बहुत साम्य रखते थे। सोरेल के कल्पना सम्बन्धी सिद्धान्त में मानवशास्त्र से सम्बन्धों के दासनिष्ठ परम्परा के बुद्धिनिरोध को सामाजिक और राजनीतिक अविध्यकित मिल गई थी। सोरेल ने मुद्द वही अपने कल्पना सिद्धान्त की अन्तिम व्याख्या नहीं दी। अपने बाद के वर्षों में वह फासिज्म, बाल्सेविज्म और प्रति-क्रियावादी राष्ट्रवाद के प्रति अपना रूप से आकर्षित हुआ था। हा, उमते उनमें से किसी एक का पूरा तरह से नहीं अपनाया।

यदि दर्शन को एक कल्पना के रूप में ग्रहण किया जाए तो वह जीवन की योजना नहीं बनाने का स्वप्न है। वह कोई ऐसा सिद्धान्त नहीं है जो विवेक पर आधारित हो। वह जड़ता की उन मूल प्रवृत्तियों का उद्घाटन है जो जीवन शक्ति में अथवा उनके रक्त में अथवा उनकी आत्मा में निहित होती हैं। १९२२ में मैगिस्तान में अपने एक भाषण में मुसोलिनी ने कहा था—

‘हमने अपनी कल्पना का निर्माण कर लिया है। कल्पना एक धर्म है, एक आदेश है। यह जरूरी नहीं है कि वह वास्तविक हो। यह इसलिए वास्तविक है कि वह एक लक्ष्य है, एक आशा है, एक विश्वास है एक साहस है। हमारी कल्पना राष्ट्र है, हमारी कल्पना राष्ट्र की महत्ता है।’

मुसोलिनी के उपर्युक्त शब्द सोरेल की विचारधारा का ही निरूपण करते हैं।

फासिज्म कल्पना का निर्माण एल्फ्रेडो रोको जैसे इटालियन राष्ट्रवादियों ने बड़ी धुरता से किया था। उनका कहना था कि आधुनिक इटली रोमी साम्राज्य का आध्यात्मिक उत्तराधिकारी है। रोको यूरोप के इतिहास को दुबारा लिखना चाहता था। वह सिद्ध करना चाहता था कि लाजसम्पन्न उम अराजकता और पतन की चरम परिणति है जो रोम के पतन के साथ ही आरम्भ हो गयी थी। रोको का कहना था कि ध्वस्तित

अधिकारों का उदारवादी विचार राज्य के अधिकार और मत्ता के सम्बन्ध में रोम के विचार को अपदस्त करने की दिशा में सब से अन्तिम प्रयत्न था। यह जर्मन व्यक्तिवाद का परिणाम था। राष्ट्रीय विप्लव के अन्धे से अन्धे युग में भी इटली रोम की विरासत से चिपटा रहा। उदारवाद लैटिन मस्तिष्क के लिए विदेशी है। फासिज्म का उद्देश्य यह है कि वह राजनीतिक सिद्धान्त के क्षेत्र में भी इटली की पुरानी परम्पराओं को, उन परम्पराओं को जो रोम की हैं फिर से जीवित करे। 'रोमों ने यामन एक्विनास और मैजनी जैसे प्रसिद्ध इटालियनों की बड़ी अभिनव व्याख्या की है। उसने इन सब को लैटिन मस्तिष्क की प्रेरणा कहा है। जर्मन व्यक्तिवाद के सम्बन्ध में उनका विचार इटली और जर्मनी के गठबन्धन तक ही सीमित रहा, उसके बाद नहीं।

सोरेल और मुसोलिनी के बीच जैसा प्रत्यक्ष सम्बन्ध था वैसा प्रत्यक्ष सम्बन्ध हिटलर और सोरेल के बीच नहीं था। यह जरूरी भी नहीं था। मुसोलिनी और फासिस्ट कल्पना हिटलर के लिए आदर्शों के रूप में थीं हीं। हिटलर ने अपनी आत्मकथा में जीवन दृष्टिकोण का जो अर्थ किया था वह एक कल्पना के रूप में ही था। वह कभी समझौता नहीं करता। वह अपने अनुयायियों से पूर्ण और निरपेक्ष आज्ञापालन की मांग करता है। वह धर्म की भांति ही असहिष्णु होता है। वह अपने विरोधियों से प्रत्येक साधन के द्वारा लड़ता है। वह तर्क नहीं करता। वह अपने विरोधियों के दृष्टिकोण को बिल्कुल स्वीकार नहीं करता। वह पूरे तरह से रुढ़िवादी और अन्धा होता है। वह एक आध्यात्मिक आधार प्रदान करता है। इस आधार के बिना मनुष्यों में उतनी बठोरता और चालाकी नहीं आ सकती जो जीवन-संघर्ष में विजय प्राप्त करने के लिए आवश्यक होती है। राजनीति जीवन दृष्टिकोणों के बीच मरणांतक युद्ध है।

"जीवन सम्बन्धी दो दृष्टिकोणों में संघर्ष के दौरान निर्मम शक्ति का हथियार निर्दयता और निरन्तर प्रयुक्त किए जाने पर उस पक्ष की विजय करा देता है जिसका वह साथ देता है।"<sup>१</sup>

राष्ट्रीय समाजवाद को यह आध्यात्मिक आधार रक्त और भूमि ने दिया था। जर्मनी में उसने वही कार्य किया जो इटली में साम्राज्यवादी रोम ने किया था। यद्यपि राष्ट्रीय समाजवाद ने अपने सिद्धान्तों के समर्पण में जीव विज्ञान और मानव विज्ञान का सहारा लिया था, लेकिन वैज्ञानिक आलोचना के प्रति उनका वही रुख था जो ऐतिहासिक आलोचना के प्रति रोमों का रुख था। एल्केड रोडनबर्ग ने *Myth of the Twentieth*

1. *Dottrina politica del fascismo* (1925); Eng. trans. by Dmo Bigongiari, "The Political Doctrine of Fascism," in *International Conciliation*, No. 223

2. *Mein Kampf*, p. 223; cf. p. 784.



Century में बल्फना शब्द का प्रयोग जिस ढंग में किया था उससे यह स्पष्ट प्रतीत होता था कि वह सीरेल से ग्रहण किया गया था।

“जाति अथवा राष्ट्र का जीवन एक ऐसा दर्शन नहीं होना जिसका तर्कसंगत रीति से विकास होता है। फलतः, वह एक ऐसी प्रक्रिया नहीं है जो प्राकृतिक विधियाँ के अनुसार विनियमित होती हो। वह तो आत्मा की एक रहस्यमय क्रिया अथवा संश्लेषण है। उसे विवेक के अनुमानों के आधार पर नहीं समझाया जा सकता। उसे कार्य कारण की श्रृंखला के द्वारा भी नहीं समझा जा सकता। अन्ततः, प्रत्येक दर्शन जो औपचारिक और विवेकपूर्ण आलोचना के परे जाता है ज्ञान नहीं है बल्कि एक स्वीकृति है—एक आध्यात्मिक और जातीय स्वीकृति—चरित्र के मूल्या की स्वीकृति।”<sup>1</sup>

रक्त की शुद्धता विवेक अथवा तथ्य की अपेक्षा अधिक महत्त्वपूर्ण होती है। राष्ट्रीय समाजवाद के एक अन्य दार्शनिक अस्ट्रीक ने हिटलरवादी में प्रापण देते समय इस विरोध की निम्नलिखित शब्दों में व्यक्त किया था

“रक्त औपचारिक विवेक के विरोध में जाति प्रयोजनपूर्ण वृद्धि के विरोध में, सम्मान लाल के विरोध में, एकता व्यक्तिगत विघटन के विरोध में, सैनिक गुण पूँजीवादी गुरस्ता के विरोध में, लीव व्यक्ति तथा जनता के विरोध में खड़ा हो गया है।”<sup>2</sup>

### फासिज्म और हीगेलवाद

#### (Fascism and Hegelianism)

पूर्ववर्ती विवेचन के अनुसार फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद की बौद्धिक समानताएँ दार्शनिक बुद्धिनिरोधवाद के साथ थीं। इस निष्कर्ष के कारण यह जरूरी हो जाता है कि हम उनका हीगेल के राष्ट्रवाद और हीगेल के राज्य सिद्धान्त से सम्बन्ध दें। यह सम्बन्ध कुछ जटिल-सा था। सम्पूर्ण उन्नीसवीं शताब्दी में हीगेल के दर्शन को शोपेनहावर के बुद्धिनिरोधवाद का विरोधी समझा गया था। फिर भी, जब मुसोलिनी ने यह निर्णय किया कि फासिज्म का एक दर्शन होना चाहिए तो उसने यह दर्शन इटली के हीगेलवाद से ग्रहण किया। उसने उदारवाद और ससद्वाद की आलोचना में हीगेल का पूरा उपयोग किया। बाद के उदारवाद के अग्रज सिद्धान्तवादियों ने भी हीगेल की व्यक्तिवाद विषयवस्तु आलोचना की ओर ध्यान दिया था। दूसरी ओर राष्ट्रीय समाजवाद

1 *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (1930), pp 114 f

2 Quoted by Franz Neumann, *Behemoth* (1944), p 464

के जर्मन दार्शनिकों ने हीगेल की उपेक्षा की। रोजेनबर्ग जैसे कुछ विचारकों ने तो उसकी अस्वीकार ही किया। पुनः, राष्ट्रीय समाजवाद के जर्मन आलोचकों का सामान्य रूप से यह विचार था कि उन्नीसवीं शताब्दी की जर्मन राजनीति में हीगेल के राज्य सिद्धान्त का जो ठोस अभिप्राय रहा था, राष्ट्रीय समाजवाद उसके प्रतिकूल पड़ता था।<sup>1</sup> इस विषयता का कारण यह है कि मुसोलिनी का दर्शन पूरी तरह अवसरवादी था। फिर, जर्मनी और इटली में कुछ आन्तरिक अन्तर भी थे, और इन दोनों देशों में आन्दोलनों का स्वरूप कुछ अलग-अलग रहा था।

हीगेल का दर्शन मूलतः बुद्धिनिरोध का विरोधी था, इन सम्बन्ध में हमें कुछ कहने की जरूरत नहीं है। इस दर्शन का मूल आधार तर्क था। दर्शन के विभिन्न भागों को द्वन्द्वात्मक तर्क ने आपस में बाध दिया था। यह सही है कि हीगेल की विवेक विषयक धारणा बहुत कुछ स्वच्छन्दतावादी थी। उसकी द्वन्द्वात्मक पद्धति में भी वह यथापत्ता नहीं थी जिसके आधार पर वह वैज्ञानिक अनुसंधान का एक विद्वत्सनीय साधन बनती। तथापि, इससे न तो हीगेल के मतव्य पर कोई असर पड़ता है और न सामाजिक परिवर्तन के सम्बन्ध में उसके दृष्टिकोण पर ही। हीगेल के अनुसार यह बिल्कुल आवश्यक और तर्कपरक है। हीगेल का दर्शन "हीरो" अथवा "महान् व्यक्तियों की सहजानुभूति" को कोई महत्व नहीं देता। हीगेल के विचार से इतिहास पर महान् व्यक्तियों का कोई साम प्रभाव नहीं पड़ता। इस दृष्टि से हीगेल का सामाजिक दर्शन मार्क्सवाद से बहुत मिलता है। यदि हम तत्त्वमीमासा को अलग कर दें, तो द्वन्द्वात्मक शक्तिवाद उत्पत्ति और धारणा की दृष्टि से मूलतः हीगेलवादी है। इसलिए मार्क्स का खण्डन करने में हीगेल का प्रयोग करना दार्शनिक दृष्टि से अनुपयुक्त था। तथापि, फासिगम और राष्ट्रीय समाजवाद दोनों को ही इतिहास की आधिब व्याख्या का उसी प्रकार विरोध करना था जिस प्रकार कि उन्हें राजनीतिक उदारवाद का विरोध करना था। पहले युद्ध की समाप्ति पर इटली और जर्मनी दोनों में यह तर्क प्रस्तुत करना जरूरी था कि राष्ट्रीय इच्छा अपने दृढ़ आग्रह के द्वारा भौतिक सहायता के अभाव से ऊपर उठ सकती है और राजनीतिक साधनों के द्वारा अपने आधिब अवसर का निर्माण कर सकती है। फासिगम और राष्ट्रीय समाजवाद दोनों ही राजनीतिक शक्तियों को आधिब शक्तियों से अधिब शक्तिशाली मानते थे। दोनों ही आन्दोलन क्रान्तिकारी अथवा ज्यादा सही यह कहना होगा कि प्रति-क्रान्तिकारी थे। हीगेलवाद की क्रान्तिकारी सहायताओं का मार्क्सवादियों ने पूरा उपयोग किया था। हिटलर मार्क्सवादी आन्दोलनकर्त्ताओं की मजदूरी को मडकाने वाली पद्धतियों का

1 उदाहरण के लिए देखिए—Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (1941), विशेषकर pp 402 ff तुलना के लिए Franz Neumann *Behemoth* (1944) pp. 77f, 462

निश्चित रूप से प्रशंसक था और वह उनकी नकल भी करता था। लेकिन, वह इस बात को अच्छी तरह समझता था कि राष्ट्रीय समाजवाद मानसैवादी सिद्धान्तकारों के दर्शन का ग्रहण नहीं कर सकता था।

हीगेल का राजनीतिक दर्शन और फासिज्म तथा राष्ट्रीय समाजवाद के राजनीतिक दर्शन में यह समानता थी कि वे राष्ट्रवाद और उदारतावाद के विरोधी थे। तथापि, इस समानता का यह अर्थ नहीं था कि उनके दार्शनिक दृष्टिकोण में एकता थी। हीगेल का राष्ट्रवाद उसके दर्शन का सब से दुर्बल अंग था। उसने यह भी नहीं बताया कि अन्य दर्शन भर सम्भव समुदायों को तुलना में राष्ट्र ही नैतिक दृष्टि से क्या उत्कृष्ट है। पुनः, यद्यपि हीगेल ने युद्ध का गौरवमान किया है फिर भी, उसका राष्ट्रवाद साम्राज्यवादी नहीं था क्योंकि साम्राज्यवाद राष्ट्रीयता को एक सांस्कृतिक मूल्य नहीं मानता। पहले विश्व-युद्ध के काफी समय पूर्व से ही राष्ट्रवाद ने हीगेल के ऊपर निर्भर रहना छाड़ दिया था। राष्ट्रवादों हर जगह उदारतावाद और ससद्वाद के विरोधी थे। उनका आधार यह था कि प्रतिनिधिक संस्थाएँ और लोक-शासन शक्तिशाली राष्ट्रीय नीति के प्रतिकूल पड़ते हैं। व्यक्तिगत स्वतन्त्रता और समानता के मूल्य के विरोध में उद्दान सर्वत्र हीगेल के तर्कों का प्रयोग किया। लेकिन, इसका यह अर्थ नहीं था कि वे हीगेल के दर्शन से परिचित थे। जिस जर्मन ने द्वीदस्ते की पालिटिक्स पढ़ी थी या जो फ्रेंच माउरस अथवा वारस जैसे राजतन्त्रवादियों से परिचित था उसे राष्ट्रवाद के धारों में जानबारी प्राप्त करने के लिए हीगेल का खेल बनने की कोई जरूरत नहीं थी। हा सकता है कि अपने समय में हीगेलवाद ने यूरोप की राजनीतिक परम्परा में इन विचारों का लाने में कुछ काम किया हो। लेकिन, यदि यह स्थिति है, तो यह बात काफी समय पहले ही चुका था।

जब मुसोलिनी ने यह तय किया कि फासिज्म के लिए एक दर्शन की जरूरत है तो, उसने यह कार्य जीयोवानी जैन्टायल की सौंपा। जैन्टायल वैनोडेटी फोरे की तरह हीगेलवादी दर्शन के एक इटालियन सम्प्रदाय से सम्बन्धित रहा था। जैन्टायल हीगेल के राज्य सिद्धान्त से परिचित था और चूँकि उसके पास अधिक समय नहीं था इसलिए उसने उसका प्रयोग किया। जैन्टायल ने जो कुछ दिया मुसोलिनी ने उसे ग्रहण कर लिया। परिणामतः इटालियन फासिज्म का सिद्धान्त राज्य और उसकी सर्वोच्चता की, उसकी पवित्रता, और उसकी सर्वघाटिना का सिद्धान्त था। उसकी आदर्शोक्ति थी, 'प्रत्येक वस्तु राज्य के लिए है। राज्य के विरुद्ध कोई चीज नहीं है राज्य के बाहर कोई चीज नहीं है।'

चूँकि मुसोलिनी का नियंत्रण था, इसलिए राज्य की शक्ति को उसकी सरकार की शक्ति के साथ अभिन्न कर दिया गया। चूँकि राज्य एक नैतिक विचार का प्रतीक होता है इसलिए फासिज्म को मानसैवादियों के कथित मौलिकवादियों के विरोध में

उदात्त राजनीतिक आदर्शवाद के रूप में और वर्ग-सघर्ष तथा राजनीतिक उदारतावाद के विरोध में समाज की एक नैतिक अथवा धार्मिक धारणा के रूप में प्रस्तुत किया जा सकता था। फासिज्म ने राजनीतिक उदारतावाद को स्वार्थपूर्ण और समाजविरोधी व्यक्तिवाद कहा। मुसोलिनी ने विद्वद बोस में दिए गए अपने निबन्ध में यहाँ विचार प्रगट किया था।<sup>1</sup>

“फासिज्म अब और सर्वद पवित्रता तथा वीरता में विश्वास करता है। इसका अमिप्राय यह है कि वह उन कामों में विश्वास करता है जो प्रत्यक्ष या परोक्ष आर्थिक उद्देश्यों से प्रभावित नहीं होते। इतिहास के आर्थिक सिद्धान्त के अनुसार मनुष्य केवल कठपुतली की तरह है। वे सयोग की लहरो द्वारा ड़घर-उघर ले जाये जाते हैं और वास्तविक सचालिका शक्तिया उनके नियंत्रण से बिल्कुल बाहर रहनी हैं। अपरिवर्तनशील वर्ग-सघर्ष का सिद्धान्त इतिहास के आर्थिक सिद्धान्त का ही परिणाम है। यदि हम इतिहास के आर्थिक सिद्धान्त को अस्वीकार कर लेते हैं तो हम वर्ग-सघर्ष के सिद्धान्त को भी अस्वीकार कर देते हैं। फासिज्म यह भी अस्वीकार करता है कि वर्ग-सघर्ष समाज के परिवर्तन में एक प्रबल शक्ति हो सकता है। फासिज्म इस बात को अस्वीकार करता है कि मौखिकवादी साधनों के द्वारा मुख प्राप्त किया जा सकता है। उन्नीसवीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध के आविष्कारकर्त्ताओं और अर्धशास्त्रियों का यह विचार था। इसका अमिप्राय यह है कि फासिज्म समानता और मुख के ऐसे सिद्धान्तों को नहीं मानता जिनके अनुसार मनुष्य पशुओं के धरातल पर आ जाए और केवल खाने-पीने और मोटे होने की ही चिन्ता करे तथा इस प्रकार मानवता केवल शरीर के धरातल पर ही जीवित रहने लगे।”

इसलिए, फासिज्म “एक ऐसी धार्मिक सकल्पना है जिसमें मनुष्य को एक उच्चतर विधि, एक वस्तुपरक इच्छा से सम्बन्धित माना जाता है। यह विधि और यह

1. *Enciclopedia Italiana*, Vol XIV (1932) ; यह लेख *La dottrina del fascismo*, Milan 1932 से पुन मुद्रित हुआ। अंग्रेजी में यह *Fascism. Doctrine and Institutions* (Rome, 1935) नाम से छपा। यह लेख दो भागों में है। पहले भाग में सामान्य सिद्धान्तों का विवेचन है जिसे शायद जेन्टाइल ने तैयार किया था। दूसरे भाग में राजनीतिक और सामाजिक सिद्धान्त के बारे में कम मात्रपरक विचार हैं। पहले भाग का अनुवाद हर्मेन फाइनर ने *Mussolini's Italy* (London, 1915) नामक ग्रन्थ में किया है। pp 165 ff.। दूसरे भाग का अनुवाद जेव सोमस ने *The Political Quarterly*, Vol IV (1933) p. 341 में किया है। यह *International Conciliation* में पुन मुद्रित हुआ है। यहाँ जो तीन उद्धरण दिए गए हैं, उनमें पहला भाग २ (*International Conciliation* No. 306, p. 9) से, दूसरा भाग १, सेक्शन ५ से और तीसरा भाग १, सेक्शन १० से है।

इच्छा व्यक्ति-विशेष के पार जाती है और उसे आध्यात्मिक समाज की सचेतन सदस्यता प्रदान करती है।" आध्यात्मिक समाज का निर्माण राष्ट्र नहीं प्रत्युत् राज्य करता है।

"राष्ट्र राज्य का निर्माण नहीं करता, यह एक पुरानी प्रवृत्तिवादी सकल्पना है। राज्य राष्ट्र का निर्माण करता है। वही लोगों का वास्तविक जीवन प्रदान करता है और उन्हें उनकी नैतिक एकता से परिचित कराता है। राज्य सार्वभौम नैतिक इच्छा की अभिव्यक्ति होता है। इस नाते वह राष्ट्रीय स्वतन्त्रता के अधिकार का सूत्रन करता है।"

इन अवतरणों में हीगेल की भाषा काफी पाई जाती है। लेकिन इनमें वास्तविक हीगेलवाद बहुत कम है। सिद्धिकलिस्ट समाजवाद में जिनमें मुसोलिनी का जन्म हुआ था, हीगेल का प्रभाव बिल्कुल नहीं था। उसमें मार्क्स का प्रभाव जरूर था लेकिन वह बहुत नहीं था। १९२० में अपने सम्पादकीय लेखों में उसने राज्य को मानव जाति का 'एक महान् अभिशप' बताया है। १९३७ में उसने जर्मनी से मंत्री का एक आधार जातीय सिद्धान्त माना था। जैन्टायल के हाथों में फासिस्ट राज्य का सिद्धान्त आतंकवाद का आधार बन गया। फासिस्ट टुकड़ियों फासिस्ट विरोधी श्रमिक सघों की बैठकों को नितर बितर कर देती थीं। उनके बारे में उसका कहना था कि वे एक ऐसे राज्य की वास्तविक शक्ति हैं जिसका अभी जन्म नहीं हुआ है, लेकिन जिसका जन्म होने का है। पुन जैन्टायल के अनुसार शक्ति ही न्याय है और स्वतन्त्रता अधीनता है।

"जहां राज्य की शक्ति सब से अधिक होती है वही सब से अधिक स्वतन्त्रता पाई जाती है। प्रत्येक शक्ति नैतिक शक्ति होती है क्योंकि वह सर्व ही इच्छा की अभिव्यक्ति होती है। हम चाहे किसी भी तर्क का प्रयोग करें, बितना ही समझाए-बुझाए शक्ति की क्षमता इसी बात में निहित है कि वह मनुष्य का आन्तरिक समर्थन प्राप्त करे और उसे अपना वशवर्ती बना ले।"<sup>1</sup>

जैन्टायल का फासिस्ट राज्य सिद्धान्त हीगेलवाद का लघु रूप ही था। बेंनेडेटी त्रोचे जो इटली का सबसे प्रसिद्ध हीगेलवादी था, फासिज्म का भी सब से महत्वपूर्ण विरोधी था। फासिज्म के उदय के काफी पहले उसने यह बताया था कि जैन्टायल की तत्त्वमीमासा में नीतियों के बुद्धिनिरोध के अनेक तत्त्व निहित थे और वह वास्तव में हीगेलवादी नहीं था।

1 *Che cosa e' il fascismo* (1925) p 50 यह अनुवाद हर्बर्ट डब्ल्यू० स्नीडर के ग्रन्थ *Making the Fascist State* (१९२८), परिशिष्ट संख्या २९ पर आधारित है। यह अवतरण उस भाषण का एक अंश है जो १९२४ में पालेरमो में दिया गया था। फासिस्ट टुकड़ियों के बारे में स्पष्टीकरण पुस्तक छपने समय एक पाठ टिप्पणी में दे दिया गया था।

जहाँ जैन्टायल ने फामिगम को हीगेल का राज्य सिद्धान्त प्रदान किया, राष्ट्रीय समाजवाद ने राज्य के विभी सिद्धान्त का निरूपण नहीं किया। *Mein Kampf* में ऐसे अनेक अवतरण मिलते हैं जिनमें हिटलर ने यह कहा है कि राज्य एक माध्य नहीं, बल्कि साधन है। यदि उसकी नीति जनता के लिए अहितकर है तो उसका विरोध किया जाना चाहिए। राष्ट्रीय समाजवाद के दर्शन में सब में अधिक निश्चिन्त सिद्धान्त यह था कि राज्य जातीय 'लोक सञ्चरि' का स्रष्टा और वाङ्म है तथा वह नैतिकता और राजनीति के मानकों का निर्धारित करता है। दूसरे शब्दों में हिटलर का दर्शन उग्र पुगनी प्रकृतिवादी सत्त्वपना का एक उदाहरण था जिसे मुसोलिनी ने राज्य के नैतिक विचार के पक्ष में अस्वीकृत कर दिया था।

“वर्तमान की चेतना वर्तमान का पाठन और आशापालन अपने आप में उर्मी प्रकार साध्य नहीं है जिस प्रकार राज्य अपने आप में साध्य नहीं है। वे इस प्रकार म इसलिए हैं जिससे कि मनुष्या का एक समुदाय का मानविक और शारीरिक रूप से एक ही नस्ल का है, इस प्रकार म रह सके।”<sup>1</sup>

फासिस्टों के राज्य और राष्ट्रीय समाजवादियों के लोक शब्द के अन्तर को बताना मुश्किल है। इन दोनों शब्दों के प्रयोग का अन्तर दो मामलों की वृत्तिय ऐतिहासिक परिस्थितिया के अन्तर से सम्बन्ध रखता है। जब हिटलर ने मीन कम्प लिखा था उस समय वह जेल में था और अर्बेन त्रातिकारियों के एक बदनाम गुट का नेता था। उस समय उसके लिए यह कहना कि जर्मनों को एक राज्य की जरूरत है, हानिकर होता। दो पीडितों से जर्मनों को यह विश्वास दिला दिया गया था कि उनका एक राज्य है। पुन, १९१८ की जर्मन त्राति का एक महत्त्वपूर्ण तथ्य यह था कि यद्यपि उसने बँसर को हटा दिया था, लेकिन उसने शासक वर्गों को कमजोर नहीं किया था। न उसने उन नौकरशाही प्रक्रियाओं को ही नष्ट किया था जिन्हें द्वारा दिन प्रतिदिन का शासन चलना था। जैसा कि हम हीगेल सम्बन्धी अध्याय में कह आए हैं, हीगेल के सांविधानिक शासन के सिद्धान्त में राज्य शब्द का यही ठोस जर्ण था। इस शब्द में राजनीतिक उदारतावाद निहित नहीं था। लेकिन उसमें नागरिक स्वतन्त्रता और व्यवस्थित वैधिक प्रक्रिया काफ़ी मात्रा में निहित थी। इटली में मुसोलिनी ने इस प्रकार के शासनतन्त्र को स्थापित करने की चेष्टा की। वहाँ की राजनीति में इस शासनतन्त्र का सर्वेव अभाव रहा था। नैतिक राज्य की सम्पूर्ण व्यवस्था को इसी आधार पर देखा जा सकता है। हिटलर के लिए जर्मनों में इस नीति का अनुकरण करना मूर्खतापूर्ण हाता। उसकी वास्तविक समस्या नौकरशाही की शक्ति को कम करना था। अधिकांश जर्मनों के दिमागों में राज्य शब्द का अमिप्राय दूसरे साम्राज्य की नौकरशाही प्रक्रियाएँ था। राष्ट्रीय समाजवाद

के लिए जातीय लोक का सिद्धान्त अधिक उपयोगी था। वह उसके नेतृत्व और सर्वाधिकारवादी शासन के लिए अधिक उपयुक्त बैठता था। इसलिए राष्ट्रीय समाजवाद के अभिप्रायवाद का दार्शनिक आधार इटली के आन्दोलन की भांति वृत्तम हीनत्ववाद नहीं बल्कि जातीय लोक का सिद्धान्त था। इसके मुख्य रूप से दो भाग थे। रक्त भूमि जाति और क्षेत्रेन्सरम से सम्बन्धित विचार तथा इन विचारों का सर्वाधिकारवादी शासन में व्यावहारिक प्रयोग।

लोक, बुद्धिजीवी वर्ग और नेता

(The Folk, The Elite and the Leader)

राष्ट्रीय समाजवाद के साहित्य में व्यक्ति तथा राष्ट्र का वही सम्बन्ध माना गया था जो कि किसी अग और अगधारी के बीच होता है। मुमोलिनी ने १९२७ में जिस लेबर चार्टर की रचना की थी, उसमें उसने शुरू में ही यह लिखा था इटालियन राष्ट्र एक संप्राण सत्ता है। उसके अपने साध्य हैं, जीवन है और कार्य के साधन हैं जो उसका निर्माण करने वाले व्यक्तियों अथवा व्यक्ति समुदायों के माध्यमों, जीवन और साधनों से उच्चतर होते हैं।

यह तुलना बहुत पुरानी थी। व्यक्तिवाद के आलोचकों ने इसी के बाद से इसका निरन्तर प्रयोग किया था। सभी कभी इसको बहुत अतिरिक्त रूप में दिया जाता था। बहुधा इसका अभिप्राय सिर्फ यही होता था कि जिन व्यक्तियों के अधिकार होते हैं, उनके कुछ दायित्व भी होते हैं। लेकिन संप्राण शब्द में कुछ ऐसा रहस्यात्मक और जीवन सम्बन्धी तत्त्व था जिसकी ज्ञान विज्ञान में बहुत कम बुनियाद थी। राष्ट्रीय समाजवाद के जातीय सिद्धान्त ने इन अस्पष्ट संकेतों को एक दशम का रूप दिया और उनके लिए एक वैज्ञानिक आधार का प्रयास किया। परिणाम यह हुआ कि लोक के एक रहस्यात्मक सिद्धान्त का जन्म हुआ। इस सिद्धान्त के साथ ही साथ रक्त और भूमि के सिद्धान्तों का भी विकास किया गया। इन ताने बाने से नेता की सकल्पना और लोक के साथ उसके सम्बन्ध का भावना का भी बड़ा महत्त्व था। राष्ट्रीय समाजवाद का राजनीतिक सिद्धान्त लोक का और बोद्ध के उपयुक्त राज्य का दर्शन है। फलतः हिटलर ने भी कम में यह बार-बार कहा है कि राष्ट्रीय समाजवाद लोक राज्य का सिद्धान्त है।

“लोक राज्य (folkish state) का उच्चतम प्रयोजन यह है कि वह जाति के उन प्राथमिक तत्त्वों की रक्षा करता है जो संस्कृति के आधार पर उच्चतर मानवता के सौन्दर्य तथा गौरव का निर्माण करते हैं। इसलिए हम शायद राज्य को राष्ट्रीयता की एक संप्राण सत्ता समझते हैं। यह संप्राण सत्ता हमारी राष्ट्रीयता की रक्षा

ही नहीं करती बल्कि उमकी आध्यात्मिक और आदर्श क्षमताओं के प्रशिक्षण के द्वारा उसे उच्चतम स्वतन्त्रता प्रदान करती है।<sup>1</sup>

उपर्युक्त अवतरण के अंग्रेजी अनुवाद में folkish शब्द का प्रयोग किया गया है। अंग्रेजी में जर्मन शब्द Volk का तथा उससे व्युत्पन्न शब्दों का, विशेषकर उन शब्दों का जिनका राष्ट्रीय समाजवादियों ने उपयोग किया था कोई उचित पर्याय नहीं है। राष्ट्रीय समाजवादियों के सिद्धान्त का आधारभूत विचार जातीय लोक (racial folk) अथवा सावयव जनता (organic people) का था। हम जाति शब्द का जो जीववैज्ञानिक अर्थ समझते हैं, लोक उस अर्थ में जाति नहीं है। लोक शब्द मूलतः सस्मृति सापेक्ष है। सस्मृति का सदैव अध्ययन किया जाता है अथवा उसे अजिन किया जाता है। उसे उत्तराधिकार में प्राप्त नहीं किया जाता। वह राष्ट्र शब्द का भी समानार्थक नहीं है क्योंकि राष्ट्रीय समाजवादियों के सिद्धान्त के अनुसार इसका जीव विज्ञान से सम्बन्ध है। वह जनता भी नहीं है क्योंकि वह सामुदायिक होती है। वह एक वास्तविक लेकिन अनुभवनिरपेक्ष तत्व है। कुछ समय के लिए कोई वास्तविक व्यक्ति उमकी वाहक हो सकता है। स्टोफन जार्ज ने उसे "विकास का अंधेरा गर्भाशय" (dark womb of growth) कहा था। वास्तव में इस प्रकार का कुछ आलाचारिक वर्णन ही इन शब्द का उचित पर्याय हो सकता है। इसके अर्थ की तो व्याख्या ही नहीं की जा सकती। विकास के अंधेरे गर्भाशय, जातीय लोक से व्यक्ति का जन्म होता है। व्यक्ति जो कुछ भी है और वह जो कुछ भी करता है, उसके लिए वह इस जातीय लोक का ऋणी है। व्यक्ति अपने जन्म के कारण इस जातीय लोक का एक अंग होता है। उसका महत्व सिर्फ इस कारण होता है क्योंकि उसमें जातीय लोक की अनन्त सम्भावनाएँ निहित होती हैं। वह "रक्त सम्बन्ध की रहस्यमय कड़ी" के द्वारा अपने साथियों से बंधा होता है। उसका उच्चतम प्रशिक्षण यह है कि वह उसकी सेवा करना सीखे। व्यक्ति का उच्चतम सम्मान यह है कि उसका जातीय लोक की रक्षा और विकास में प्रयोग हो। उसके समस्त मूल्य, आचार, सौन्दर्य अथवा वैज्ञानिक तत्व सम्बन्धी मूल्य लोक से प्राप्त होते हैं। इन मूल्यों का अर्थ भी वही होता है जो लोक निश्चित कर दे। फलतः, महिमा अथवा योग्यता में सब व्यक्ति बराबर नहीं होते। इनका कारण यह है कि वे लोक के सत्त्व को विभिन्न मात्राओं में ही आत्मसात् कर पाते हैं। राष्ट्रीय समाजवाद के सिद्धान्त के अनुसार व्यक्तियों में जैसी योग्यता और क्षमता होती है, उसको ध्यान में रखकर उनका एक पदसौपान सा बन जाता है। जिन व्यक्तियों में अधिक योग्यता होती है, उन्हें ऊँचा स्थान मिलता है और जिन व्यक्तियों में कम योग्यता होती है, उन्हें नीचा स्थान मिलता है। इन व्यक्तियों की शक्ति और विशेषाधिकार भी उनके दर्जे के अनुसार ही मिलते हैं। धीरे में नेता होता है। वह अपने अनुयायियों से घिरा होता है। नेता के चारों ओर



अपरिचित व्यक्तियों का एक विशाल समुल होता है। नेता इन व्यक्तियों का नेतृत्व करता है।

राष्ट्रीय समाजवाद ने भीड़ में जनता की जो तस्वीर लीची है वह पहले-पहल देखने पर परस्पर-विरोधी मालूम पड़ती है। मुसोलिनी और हिटलर दोनों ने भी जनता के प्रति अपनी घृणा को कभी नहीं छिपाया। हिटलर का कहना था कि प्रत्येक राष्ट्र में अधिकांश व्यक्ति ऐसे होते हैं जो न धीरे होते हैं और न बुद्धिमान्। वे न अच्छे होते हैं और न बुरे, बल्कि साधारण होते हैं। वे सामाजिक संघर्ष में निष्क्रिय होते हैं व्यक्ति विजिता के पीछे धल देते हैं। वे मौलिकता से डरते हैं और उच्चता से घृणा करते हैं। उसकी सबसे बड़ी इच्छा अपने नेताओं का पता लगाने की होती है। वे बौद्धिक अथवा ब्रह्मात्मिक धारणाओं से अप्रभावित रहते हैं। इसका कारण यह है कि वे इन्हें समझते ही नहीं। उन पर केवल घृणा, भावविषम और उन्माद जैसी उग्र भावनाओं का ही असर पड़ता है। उनके दिमाग में किसी बात का बँठाने का एकमात्र उपाय यह है कि उस बात को बार-बार एक-पक्षीय ढंग से कहा जाए और सत्य, निष्पक्षता तथा न्याय का बिल्कुल ध्यान न रखा जाए।

“अधिकांश लोग प्रकृति के एक अज्ञान मान हैं। वे यह चाहते हैं कि सशक्त लोगों की विजय हो तथा दुर्बल लोगों का विनाश अथवा बिना शर्त समर्पण हो।”<sup>1</sup>

दूसरी ओर, हिटलर तथा मुसोलिनी दोनों ही इस बात को समझते थे कि उनकी स्थिति एकाग्र निष्ठा तथा समर्पण की उस भावना पर निर्भर थी जिसे वे जाग्रत कर सकते थे। वे इस भावना को जाग्रत कर सकते थे, यह बात साफ थी। यह अवश्य है कि फासिज्म तथा राष्ट्रीय समाजवाद आतंकवाद का निरन्तर तथा व्यवस्थित ढंग से प्रयोग करते थे। फिर भी, इसमें रचनात्मक भी मन्वेह नहीं है कि वे जन आन्दोलन थे और उनकी शक्ति का यही आधार था। राष्ट्रीय समाजवादियों का आतंक प्रचार का विस्तार मात्र होता था। जैसा कि जैन्टावल ने भी कहा है, उनका तर्क एक प्रकार की बौद्धिक विकृति मात्र था। राष्ट्रीय समाजवादी कभी तो मालिया देते थे और कभी चापलूसी करते थे। यह कुछ-कुछ मनुष्य की पाप और पापमोचन सम्बन्धी आदिम वृत्तियों की उमाटने की चेष्टा थी। इसकी उनके सिद्धान्त के साथ भी उचित संगति बैठ जाती थी। भीड़ में जनता के पास बुद्धि नहीं रहती। उस समय उसके पास केवल सहज वृत्ति और इच्छा ही रह जाती है। मानव प्रकृति में कहीं गहराई में वह निश्चित भीड़ वृत्ति पाई

1 *Mein Kampf*, p 469, of Vol 1, ch 12, *passim*। गोएबिल्स की टिप्पणी भी देखिए। पृ० ५६ पर गोएबिल्स ने अपनी माँ के साथ बातचीत का उल्लेख किया है। उसने लिखा है कि ‘मेरे लिए मेरी माँ सदैव ही जनता की आवाज का प्रतिनिधित्व करती है।’

जानी है जो रक्त की एकता में निहित होती है और जो सचटकाउ में राष्ट्र की विनाश में गथा करती है।" इसी बात को मुसोलिनी ने कुछ मिनट शब्दों में कहा है, "आरुनिक मनुष्य की विश्वास की क्षमता असीम है। विश्वास पर्वतों को भी हिला देता है। मुसोलिनी और हिटलर दाना का ही यह विश्वास था कि—

ममी वडे-वडे आन्दोलन जनता के आन्दोलन होते हैं। वे मानव आवेशों और आध्यात्मिक भवेदना के भयङ्कर विस्फोट होते हैं। वे या तो पीड़ा की देवी द्वारा या जनता के बीच फँकी गई गन्ध की मगाल द्वारा उद्देलिन होते हैं।"<sup>1</sup>

राष्ट्रीय समाजवादियों के अनुसार जनता तो केवल अनुसरण करती है और आन्दोलन का मार्ग-मज्जा प्रदान करती है। वे लोग जो स्वभावतः अभिज्ञान, शासक श्रमवा बुद्धिजीवी होते हैं, जनता में मित्र होते हैं। वे लोग ही आन्दोलन को बुद्धि तथा नेतृत्व प्रदान करते हैं। राष्ट्रीय समाजवाद जनता के ऊपर आधारित था, इसलिए वह अपने वा 'पूरी तरह से लोकतन्त्रात्मक' कहता था। लेकिन, वह जनता के राजनीतिक मत को कोई विशेष महत्त्व नहीं देता था। वह यह भी नहीं मानता था कि राजनीतिक शिक्षा के द्वारा स्थिति में कोई परिवर्तन हो सकता है। इस दृष्टि से उनका मिथ्यात्व बीसवीं शताब्दी के अधिकांश प्रातिवर्गिक दर्शनो की भांति था। इटली के मिटिकलिग्म का जिनमें मुसोलिनी का विश्वास हुआ था और लेनिन के दलगत संगठन का यही मिथ्यात्व था। फासिस्ट बनने के काफी समय पूर्व लेनिन ने दल को "एक छोटा, दृढ़ और साहसी गुट" बनाया था।<sup>2</sup> राष्ट्रीय समाजवाद का विचार था कि क्रान्ति की पद्धति एक प्रकार का जैविक व्यापार है। नेताओं को चुनने की प्रक्रिया शक्ति प्राप्त करने के शास्त्रन मध्य के द्वारा सम्पन्न होती है। यह प्रकृति के अनुरूप है। राष्ट्रीय समाजवाद का शासन वर्ग जातीय रूप में योग्यतम होता है। वह लोक के स्वाभाविक नेताओं के रूप में 'विक्रान के अश्वरे गर्भ' में उत्पन्न होता है।

"जीवन का वह दृष्टिकोण जो लोकतन्त्रात्मक जनता के विचार को अस्वीकार करता है और इस संसार का शासन सर्वश्रेष्ठ व्यक्तियों के हाथों में देना चाहता है, इस अभिज्ञानतन्त्रात्मक सिद्धान्त का अपने लोगों के बीच भी पालन करता है और नेतृत्व तथा उच्चतम प्रभाव सर्वश्रेष्ठ व्यक्तियों को ही प्रदान करता है।"

इसलिए, नेताओं का चुनाव एक स्वाभाविक प्रक्रिया है और वह मन गिनने की यात्रिक पद्धति से विलुल मित्र है। नेता लोक के प्रतिनिधि होते हैं, वे उसकी शक्ति प्राप्त करने की आन्तरिक इच्छा को व्यक्त करते हैं।

1. *Mein Kampf*, p. 136 उपर्युक्त उद्धरण पृ० ५९८ पर है। मुसोलिनी का उद्धरण एमिल लुडविग के *Talks with Mussolini* (1933) p. १२६ पर है।

2. *Megara, Op. Cit.*, p. 167, cf. pp. 112 ff.

“संसार का इतिहास अल्पसंख्यकों द्वारा निर्मित होता है उस समय जबकि य सश्यागत अल्पसंख्यक बहुसंख्यकों के सर्वलप और दृच्छा का प्रकट करते हैं।”

राष्ट्रीय समाजवादियों के चुने हुए लोगों में शिखर पर नेता होता है। सारे काम नेता के नाम से होते हैं। नेता मत्र के प्रति उत्तरदायी होता है लेकिन उनके बापों पर कोई आशंग नही किया जा सकता। नेता और लाख का सम्बन्ध रहम्यात्मक होता है। उसमें विवेक का तत्व नही होता। मेकम बैवर के जब्दो म यह सम्बन्ध आकर्षण प्रधान होता है। नेता एक प्रकार का माग्य देवता होता है। वह आन्दोलन का मौभाग्य प्रदान करता है। वह लोडु की उभज होता है। रक्त का रहम्यात्मक सम्बन्ध उसे जनता से बाधे रखता है। उसकी शक्ति का आधार यह है कि उसकी जटें जानि के जीवन म बहुत गहरी घुसी हुई होती हैं। वह जनता का एन ऐपी सहजवृत्ति के द्वारा पय-प्रदर्शन करना है जो पशुओं से मिलती-जुलती होती है। जनता उसका अनुसर्ण प्रेरणावश करती है। इस प्रेरणा का कोई बौद्धिक आधार नही होता। नेता मुद्ध भाति का व्यक्ति होता है। वह एक “जीनियस” अथवा “हीरो” होता है। आलकागिक ढग से कहा जा सकता है कि ‘नेता उस वृक्ष के सधान है जो आकाश की ओर सिर उठा कर खडा होता है और जो हजारों लाखों जडो से पोषण प्राप्त करता है।’ वह उन हजारों अज्ञात आत्माओं का जीवित योग होता है जो किसी लक्ष्य को प्राप्त करने में लगी हो। हिटलर ने अपनी आत्मकथा मे नेता का प्रचार के सन्दर्भ में वर्णन किया है। नेता न तो विद्वान होता है और न सिद्धान्त-वादी। वह एक व्यावहारिक, मनोवैज्ञानिक और सगठनकर्ता होता है। वह मनोवैज्ञानिक इस अर्थ में होता है कि वह विभिन्न तरकीबों से अपने अनुपायियों की एक बड़ी सख्या का निर्माण करना चाहता है। वह सगठनकर्ता इस अर्थ में होता है कि अपने लोगों को स्थायी रूप देने के लिए एक विशाल सगठन का निर्माण करता है। हिटलर की आत्मकथा का वही अंश व्यवस्थित है जिसमें उसने प्रचार पर विचार किया है। प्रचार के क्षेत्र में हिटलर ने किसी भी साधन की उपेक्षा नही की—लिखित तर्क की तुलना में भाषण का महत्व, रंगशनी, वातावरण, प्रतीकों, और मीड के प्रभाव, राग में, जब नए विचारों के प्रतिरोध की शक्ति कम होनी है, समाए करने के लाभ, इन सब हथकण्डा का प्रयोग किया गया था। नेतृत्व, मुझावों, सामूहिक सम्मोहन और प्रत्येक प्रकार की अचेतन अभिप्रेरणा का प्रयोग करता है। सफलता का रहस्य बुद्धिमत्तापूर्ण मनोविज्ञान तथा

1. *Mein Kampf*, pp 661, 603 क्रमशः।

2. गॉएविल्म जैमे प्रबुद्ध व्यक्ति तक का हिटलर के बारे में यही विचार था। उसकी *Diaries*, p ६२ देखिए। हिटलर फ्राजय के समय भी अपने दल का निर्द्वन्द्व नेता रहा था। देखिए *Traver Roper, Op. cit., Ch. 1.*

जनता की चिन्तन प्रक्रिया को समझने की योग्यता में निहित है।<sup>1</sup> नेता जनता से उभो तरह काम लेता है जिस तरह कि बलावार मिट्टी से।

## जाति की कल्पना

### (The Racial Myth)

राष्ट्रीय समाजवाद न बोध तथा नेता के विचार को अपने जाति सिद्धान्त के द्वारा भी पुष्ट किया। उसने जाति और सम्प्रति के बीच एक विशिष्ट सम्बन्ध की कल्पना की। उसने पश्चिमी सम्प्रति के इतिहास में आर्य अथवा नाडिक जाति को विशेष महत्व दिया। राष्ट्रीय समाजवाद की विचारधारा के मुख्य तत्त्व दो थे—जातीय सिद्धान्त और लेबेन्सरम का सिद्धान्त। राष्ट्रीय समाजवाद ने जाति की समस्या को मूल सामाजिक समस्या और इतिहास की कुञ्जी माना था। हिटलर ने मेन कैम्प में कहा था कि द्वितीय जर्मन साम्राज्य के पतन का कारण यह था कि उमने जाति के महत्व को नहीं समझा। राष्ट्रीय समाजवाद के अधिष्ठित दार्शनिक एल्फ्रेड रोजनबर्ग ने जातियों के सभ्य और उनके विशिष्ट सांस्कृतिक विचारों के आधार पर एक नए सिद्धान्त की सृष्टि की और इस सिद्धान्त के द्वारा यूरोपीय सम्प्रति के विकास को समझाने का प्रयास किया। राजनीतिक अथवा सामाजिक आन्दोलन के रूप में राष्ट्रीय समाजवाद इस इतिहास-दर्शन पर आधारित था। उसके समर्थन में विज्ञान, जीव विज्ञान और मानव विज्ञान का प्रबुद्ध साक्ष्य उपलब्ध होता था। राष्ट्रीय समाजवाद ने जाति सिद्धान्त का जिस रूप में विकास किया था वह प्रजनन शास्त्र के वैज्ञानिक अध्ययन पर आधारित नहीं था। उसने जाति को एक जैविक व्यापार भी नहीं माना था। वह केवल आभासी रूप से ही वैज्ञानिक था। यह सिद्धान्त मूलतः एक कल्पना था और इसका आविष्कार उग्र राष्ट्रवाद का समर्थन करने के लिए किया गया था। वह जातीय पक्षपात की धारणा पर आधारित था। उसमें यहूदी जाति के प्रति विरोध की भावना बड़ी प्रबल थी।

राष्ट्रीय समाजवाद की विचारधारा के अन्य भागों की तरह उसका जातीय सिद्धान्त भी मानमती का पिटारा था। उसमें ऐसे कई विचारों का समावेश था जो दीर्घकाल से प्रचलित रहे थे। राष्ट्रीय समाजवाद ने जाति शब्द का किसी जीव-वैज्ञानिक अर्थ में प्रयोग नहीं किया था। उसका यह दावा था कि जर्मन लोग शुद्ध आर्य जाति के हैं। आर्य जाति सप्ताह की एकमात्र शुद्ध जाति रही है। सम्भवतः, यह विचार उन्नीसवीं शताब्दी के बीच में फ्रांस के विचारक गोबिनाक के द्वारा प्रतिपादित किया गया था। उसने

1. *Mein Kampf*, pp. 704 ff. cf Vol II. *passim* ये उद्धरण गोएब्लिस की *Diaries*, p 129 से हैं।

इसके आधार पर राष्ट्रवाद का नहीं बल्कि लोकतन्त्र के विरोध में अभिजाततन्त्र का समर्थन किया था। उन्नीसवीं शताब्दी के अन्तिम भाग में जर्मनी में बसने वाले एक अंग्रेज हाउसटन स्टीवर्ट चैम्बरलेन और उसके इबमुर रिचाड वंगनर ने आर्य जाति को कल्पना का जर्मनी में प्रचार किया।<sup>1</sup> गोबीनाथ और चैम्बरलेन में मुख्य अन्तर यह था कि चैम्बरलेन ने जर्मनवाद को राष्ट्रीय उच्चता का आवार बनाया। प्रथम विश्व युद्ध के बाद जर्मनी का जो राष्ट्रीय अपमान हुआ था, उसमें इस कल्पना ने भरहम का काम किया। जातिवाद के इस साहित्य ने विभिन्न देशों में विभिन्न आन्दोलनों का समर्थन किया। लेकिन मुख्य रूप से यह उदारवाद तथा यहूदिया के विरुद्ध था और साम्राज्यवादी था। जर्मनी में यहूदियों के प्रति विरोध की भावना मार्टिन लूथर के समय से चली आ रही थी। राष्ट्रीय समाजवाद का यहूदियों के ऊपर प्रचार आरंभ यह था कि पूजावाद और मार्क्सवाद दोनों ही यहूदी हैं और यहूदिया का यह पड़पत्र है कि वे सत्कार की शक्ति अपने हाथ में कर लें। जातीय राष्ट्र का विचार कई परिवर्तित रूपों पर आधारित होने के कारण बड़ी शीघ्रता से लोकप्रिय हो गया। इसमें यह उग्र पक्षपात की भावना भी मिली हुई थी कि प्रत्येक जाति अपनी श्रेष्ठता में विश्वास रख सकती है।

चीन के भी जातीय सिद्धान्तों का स्पष्ट रूप से निरूपण कर दिया गया था। लेकिन, यह निरूपण कुछ व्यवस्थित नहीं था। उन्हें यहाँ सक्षिप्त रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है। प्रथम, समस्त सामाजिक प्रगति सघर्ष के द्वारा होती है। इस सघर्ष में योग्यतम व्यक्ति ही जीवित रहते हैं, दुर्बल व्यक्ति नष्ट हो जाते हैं। यह सघर्ष जाति के अन्तर्गत होता है। इसके परिणामस्वरूप स्वभाविक नेताओं का आविर्भाव होता है। यह सघर्ष जातियों और सस्कृतियों के बीच भी चलता रहता है। इसके विभिन्न जातियों की आन्तरिक प्रकृतियों का भी ज्ञान होता है। दो जातियों के सम्मिश्रण से उच्चतर जाति का पनपन होने लगता है। इस तरह के जातीय सम्मिश्रण से सांस्कृतिक, सामाजिक और राजनीतिक अवनतन होने लगता है। लेकिन, जाति अपने को शुद्ध कर सकती है क्योंकि वर्णसंस्कार मर जाते हैं। तीसरे, यद्यपि सस्कृति और सामाजिक संस्थाएँ जाति की अन्तर्भूत रचनात्मक शक्तियों को प्रत्यक्ष रीति से व्यक्त करती हैं फिर भी सम्पूर्ण उच्च सम्पत्ताएँ

1 गोबीनाथ की पुस्तक पेरिस में १८५३-५५ में छपी थी। पहले भाग का अनुवाद एड्रियन कोलिन्स ने *The Inequality of Human Races* (London, 1915) नाम से किया था। चैम्बरलेन की पुस्तक १८९९ में छपी थी। अंग्रेजी में इसका अनुवाद जॉन लोज ने *The Foundations of the Nineteenth Century* (London, 1910) से किया था। उन अन्य पुस्तकों के लिए जिनमें जाति और सस्कृति के सम्बन्ध की कल्पना की गई थी, देखिए F. W. Coker, *Recent Political Thought* (1934) pp 315 ff

2 Especially in Vol 1, Ch 11

अथवा महत्त्वपूर्ण सस्कृतिया एक ही जाति अथवा कुछ जानियों की ही सृष्टि हैं। जातियों को तीन भागों में बाटा जा सकता है—सस्कृति का निर्माण करने वाली, अथवा बन जाति, सस्कृति का वहन करने वाली जातिया जो उधार ले सकती हैं और ग्रहण कर सकती हैं लेकिन निर्माण नहीं कर सकती, और सस्कृति का विनाश करने वाली जाति अथवा यहूदी जाति। सस्कृति का निर्माण करने वाली जाति को निम्न जाति के धर्म और सेवाओं की जरूरत होती है। सस्कृति का निर्माण करने वाली जाति में आत्मरक्षा की भावना व्यक्ति से निकल कर समुदाय में आ जाती है। आयों की मुख्य नैतिक विशेषता कर्तव्य-परायणता और आदर्शवाद (सम्मान) है, बुद्धि नहीं। राष्ट्रीय समाजवाद ने लोक बुद्धिजीवियों और नेता की यही विशेषताएँ मानी।

एल्फ्रेड रोज़ेनबर्ग ने अपने ग्रन्थ *Der Mythos des 20 Jahrhunderts* (१९३०) में जातीय सिद्धान्त के आधार पर इतिहास के दर्शन का निर्माण किया। इसने राष्ट्रीय समाजवाद की विचारधारा का भी अधिष्ठित विवेचन किया गया था। रोज़ेनबर्ग के अनुसार सम्पूर्ण इतिहास को दुबारा लिखा जाना चाहिए। इतिहास को इस पुनर्व्याख्या का आधार जातियों तथा उनके विशिष्ट आदर्शों का सघर्ष होना चाहिए। मुख्य रूप से यह सघर्ष आयें जाति तथा अन्य सब हीन जातियों के बीच में है। रोज़ेनबर्ग का विचार था कि आयें जाति वही उत्तर से शुरू हुई थी और वह वहाँ से चलकर मिस्र, भारत, फारस, यूनान, और रोम पहुँची थी। उसी ने इन क्षेत्रों की समस्त प्राचीन सभ्यताओं का निर्माण किया था। चूँकि आयें ने हीन जातियों के साथ समर्पण किया, इससे समस्त प्राचीन सस्कृतिया पतित हो गईं। आयें जाति की द्यूटानिक शाखा ने अपनी जातीय शुद्धता को कायम रखा। आधुनिक यूरोप के राज्य में सांस्कृतिक महत्त्व के जो भी मूल्य बच रहे हैं उसका श्रेय आयें जाति की द्यूटानिक शाखा को ही है। समस्त विज्ञान और समस्त कला, समस्त दर्शन और समस्त महान् राजनीतिक सस्याएँ, इन सबका निर्माण आयें ने किया है। आयें जाति के विरोध में यहूदी जाति है। इस जाति ने अनेक जातीय विशेषों की सृष्टि की है। मार्क्सवाद और लोकतन्त्र, पूँजीवाद और वित्त, निष्पक्ष बुद्धिवाद, प्रेम और विनम्रता के नारी सुलभ आदर्श—इन सबका निर्माण यहूदी जाति ने किया है। ईसाई धर्म में जो कुछ भी रक्षणयोग्य है, वह सब आयें आदर्शों की देन है। ईसा मसीह स्वयं आयें थे। लेकिन, चर्च की 'एड्रिक्सन यहूदी' रोचक पद्धति ने ईसाई धर्म को विकृत कर दिया। रोज़ेनबर्ग का विचार था कि मध्ययुग के जर्मन रहस्यवाद में, विशेषकर एकहाट के रहस्यवाद में, मज्जा, जर्मन धर्म, ज्यूलियस, दो, मज्जा, है, *न्यूसते, यत्तत्त्ये* की, मज्जे, बड़ी आवश्यकता एक नया धर्म सुधार है। व्यक्ति, परिवार, जाति तथा राष्ट्र इन सब का सम्मान की भावना से प्रेम होना चाहिए।

जिस दर्शन के आधार पर इस इतिहास का पुनर्निर्माण किया गया था, उसे जातीय या जीव-वैज्ञानिक व्यवहारवाद कहा जा सकता है। समस्त मानसिक और नैतिक समताएँ

जाति से सम्बन्धित होती है। आत्मा जाति का आन्तरिक रूप है। समस्त धार्मिक और नैतिक धर्मताएँ चिन्तन के उन रूपों पर निर्भर होती हैं जो अन्तरंग होते हैं। जाति के लिए जो भी समस्या अथवा समाधान है वह उसकी जातीय विचार पद्धति पर आधारित होता है। 'बोर्डिक' जाति के प्रश्नों का यहूदी जाति के लिए कोई महत्त्व नहीं होता। 'जाति के लिए ज्ञान के जिस विवास की सम्भावना हो सकती है वह उसकी प्रथम धार्मिक कल्पना में निहित होता है।' इसलिए, नैतिक और सौन्दर्यात्मक मूल्यों के कोई सामान्य मानक नहीं होते। न वैज्ञानिक सत्य के कोई सामान्य सिद्धान्त होते हैं। यह विचार कि सत्य, शिव और सुन्दर के विचार को विभिन्न जातियाँ समझ सकती हैं निष्फल बुद्धिवाद का उदाहरण है। प्रत्येक जाति के लिए यह जरूरी है कि वह विदेशी तत्वों का बहिष्कार करे क्योंकि ये तत्व उसकी जातीय शुद्धता का नष्ट कर देते हैं। सत्य जाति की अन्तरंग धर्मताओं की अनुमति है। इसलिए, उसकी कसौटी यह है कि विज्ञान अथवा कला अथवा धर्म जाति के रूप, उसके आन्तरिक मूल्यों तथा उसकी जीवनी शक्ति का विकास करें। प्रत्येक रचनात्मक दर्शन एक तरह की स्वीकृति अथवा पथ होता है। वह जाति में निहित एक प्रेरणा को व्यक्त करता है। इसका उद्देश्य यह होता है कि वह उस जाति तत्व को शक्ति बढ़ाए। नेसनल सोसलिस्ट टीचर्स एसोसिएशन ने हिटलर के समर्थन में जो घोषणाएँ निकाली थी उनमें एक घोषणा 'दार्शनिक माटिन हीडेबर्ग की थी। इस घोषणा में रोजेनबर्ग की बात को ही दुहरा दिया गया था।

“सत्य उस तत्व की अनुभूति है जो जाति को कार्य तथा ज्ञान के क्षेत्र में निश्चित, स्पष्ट और शक्तिशाली बनाता है। इस सत्य के आधार पर जानने की वास्तविक इच्छा उत्पन्न होती है। जानने की यह इच्छा जानने के दावे को मर्यादित करती है। जानने का दावा हो उन सीमाओं को निश्चित कर देता है जिनके भीतर वास्तविक समस्याएँ उठनी चाहिए और उनका अनुसंधान होना चाहिए। इसी मूल स्थल से हम विज्ञान को प्राप्त करते हैं। यह विज्ञान लोगों के जीवन के लिए जरूरी होता है। हमने निराधार और अशक्त चिन्तन की पूजा से छुटकारा प्राप्त कर लिया है।

रोजेनबर्ग ने धर्म जाति की पहचान के लिए जो विविध तर्क दिए थे, वे मुख्यतः कला, नैतिक आदर्शों और धार्मिक विश्वासों से सम्बन्धित थे। ये तर्क अधिकांश से काल्पनिक और आत्मपरक थे। अर्थात् उसका दर्शन प्रकटत एक कल्पना के रूप में था। जहाँ एक बार राष्ट्रीय समाजवाद ने जर्मनी में अपने पैर जमा लिए, जातीय सिद्धान्त का विकास एक 'वैज्ञानिक' मानव विज्ञान के रूप में हुआ। इस कार्य का निदेशन एफ० के० गुथर ने किया। गुथर जेना विश्वविद्यालय में सामाजिक मानवविज्ञान का प्रोफेसर

बना दिया गया था।<sup>1</sup> सामान्य रूप से किसी भी स्वतन्त्रवेत्ता जीव-वैज्ञानिक अथवा मानव-वैज्ञानिक का यह विश्वास नहीं था कि जातीय श्रेष्ठता की कुछ जीव-वैज्ञानिक समीक्षा होती है अथवा जातीय विशेषताओं का संस्कृति से सम्बन्ध होता है। इन प्रत्यापनाओं का अनेक बार खंडन किया जा चुका है। हमारे कहने का अभिप्राय सिर्फ यह है कि बुद्धिनिरोधी लोग अपने काल्पनिक चिंतन के आधार पर ही तिल का ताड़ बना लेते हैं। ज़िओन के ज्ञानी पुरुषों के प्रोटोकॉलों पर पर्याप्त रूप से विश्वास किया जाना था। यही कारण है कि गोएबिल्स अपनी डायरी में यह लिख सक्ता था "जिन राष्ट्रों ने यहूदियों को सबसे पहले समझा है, वही उनकी जगह सत्ता पर शासन करेंगे।"<sup>2</sup> जातीय सिद्धान्त की परत का आधार उसका सत्य नहीं होना चाहिए। उसका आधार एक तो वे परिणाम होने चाहिए जो वह सामने लाया और दूसरे वे प्रयोजन होने चाहिए जो उसने पूरे किए।

जातीय सिद्धान्त ने राष्ट्रीय समाजवाद की नीति पर तीन तरह से असर डाला। इसका पहला असर आर्य जाति की जनसंख्या की वृद्धि के सम्बन्ध में था। राष्ट्रीय समाजवाद की सरकार ने लोगों को इस बात के लिए प्रोत्साहन दिया कि वे ज्यादा बच्चे पैदा करें। इसके लिए सरकार ने लोगों को आर्थिक सहायता भी दी। यहाँ यह ध्यान देने योग्य है कि एक ओर तो सरकार ने जनसंख्या की वृद्धि पर जोर दिया और दूसरी ओर यह भी कहा कि जर्मनी में पहले से ही अधिक जनसंख्या है और इस जनसंख्या को बसाने के लिए क्षेत्रीय विस्तार की जरूरत है। जनसंख्या की वृद्धि पर जोर देने का परिणाम यह हुआ कि अर्बप बच्चे बाफ़ी बड़ी तादाद में पैदा होने लगे। जातीय सिद्धान्त का दूसरा परिणाम यह हुआ कि १९३३ का प्रजनन विषयक कानून पास हुआ। कहने के लिए तो इस कानून का उद्देश्य आनुवंशिक बीमारियों के पारिपण को रोकना था। लेकिन, व्यवहार में इसका उद्देश्य यह था कि शारीरिक और मानसिक

1 उदाहरण के लिए उसका *Racial Elements of European History* ग्रन्थ देखिए। इस ग्रन्थ का अंग्रेजी अनुवाद जी०सी० ह्वीलर (लन्दन १९२७) ने किया है। जातीय सिद्धान्त की वैज्ञानिक आलोचना और राष्ट्रीय समाजवाद से पहले के उसके इतिहास के लिए रूथ बेनेडिक्ट की पुस्तक *Race Science and Politics* (न्यूयार्क १९४०) देखिए। इस पुस्तक में जीव-वैज्ञानिकों और मानव-वैज्ञानिकों द्वारा की गई अनेक आलोचनाएँ दी गई हैं।

2 *Diaries*, p. 372. इन अस्पष्ट-वचनक अक्षरों से कुल्लर कीजिए जिनमें गोएबिल्स ने इस बात पर विस्मय प्रकट किया है कि ब्रिटिश और अमेरिका के समाचार-पत्रों को उसके यहूदी-विरोधी तर्कों का दमन नहीं करना चाहिए था। pp. २४१, ३५३ f., ३७०। यह भी सम्भव है कि "यहूदियों के विश्व-शासन" का चित्र राष्ट्रीय समाजवाद के लिए आदर्श रहा हो। कोनराड हीडेन का यही मत है। देखिए *Der Fuehrer* (१९४४), p. 100 और *passim*। प्रोटोकॉलों के इतिहास के बारे में जॉन एस० वटिस की पुस्तक *An Appraisal of the Protocols of Zion* (न्यूयार्क, १९४२) देखिए।



रूप से बर्नजोर लोगों को या तो बिल्कुल ही खत्म कर दिया जाए या उन्हें नरसक बना दिया जाए। इस नीति का अत्यन्त कठोरता से पालन किया गया। इस कार्यक्रम का उद्देश्य नस्ल का सुधार करना था लेकिन इसने चाहे नस्ल का सुधार किया हो या नहीं, नैतिक और सामाजिक जीवन का बहुत अधिक विघटन किया। जातीय सिद्धान्त इस नैतिक धारणा पर आधारित था कि दुबलो के प्रति मानवता और कृपा का व्यवहार करना सद्गुण नहीं है। तीसरे, जातीय सिद्धान्त ने १९३५ और १९३८ का यहूदी विरोधी विधान उत्पन्न किया। इस विधान का भी उद्देश्य जाति की शुद्धता का विकास करना अथवा उसकी रक्षा करना था। इस विधान के अनुसार जर्मनो तथा उन लोगों के बीच जिनके पूर्वज यहूदी रहे हों, विवाह सम्बन्ध वर्जित कर दिए गए यहूदियों को व्यवसायो तथा व्यापार से हटा दिया गया तथा उनसे नागरिको का दर्जा छीन कर उन्हें 'राज्य प्रशाजनों' का हल्का दर्जा दिया गया। इन उपायो की चरम परिणति यहूदियों को पूरी तरह से समाप्त कर देने की नीति में हुई। हिटलर ने १९३९ में मविष्णवाणी की थी कि नए युद्ध के परिणामस्वरूप यहूदी बिल्कुल समाप्त हो जायेंगे। जो यहूदी बच रहे थे, उनको बलपूर्वक मजदूर बनाने की कोशिश की गई।<sup>1</sup>

एक ऐसी शताब्दी में, जो प्रथम रूप से बरी मानवोचित रही है, राष्ट्रीय समाजवाद को यहूदी विरोधी नीति को अमानवीयता की पराकाष्ठा ही कहा जा सकता है। तर्कों की दृष्टि से, जातीय सिद्धान्त को यहूदियों के ऊपर लागू करना केवल आनुवंशिक ही था। इसे अन्य जातियों के ऊपर भी लागू किया जा सकता था। हिटलर ने जैसे-जैसे अपना साम्राज्य पूर्व की ओर बढ़ाया, उसने इस नीति को अन्य जातियों के ऊपर भी लागू किया। उसाहरण के लिए अधिकृत पोलैण्ड में युकेनियनो के साथ पोलो की अपेक्षा ज्यादा अच्छा व्यवहार किया गया यद्यपि उन्हें जर्मनों के बराबर दर्जा नहीं दिया गया। लेकिन, पोलो के पास तो कम-से कम नाममात्र की स्वतन्त्रता बच रही थी। यहूदी तो बिल्कुल दास ही बना दिए गए थे। सामान्य रूप से जातीय सिद्धान्त का अर्थ यह था कि नागरिक और जातीय स्थिति की दृष्टि से विभिन्न जातियों का एक क्रम निर्धारित हो गया था। शक्ति और अधिकार केवल उन लोगों के हाथों में रहे थे जो शुद्ध जर्मन जाति के थे। अन्य अधीन जातियों को अवरोहण क्रम में रख दिया गया था। सशेष में इसका अन्वय, जैसा कि हिटलर ने मीन कैम्प में कहा था यह था कि एक तो स्वामी जाति हो तथा अन्य 'सहायक जातियाँ' उसकी सेवा करती हों। लेकिन, चूंकि जाति का सिद्धान्त काल्पनिक था, अतः राष्ट्रीय समाजवादी सरकार जिस समुदाय को चाहती,

1 फ्राज न्यसेन ने अपनी पुस्तक *Behemoth* (१९४४), pp 111 ff Appendix, pp 660 ff में प्रथम सम्बन्धी और यहूदी विरोधी विधान का विश्लेषण किया है।

जातीय आधार पर उनका दमन और शोषण कर सकनी थी। तर्क की दृष्टि से राष्ट्रीय समाजवाद के नेता जातीय सिद्धान्त के आधार पर अपनी प्रवृत्तियों को विवेक का आधार देना चाहते थे।

जातीय सिद्धान्त तथा यहूदी-विरोध की नीति ने राष्ट्रीय समाजवाद को जो लाभ पहुंचाया, वह भौद मनोविज्ञान के क्षेत्र की वस्तु है। लेकिन, यह स्पष्ट है कि उन्होंने राष्ट्रीय समाजवाद को दो रीतियों से ढंढ किया। सर्वप्रथम, इसके कारण जर्मन राष्ट्र की ओर अनेक धुंआएँ, शत्रुताएँ, मय और बाँ-विरोध थे, वे सब एक स्थल पर केन्द्रित हो गए। साम्यवाद का डर यहूदी मार्क्सवाद का डर हो गया। नालिकों के प्रति रोष की भावना का अर्थ यहूदी पूँजीवाद के प्रति विरोध की भावना हो गया। राष्ट्रीय अरसा का अर्थ यह हो गया कि यहूदी सारे समार पर शासन करने का पड्यत्र बना रहे हैं। जायिक अरसा का अर्थ यह हो गया कि सनस्त बड़े-बड़े व्यापारों पर यहूदियों ने अपना अधिकार स्थापित कर रक्का है। यह कहना कि यहूदियों के ऊपर लगाए गए ये ननन्त आरोप निराधार थे प्रमणोचिन नहीं था। यहूदी लोग इन स्थिति में ये जिनमें वे उन बाँ को बहुत अच्छी तरह निम्ना करने थे जिनको जातीय सिद्धान्त ने उनके बारे में बतलना की थी। वे अल्पमख्या में थे और उनके खिलाफ पक्षपात की भावना दीर्घकाल से संचित होती आ रही थी। वे इतने मजबूत अवश्य थे कि उनसे डर लगता था, लेकिन वे इतने कमबोर थे कि उनके ऊपर उन्हें हानि पहुंचाए बिना आक्षेप बही किया जा सकता था। इस दृष्टि से देखने पर ज्ञान होगा कि जातीय सिद्धान्त जर्मन समाज को, उसके ननन्त विरोधों को एक ऐसे धनु के ऊपर केन्द्रित कर के जिसे आलानी से समाप्त किया जा सकता था, एक करने का मनोवैज्ञानिक उपाय था। यहा हम यह भी कह सकते हैं कि यहूदियों की संपत्ति के कारण दल तथा उसके समर्थकों को पर्याप्त पुरस्कार प्राप्त हो जाते थे। दूसरे, जातीय सिद्धान्त ने हिटलर के विशिष्ट साम्राज्यवाद की सैद्धान्तिक समर्थन प्रदान किया। हिटलर स्लाविक जातियों के मूल्य पर पूर्व तथा दक्षिण की ओर अपना विस्तार करना चाहता था। यहूदी लोग इन्हीं क्षेत्रों में इकट्ठे बसे हुए थे। एक मनोवैज्ञानिक शक्ति के रूप में यहूदी विरोध इस विश्वास से निन नहीं था कि जर्मन जाति पोले, बेकी और रूतियों से श्रेष्ठ थी। जातीय सिद्धान्त अजरमन जर्मनवाद से सम्बन्धित किया गया है। इस सिद्धान्त के आधार पर मध्य यूरोप में एक ऐसे जर्मन राज्य की स्थापना का जिसने चारों ओर असीम शक्ति-जर्मन राज्य हों, विचार विकसित किया जा सकता था। इस प्रकार, जातीय सिद्धान्त ने राष्ट्रीय समाजवादी विचारधारा के दूसरे तत्व को जन्म दिया। यह दूसरा तत्व "नृनि का विचार था।" यह विचार रक्त के विचार का स्वानाविक पूरक था।

लिबेन्स-रम

(Lebensraum)

राष्ट्रीय समाजवाद ने राज्य क्षेत्र अथवा स्थान के सिद्धान्त को भी जातीयता के सिद्धान्त की भाँति ही ऐसे विचारों के आधार पर बनाया जो यूरोप में एक शताब्दी से प्रचलित रहे थे। मूलतः यह विचार उन योजनाओं का विस्तार मात्र ही था जिनके अनुसार हिटलर मध्य और पूर्वी यूरोप में एक शक्तिशाली जर्मन राज्य की स्थापना करना चाहता था। हिटलर का विचार था कि इन क्षेत्रों में अज्ञात तक सैनिक दृष्टि से सम्भव ही, जर्मनी को अपना विस्तार करना चाहिए। जातीय सिद्धान्त की तरह यह सिद्धान्त भी विद्युद्ग रूप से जर्मन सिद्धान्त था। स्वीडन ने राजनीतिशास्त्री ह्यूडोल्फ कज़ेलेन ने इस योजना को एक दर्शन का रूप दिया और इसका नाम जियोपॉलिटिक रखा।<sup>1</sup> उद्भव में कज़ेलेन की जियोपॉलिटिक राजनीतिक भूगोल नामक एक पुराने विषय का विस्तार-मात्र था। राजनीतिक भूगोल मुख्य रूप से फ्रेडरिक रेटजेल ने विकसित किया था। उसका मूल वैज्ञानिक विचार यह था कि यदि हम इतिहास का और राज्यों के विकास का पर्यावरणक ढंग से अध्ययन करना चाहते हैं तो हमें भौतिक पर्यावरण, मानव विज्ञान, समाजशास्त्र, अर्थशास्त्र, सांविधानिक संगठन और कानूनी मूल, का भी अध्ययन करना चाहिए। जब कज़ेलेन ने इस सिद्धान्त का विकास किया, तब वह उसके भौगोलिक आधार को बिल्कुल मूल गया। कज़ेलेन के सिद्धान्त निरूपण में यह डर भी छिपा हुआ था कि शायद रूस पश्चिम की तरफ अपने पैर फैला सकता है। राष्ट्रीय समाजवाद के जिन प्रवक्ताओं ने जियोपॉलिटिक का विकास किया था उनमें कार्ल हाउशोफर का नाम विशेष रूप से प्रसिद्ध है। इसके अतिरिक्त जर्मनी के अन्य अनेक लेखकों और विद्वानों ने भी इसके विकास में भाग लिया था। हाउशोफर ने विषय के वैज्ञानिक निरूपण को कोई खास आगे नहीं बढ़ाया। लेकिन, उसने और उसके साथियों ने सत्ता के समस्त

1 सामान्य विवरण के लिए देखिए, Robert Strausz-Hupo, *Geopolitics: The Struggle for Space and Power*, New York, (1942)। कज़ेलेन के कार्य के अपेक्षाकृत लम्बे सारांश के लिए देखिए, Johannes Mattern, *Geopolitik: Doctrine of National Self Sufficiency and Empire* (Baltimore, 1942), chs. 5 and 6. निम्नलिखित दो पुस्तकों में कार्ल हाउशोफर तथा जियोपॉलिटिक के अन्य राष्ट्रीय समाजवादी विद्वानों के विचार मिल जाते हैं—Derwent Whittlesey, *German Strategy of World Conquest*, New York, 1942, और Andraea Dorpalon, *The World of General Haushofer*, New York, 1942.

भागों से भूगोल, समाज, अर्थ-व्यवस्था और राजनीतिक मामलों के बारे में विपुल सामग्री एकत्रित की। इन प्रयोगों सामग्री का उद्देश्य यह नहीं था कि इसकी शुद्ध वैज्ञानिक रीति में भीमासा की जाए। इसका उद्देश्य यह था कि जल्द ही पड़ने पर युद्ध-नीति निर्धारित करते समय सेना इन सामग्री का प्रयोग कर सके या आवश्यकता पड़ने पर शासन अपना गति विस्तार करते समय इस सामग्री से लाभ उठा सके। हाउसोफर ने त्रियोपोलिटिक्स के आधार पर जर्मनों में 'स्यानगत चेतना' का संचार किया। यही दो विशेषण एंभी थीं जो त्रियोपोलिटिक्स को राजनीतिक भूगोल से अलग करती थीं। हाउसोफर के अन्य *Zeitschrift für Geopolitik* के सम्पादक ने त्रियोपोलिटिक्स की परिभाषा करते हुए कहा था कि यह "सांख्यिक राजनीति का पथ प्रदर्शन करने की कला और राज्य की भौगोलिक चेतना है"। यहाँ व्यावहारिक राजनीति का अनिप्राय साम्राज्यवादी विस्तार था। जातीय सिद्धान्त की भाँति त्रियोपोलिटिक्स में भी विद्वत्ता और आनासो वैज्ञानिक भावना का समिश्रण था। इन सिद्धान्त के आधार पर साम्राज्यवादी राजनीति को उचित ठहराने की कोशिश की गई थी।

राष्ट्रीय समाजवादियों को अपने साम्राज्यवाद विषयक विविष्ट सिद्धान्त की प्रेरणा अंग्रेज भूगोल शास्त्री सर हेलफोर्ड जे० मैकाइडर से प्राप्त हुई थी। इनके पहले के साम्राज्यवादी सिद्धान्त ने उदाहरण के लिए एडमिरल ए० टी० महन के सिद्धान्त ने मुख्य रूप से नाविक शक्ति के महत्त्व पर बल दिया था। यह सिद्धान्त अधिकतर ब्रिटिश साम्राज्य के सिद्धान्त पर आधारित था। १९०४ में मैकाइडर ने यह विचार प्रस्तुत किया था कि यूरोपीय इतिहास के बाकी अंश की व्याख्या इस आधार पर की जा सकती है कि पूर्वी यूरोप तथा मध्य एशिया की भू-वेष्टित जातियाँ तटवर्ती जातियों की ओर बढ़ती रही हैं। उसने पूर्वी यूरोप तथा मध्य एशिया के इस विशाल क्षेत्र को "अन्तर्देश" "विश्वद्वीप", का सार (यूरोप, एशिया और अफ्रीका) कहा है। इसमें सत्तार की दो-तिहाई भूमि आ जाती है। आस्ट्रेलिया तथा उत्तरी और दक्षिणी अमेरिका दूरस्थ द्वीप हैं। फलतः, यदि कोई राज्य इस क्षेत्र के समाधानों पर नियंत्रण स्थापित कर ले, और इस प्रकार वह सामूहिक शक्ति के साथ स्थल शक्ति का समन्वय कर सके, तो वह सारे सत्तार पर अपना आधिपत्य स्थापित कर सकता है। मैकाइडर ने अपने तर्कों को निम्न-लिखित सूत्र में व्यक्त किया था "जो कोई पूर्वी यूरोप पर शासन करता है, वह अन्तर्देश पर नियंत्रण रखता है। जो कोई अन्तर्देश पर शासन करता है, वह विश्वद्वीप पर नियंत्रण रखता है। जो कोई विश्वद्वीप पर शासन करता है, वह सत्तार पर नियंत्रण रखता है।"<sup>2</sup>

1 *Democratic Ideals and Realities* (1919), पुनर्मुद्रित 1942, p. 150  
 मैकाइडर के एक पूर्ववर्ती निबन्ध से तुलना कीजिए, *The Geographical Pivot of History*, *The Geographical Journal*, Vol. XXIII (1904), pp. 421 ff

उसका तात्कालिक प्रयोजन इंग्लैण्ड को यह बताना था कि रूस के साथ मित्रता के क्या लाभ हैं लेकिन जर्मन भी इस सूत्र का अभिप्राय समझते थे। उसने एक ऐसी प्रयोजना उपस्थित की जिसने १९०० के ट्रिपिट्स नाविक विस्तार के बाद के जर्मन साम्राज्यवादी चिन्तन की अनिश्चितताओं, नाविक तथा स्थल-शक्ति की विषमता तथा पूर्वी जर्मनी के कुलोंनी तथा पश्चिमी जर्मनी के उद्योगपतियों के दृष्टिकोणों की विविधता का समाधान कर दिया। दोनों ही सही थे लेकिन नजदीक के महाद्वीपीय देशों की ओर स्थल के द्वारा बढ़ाए जाने वाले इस कार्यक्रम की प्राथमिकता मिली। शुरू में सब से बड़ी समस्या रूस था। इस समस्या का समाधान था तो रूप से मित्रता करके या रूस को जीतकर किया जा सकता था। स्थल-शक्ति के रूप में फ्रांस का पतन ही चुका था। जातीय सिद्धान्त की शब्दावली में फेंच जाति बहुत कुछ नीची हो गई थी। ब्रिटिश साम्राज्यवाद का तौर-तरीका भी पुराना पड़ गया था। जर्मन कूटनीति का उद्देश्य यह था कि पश्चिमी शक्तियों का विसंन्धीकरण किया जाए, लेकिन रूस पर प्रभुता स्थापित की जाए। हिटलर ने भी रूस में जर्मन राजनीति की यही रूपरेखा प्रस्तुत की थी।<sup>1</sup> कहा जाता है कि उसने यह कार्य हाउसोफर की प्रेरणा से किया था। उसका कहना था कि द्वितीय साम्राज्य की मूल-भूत गलती यह थी कि उसने अपने क्षेत्र का विस्तार न कर अपने उद्योगों और निर्यातों का विस्तार किया। जर्मनों के एक हजार वर्षों के इतिहास में सब से महत्वपूर्ण घटना ऑस्ट्रियाक तथा एल्बे के पूर्व के क्षेत्र का उपनिवेशीकरण था। राष्ट्रीय समाजवादियों का नारा था कि हम, "यूरोप के दक्षिण और पश्चिम में जर्मनों का बढ़ना रोक देंगे तथा अपने ध्यान को पूर्वी देशों की ओर केन्द्रित करेंगे। हम मुख्य रूप से रूस तथा उसके सीमावर्ती अचौन राज्यों के बारे में ही विचार कर सकते हैं।"

राष्ट्रीय समाजवादियों ने लेबेन्सरम के सिद्धान्त के पक्ष में जो तर्क दिए थे उन में भी जातीय सिद्धान्त की भांति ही भावना तथा सद्विध विज्ञान का अपूर्व सम्मिश्रण था। इन तर्कों का आधार यह था कि जर्मन मध्ययुगीन साम्राज्य के आदर्शीकरण के बहुत प्रेमी थे। उनकी यह गर्वोक्ति थी कि यह साम्राज्य अमेरिका की खोज के काफी समय पहले विश्वमान था। लेबेन्सरम के पक्ष में दिए गए जाने वाले तर्कों का कुछ आधार यह भी था कि मध्य यूरोप तथा साम्यवाद की स्थापना के पूर्व रूस की समस्त सांस्कृतिक सिद्धियों का श्रेय जर्मनों के अल्पसङ्ख्यकों को है। इसलिए, जर्मन इस क्षेत्र के स्वाभाविक नेता और शासक हैं। जिओपोलिटिक्स के सामान्यीकृत तथा कथित रूप से वैज्ञानिक तर्क ने एक जैविक सादृश्य का भी रूप धारण किया। राज्य 'सावयव सत्ताएं' हैं और उनके बीच सम्बन्ध प्राकृतिक चुनाव का है। जब तक उनमें जीवन होता है उनका

1 विशेषकर Vol II, Ch 14, Of Vol I Ch 4 रूस की विजय की व्यावहारिकता के बारे में हाउसोफर की हिटलर की अपेक्षा कम गलतफहमी थी।

विकास होता है और जब उनका विकास बन्द हो जाता है, वे मर जाते हैं। जो राज्ज विस्तार नहीं करता वह या तो पतनशील होता है या एक ऐसी जाति की सृष्टि होता है जो स्थानबद्ध होती है और जिसमें राजनीतिक निर्माण की प्रतिभा नहीं होती। प्राग्वात राज्य इस दान के लिए वाध्य होते हैं कि वे अपने स्थान का विस्तार करें। राज्य की सीमाएँ राज्य के "परिणाह अंग" (peripheral organs) अथवा विकास-शील सीमान्त होते हैं। राज्य की कोई निश्चित सीमा नहीं होती। उसकी केवल एक अस्थायी सीमा रेखा होती है। वह सतत विकास में "शान्ति का एक विन्दुमात्र" होती है। श्रेष्ठ सीमान्त वह है जो विवाम के अनुकूल होना है, जो दूसरे राज्यों में प्रवेश करने तथा सीमा घटनाओं का बचावा देने के लिए अनुकूल होता है। सघिमा और अन्तर्राष्ट्रीय विधि राज्य की स्वामाविक शक्ति का के ऊपर कोई अंकुश नहीं लगा सकती। राज्य का सवियान और उसकी विधि सत्पाए उसकी शक्ति को मगठिन करने और उसे विकसित करने में सहायक होनी है। यदि सतति-निग्रह अथवा शान्तिवाद के द्वारा प्रविदागितापूण सघपं पर जान बूस कर कोई रोक लगाई जाती है तो इसका परिणाम यह होगा कि सविष्य में होत जानिया का प्राधान्य हू जाएगा। प्रगति सघपं के माध्यम से ही होती है।

"सासृतिव दृष्टि से श्रेष्ठ लेकिन कम बठोर जातियों को अपनी सीमित भूमि के कारण अपना विवाम रोकना हागा और वह भी एक ऐसी समय में जबकि सासृतिव दृष्टि से हीन लेकिन अधिक निर्दय और अधिक नैसर्गिक जातियाँ अपने पास अधिक भूमि होने के कारण असीम विवाम कर सकती हैं। परिणामतः, एक दिन मसार ऐसी जाति के हाथों में आ जाएगा जो मसृति में तो हीन होगी लेकिन शक्ति और सक्रियता में श्रेष्ठ होगी।"<sup>1</sup>

इसलिए लेवेन्तरम का विचार जातीय लोक के विचार का निवृटवर्णो था। वैज्ञानिक दृष्टि से ये दोनों विचार अलग-अलग थे। कारण यह है कि यदि सन्कृति जाति पर निर्भर होनी है तो वह भूमि पर निर्भर नहीं हो सकती। लेकिन इन दोनों विचारों को जोड़ने वाला तत्त्व विज्ञान नहीं था। यह तत्त्व मूलतः रहस्यात्मक अथवा भावनात्मक था। "मानकृतिव मूदृश्य" अथवा "लोक भूमि" जैसे वाक्यांशों में दो सावैनीम और शक्ति-शाली भावनाओं का ममावेश था। ये भावनाएँ थीं—प्रत्येक जाति को अपनी अन्तर्भूमि प्रिय होती है। इसके साथ ही प्रत्येक जाति को अपनी जीवन-सद्धति भी प्रिय होती है। राष्ट्रीय समाजवादियों ने सैनिक विजय के कार्यक्रम के पीछे इन्हीं भावनाओं की शक्ति को मगठिन किया था।

यदि हम लेवेन्तरम सिद्धान्त के भावनात्मक तत्त्वों को मूल जाएँ तो उसका नू-राजनीतिक विचार इस धारणा पर आधारित था कि अधिक समृद्धि राजनीतिक

निपटण पर निर्भर होती है और वे दोनों सैनिक शक्ति पर। इसके साथ ही यह सामरिक सिद्धान्त भी था कि आजकल की परिस्थितियों में सैनिक शक्ति का अभिप्राय सामुद्रिक शक्ति नहीं बल्कि स्थल शक्ति है। मुख्य चिन्ता इस बात की नहीं थी कि क्षेत्र उपलब्ध हो। मुख्य चिन्ता इस बात की थी कि बच्चा माल मिले और तैयार माल के लिए बाजार मिले। हिटलर जनसंख्या और क्षेत्र को अवसर तुलना किया करता था। उदाहरण के लिए वह कहा करता था कि अमेरिका में एक वर्ग किलोमीटर में पन्द्रह लोग रहते हैं लेकिन जर्मनी में इतने ही जगह में एक सौ चालीस लोग रहते हैं। इस तरह जिन राष्ट्रों के पास क्षेत्र है और जिन राष्ट्रों के पास क्षेत्र नहीं है अर्थात् स्वामी राष्ट्र और सर्वहारा राष्ट्र— इनके बीच संघर्ष चलता रहता है। हिटलर के इस तरह के वक्तव्यों को बाजार के सन्दर्भों के बिना नहीं समझा जा सकता। यह तर्क कि जनसंख्या अविद्यमान होने से विस्तार की जरूरत है, इस प्रस्थापना पर आधारित था कि बाजार केवल राजनीतिक शक्ति के द्वारा ही प्राप्त किए जा सकते हैं। इस प्रकार स्थान की भू राजनीतिक सन्तुलना का मुख्य आधार यह था कि बड़े-बड़े क्षेत्र सैनिक दृष्टि से लाभदायक होते हैं। जर्मनी में इसका वास्तविक अर्थ यह था कि जर्मनी अपने निर्यात के भू-क्षेत्रों का आर्थिक शोषण के लिए विजय करे। इस अर्थ में भी आत्मनिर्भरता की भू राजनीतिक सन्तुलना का समर्थन लेना चाहिए। आन्तरिक ससाधनों का विकास और न पाए जाने वाले कच्चे सामान की जगह कुछ और सामान की खोज करना नीति के अन्तर्गत नहीं था। हा, थोड़े से राष्ट्रीय समाजवादी (उदाहरण के लिए प्रेंगर स्ट्रासर) ही यह मानते थे कि यह कार्यक्रम भी नीति के अन्तर्गत आने चाहिए। अधिकांश राष्ट्रीय समाजवादियों का विचार था कि यह उपाय युद्ध काल में विश्व बाजारों से स्वतन्त्रता प्राप्त करने के साधन हैं। यह भू राजनीतिक सिद्धान्त की आत्म निर्भरता सफल राज्यों का एक लक्षण है, निहितार्थ में बड़ा भयकर था। इसका अभिप्राय यह था कि युद्ध के लिए तैयारी करते रहना एक स्थायी आवश्यकता है, क्योंकि राज्य को वाणिज्यिक समृद्धि उमी के ऊपर निर्भर है।

लेबेन्सरम के अर्थ के बारे में हिटलर ने १९३२ में डुसलडोर्फ के जर्मन उद्योग-पतियों के सामने एक भाषण दिया था और इस भाषण में उसने लेबेन्सरम का अर्थ बिल्कुल स्पष्ट कर दिया था। इस भाषण की सफलता ने उसके राजनीतिक माध्य का पता पलट दिया। उसने कहा कि जर्मनी की समृद्धि और बेरोजगारी का निवारण विदेशी वाणिज्य पर निर्भर है। लेकिन यह विचार कि केवल आर्थिक उपायों से ही सत्ता पर विजय प्राप्त की जा सकती है, एक भयकर भ्रम है।

“ऐसा नहीं है कि जर्मनी के व्यापार ने सत्ता का विजय किया हो और इसके बाद जर्मनी की शक्ति बढ़ी हो। जहाँ तक हमारा सम्बन्ध है, शक्ति-राज्य ने वे परिस्थितियाँ पैदा की जिनमें व्यापारिक जगत् अभ्युदय कर सके। आर्थिक जीवन उस समय तक नहीं हो सकता जब तक कि उसके पीछे राष्ट्र की दृढ़ राजनीतिक इच्छा न हो—ऐसी दृढ़ राजनीतिक इच्छा जो आपात करने, बँटोर आधान करने के लिए बिल्कुल तैयार हो।”

सनत्त साम्राज्यवाद के पीछे श्वेत जाति का यह सबल छिपा हुआ है कि उसे दूसरों के ऊपर नियंत्रण स्थापित करने का अलाधारण नियंत्रण अधिकार प्राप्त है।

“श्वेत जाति व्यवहार में अपनी स्थिति को उसी समय तक थापन रख सकती है जब तक कि सत्तार के विभिन्न भागों में जीवन-स्तर का भेद बना हुआ है। यदि आप हमारे तपाकपित निर्वात बाजारों को वही जीवन-स्तर प्रदान कर दें जो हमें प्राप्त है, तो आप देखेंगे कि श्वेत जाति के लिए अपनी उच्चता को स्थिति को बनाए रखना असम्भव हो जाएगा। श्वेत जाति को उच्चता के लिए स्थिति न केवल राष्ट्र की राजनीतिक शक्ति में ही व्यक्त होनी है बल्कि व्यक्ति के आदिक मान्य में भी व्यक्त होती है।”<sup>1</sup>

इसके दो साल पहले आन-निर्मरता पर अपने विचार व्यक्त करते हुए हिटलर ने कहा था कि —

“हमारा कार्य सम्पूर्ण सत्तार का इत तरह में साठन करना है जिससे कि प्रत्येक देश उस चीज का उत्पादन करे जिसका वह सब से अच्छे ढंग से उत्पादन कर सकता है। श्वेत जाति अपना नाडिक जाति इस नयीय योजना का साठन करेगी। इसका यह अमिप्राय नहीं होना चाहिए कि दूसरी जाति का शोषण हो। हीन जाति उच्चतर जाति से निम्न कार्य करने के लिए बाध्य है। उच्चतर जाति के हाथों में नियंत्रण रहना चाहिए। ऐंग्लो-सेक्शनो के साथ-साथ यह नियंत्रण हमारे ही हाथ में रहना चाहिए।”<sup>2</sup>

बहने का सार यह है कि राष्ट्रीय समाजवाद का लेबेल्ड सिद्धान्त अन्तराष्ट्रीय वाणिज्य और राजनीति को समस्याओं को सुलझाने का सब से निम्न उपाय था। इसका अमिप्राय यह था कि सैनिक शक्ति के द्वारा सत्तार पर राजनीतिक प्रभुता स्थापित की जाए, प्रभु जाति अर्थात् जातियों का शोषण करके अपने जीवन-स्तर को ऊंचा रखे और अर्थात् जातियों को इस बात के लिए विवश कर दिया जाए कि वे बहुत हल्के स्तर का जीवन बितायें। एक शक्ति सारे सत्तार पर शासन स्थापित करे—और यह शक्ति सत्तार के अन्तर्गत की-निर्वात करने वाली हो, इसके अलावा इस सिद्धान्त का एक अमिप्राय प्रवेशवाद भी था। सारा सत्तार नियंत्रण के कुछ क्षेत्रों में बाँट दिया जाएगा। प्रत्येक क्षेत्र के ऊपर एक-एक नियंत्रणकारी शक्ति का शासन रहेगा। क्रियोलॉजिस्ट्स के सिद्धान्तवादियों ने अमेरिका के मनरी सिद्धान्त का यही अर्थ समझा था। वे मनरी सिद्धान्त को बहुत महत्त्वपूर्ण मानते थे। उनका विचार था कि मनरी सिद्धान्त ने इन धारणाओं को सबसे पहले स्वीकार किया था। जब अमेरिका ने यह कहा कि अमेरिकी

<sup>1</sup> इस अमिप्राय के लिए देखिए *Speeches* (London, 1942) ed. by Norman H. Baynes, pp 777 ff. के उद्धरण पृ. ८०४ f. और ७९४ पर है।

2. *Speeches*, p. 775



क्षेत्र के बाहर के राष्ट्रों को अधिकार मिलें तो उन्होंने इसे साम्राज्यवाद बताया। वे अपनी योजना को अक्सर यूरोप का मनरो सिद्धान्त कहा करते थे। विभिन्न प्रदेशों के बीच के सम्बन्ध केवल शक्ति के द्वारा ही नियंत्रित हो सकते थे। इसका कारण यह था कि प्रत्येक सधि एक स्वामी समझौता थी और प्रत्येक सौमा "एक शान्ति बिन्दु" थी जहाँ दो शक्तियाँ कुछ समय के लिए सन्तुलित हो जाती थीं। प्रत्येक प्रदेश में प्रभु जातीय समुदाय यह निर्दिष्ट करेगा कि अवीन समुदाय क्या आर्थिक कार्य करें और उनका क्या राजनीतिक स्थिति हो। न्यायिक दृष्टि से जातीय सिद्धान्त की भाँति लेबेन्सरम को लोक विधि और राज्य क्षेत्रातीत अधिकारों की व्यवस्था का निर्माण करेगा। अन्तर्-राष्ट्रीय विधि दो दृष्टियों से लुप्त हो जाएगी। राष्ट्रों के समान अधिकार नहीं रहेंगे और जाति के बावजूद व्यक्तियों तथा अल्पसंख्यकों को सभान अधिकार उपलब्ध नहीं होंगे। विधि की दृष्टि से अन्तर्राष्ट्रीयता के साथ ही राष्ट्रियता भी लुप्त हो जाएगी। यद्यपि राष्ट्रीय समाजवाद को जर्मनी की राष्ट्रीय भावना से समर्थन प्राप्त हुआ था तथापि उसके सिद्धान्त ने एक ऐसे विश्व सगठन की कल्पना की जो राष्ट्रीय साम्राज्यों से पहले के विश्व सगठन से साम्य रखना था।

### सर्वाधिकारवाद

### Totalitarianism)

इटली के फासिज्म और जर्मनी के राष्ट्रीय समाजवाद ने वर्ग तथा समुदाय के समस्त भेदों का विनाश करने की और राष्ट्र के समस्त प्रयत्नों को एक ही लक्ष्य पर केन्द्रित करने की कोशिश की। यह एक लक्ष्य था—साम्राज्य-विस्तार। जिन कल्पनाओं ने उनके दर्शन का निर्माण किया वे भी इस एक लक्ष्य की सिद्धि में निर्दिष्ट थीं। जातीय बोध के राष्ट्रीय समाजवादी सिद्धान्त ने इस आन्दोलन के लिए मुसोलिनी के हीगेलवाद की अपेक्षा अधिक उपयुक्त दर्शन प्रदान किया। लेकिन, दोनों ही स्थितियों में परिणाम एक था। दोनों देशों में यह जरूरी हो गया कि सरकार प्रत्येक व्यक्ति अथवा समुदाय के प्रत्येक हित का नियंत्रण करे और उसका राष्ट्रीय शक्ति के विस्तार में प्रयोग करे। सर्वाधिकारवाद के सिद्धान्त के अनुसार सरकार की शक्ति ही अपरिमित नहीं थी, उसका कार्य भी अपरिमित था। सरकार के लिए यह जरूरी था कि वह प्रत्येक हित और प्रत्येक मूल्य का चाहे वह धार्मिक हो, नैतिक हो, अथवा सांस्कृतिक हो, नियंत्रण करे और राष्ट्रीय हित की दृष्टि, से उसका प्रयोग करे। सरकार की अनुमति के बिना राजनीतिक दलों, धार्मिक सभों, औद्योगिक अथवा वाणिज्यिक संस्थाओं आदि की स्थापना नहीं हो सकती थी। निर्माण, व्यापार अथवा कोई भी कार्य सरकार के वित्तियमन के बिना नहीं हो सकता था। सरकार के निर्देशन के बिना न कोई प्रकाशन हो सकता था और न कोई

सार्वजनिक समा। शिक्षा सरकार का साधन बन गई। सिद्धान्त में धर्म की भी यही स्थिति थी। तथापि, फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद दोनों को चर्चों का ऐच्छिक सहयोग नहीं मिला।<sup>2</sup> अवकाश और मनोरंजन प्रचार तथा रंजीमेंटेशन के माध्यम बन गए। व्यक्तिगत जीवन का ऐसा कोई निजी क्षेत्र नहीं रहा जिसे व्यक्ति अपना वह सकता। व्यक्तिगत का ऐसा कोई सपन नहीं था जिसके ऊपर राजनीतिक नियंत्रण न हो। लोक की सदस्यता ने उसके व्यक्तित्व, उसकी क्षमताओं, और उसके अन्तरंग जीवन को पूरी तरह अपने में समाविष्ट कर लिया।

राजनीतिक संगठन के सिद्धान्त के रूप में सर्वाधिकारवाद का अर्थ अधिनायकवाद था। इसने जर्मनी के सभवाद तथा स्पानीय स्वशासन का अन्त कर दिया था। ससदें और स्वतन्त्र न्यायपालिका जैसी उदार राजनीतिक संस्थाएँ नष्ट हो गईं। मताधिकार ने सावधानी से नियंत्रित जनमत सग्रहों का रूप ले लिया। राजनीतिक प्रशासन न केवल सर्वप्राप्ती ही बना बल्कि वह एकात्म भी हो गया। इसका अर्थ यह था कि सम्पूर्ण सामाजिक संगठन ने एक व्यवस्था का रूप धारण कर लिया था और उसकी समस्त शक्तियों ने राष्ट्रीय साध्यों की पूर्ति का प्रयास किया था। सर्वाधिकारवाद के इस चित्रण में कल्पना भी काफी मात्रा में थी। इसमें कोई सन्देह नहीं कि नेता के हाथ में शक्ति पूरी तरह केन्द्रित थी। उच्चतम स्तर पर नीति निर्धारण का अधिकार केवल नेता को था। लेकिन नेता की शक्ति अपनी व्यक्तिगत प्रभुता पर निर्भर थी। जिस प्रशासनिक संगठन के द्वारा यह नीति कार्यान्वित की जानी, वह निजी साम्राज्यों, निजी सेनाओं, और निजी गुप्तचर व्यवस्थाओं का सभ्रम था।

"वास्तव में उत्तरदायित्वहीन निरकुशता सर्वाधिकारवादी प्रशासन के साथ असंगत है। राजनीति की अस्थिरता, व्यक्तिगत प्रतिशोध के भय, और स्वेच्छाचारी परिवर्तन के खतरे में उस प्रत्येक व्यक्ति के लिए जो शक्तिशाली होता है यह जरूरी है कि वह समान व्यवस्था में से जो शक्ति भी अपने लिए रक्षित रख सके, रखे। इसका परिणाम यह होता है कि कोई समान व्यवस्था नहीं रहती।"<sup>3</sup>

यदि यह बात प्रशासनिक स्तर पर सही भी तो यह सांविधानिक अथवा वैधिक स्तर पर और भी अधिक सही थी। राष्ट्रीय समाजवाद ने शासन की विविध शाखाओं के बीच कार्यों का उचित रीति से कभी कोई विभाजन नहीं किया। उसने शासन की ऐसी संस्थाओं का भी निर्माण नहीं किया जो निश्चित नियमों के अनुसार कार्य करती। जर्मनी के संविधानवाद की इन विशेषताओं को राष्ट्रीय समाजवाद ने नष्ट कर दिया।

1. गोएब्लिस को यहूदियों के बाद सब से अधिक घृणा पादरियों से थी। वह युद्ध के बाद उनको ठीक करना चाहता था। *Diaries*, p 146, Cf. 120 f, 138

2. Trevor-Roper, *Op Cit*, p. 2, Cf. p. 233.

जो प्रशासनिक और न्यायिक संस्थाएँ बच रही थी उनमें ढल के सदस्यों को भेज दिया गया। इन सदस्यों का उद्देश्य उनकी परम्परागत प्रक्रियाओं को नष्ट कर देना था। इसके साथ ही राष्ट्रीय समाजवाद ने अनेक नई संस्थाओं का निर्माण किया। इन संस्थाओं ने पुरानी संस्थाओं के बहुत से कार्यों को अपने ऊपर ले लिया। ये संस्थाएँ अवसरानुबूल अनेक नए कार्य भी करती थीं। इस सम्बन्ध में गोएविल्स को शिवायत थी कि "हम एक ऐसे राज्य में रह रहे हैं जिसमें क्षेत्राधिकारों की स्पष्ट व्याख्या नहीं है—फलतः जर्मनी की घरेलू नीति में निवेशन का अभाव है।" राष्ट्रीय समाजवाद ने जर्मनी के रीस्टेंट के आदर्श को पूरी तरह से नष्ट कर दिया। इसलिए उसने आलोचकों ने यहाँ तक कहा है कि वह राज्य ही नहीं था।

कार्यों का यह पंचमेल और स्पष्ट वैधानिक सम्बन्धों का अभाव सर्वाधिकारवाद की विशिष्ट विशेषताएँ थीं। उदाहरण के लिए नेशनल सोशलिस्ट पार्टी अथवा शासन के साथ उसके सम्बन्ध के बारे में कोई स्पष्ट सांविधानिक सिद्धान्त नहीं था। जर्मनी में नेशनल सोशलिस्ट पार्टी ही एक ऐसा दल था जिसकी सरकार ने अनुमति दी थी। विधि की दृष्टि से यह दल एक निगम था। लेकिन उस पर किसी तरह का वैधानिक या राजनीतिक नियंत्रण नहीं था। इसके कार्य सब तरह के थे—विधायी, प्रशासनिक और न्यायी। यही स्थिति एलाइट मार्क, स्टोमं ट्रूप्स और हिटलर युद्ध की थी। ये सरकार के नहीं बल्कि दल के एजेंट थे। इन्हें विधायी और न्यायिक शक्तियाँ प्राप्त थीं। ये कानून में बाहर के अनेक विशेषाधिकारों का उपयोग करते थे। न्यायपालिका की स्वतन्त्रता और सुरक्षा नष्ट हो गई। लेकिन, न्यायिक स्वबिबेक का क्षेत्र असीम कर दिया गया। विधि खुद बहुत स्पष्ट हो गई। परिणामतः, समस्त निर्णय वस्तुपरक हो गया। १९३५ में दण्ड संहिता का संशोधन कर दिया गया। इसके परिणामस्वरूप चाहे कोई कार्य वर्तमान विधि के विरोध में हो लेकिन यदि वह स्वस्थ लोक-भावना के प्रतिकूल होता तो, उसे दण्ड दिया जा सकता था। इसी प्रकार यदि कोई पत्रकार ऐसी किसी चीज का प्रकाशन करता जो समान हितों के प्रतिकूल होती, जर्मन लोगों की एकता को कमजोर बनाती, किसी जर्मन के सम्मान अथवा गौरव को क्षति पहुँचाती, जो किसी व्यक्ति को उपहासास्पद बनाती, अथवा अशिष्ट होती तो पत्रकार का लाइसेंस जब्त किया जा सकता था। स्पष्ट है कि इस प्रकार के कानूनों के आधार पर किसी व्यक्तिगत प्रशासन का निर्माण नहीं हो सकता था। विधि के समक्ष समानता और विधि की उचित

1. *Diaries*, p 301. राष्ट्रीय समाजवाद की सरकार के सगठन के बारे में देखिए, Franz Neumann, *Behemoth* (1944), pp 62 ff., Appendix, pp 621 ff. Cf. John H Herz "German Administration under the Nazi Regime", *Am Pol Sci Rev*, Vol XL (1945), p 682

प्रक्रिया के स्थान पर पूर्ण प्रशासनिक स्वविवेक की स्थापना की गई। व्यवहार में सर्वाधिकारवाद का अर्थ यह था कि यदि किसी व्यक्ति के कार्यों को राजनीतिक दृष्टि से महत्वपूर्ण समझा जाता था, और यदि सरकार या दल की कोई एजेंसी अपनी शक्ति का प्रयोग करना चाहती, तो फिर ऐसे व्यक्ति की खैर नहीं थी।

सामाजिक और आर्थिक संगठन में भी यही परिणाम दृष्टिगत हुए। सर्वाधिकारवाद ने आर्थिक और सामाजिक जीवन के प्रत्येक पहलू का संगठन और निर्देशन करने की कोशिश की। उसने व्यक्तिगत अथवा ऐच्छिक प्रयत्न के ऊपर किसी भी सामाजिक अथवा आर्थिक क्रिया को नहीं छोड़ा। यह विचार करना जरूरी है कि इस संगठन का व्यवहार में क्या अर्थ था। सर्वप्रथम, इसका अभिप्राय यह था कि ऐसे अनेक संगठनों को जो दीर्घकाल से आर्थिक और सामाजिक कार्य करते रहे थे, नष्ट कर दिया गया। श्रमिक सघा, वाणिज्यिक, व्यापारिक, और औद्योगिक सस्थाओं को, वयस्क शिक्षा, पारस्परिक सहायता, आदि के लिए निमित्त अनेक सामाजिक सघों को जो दीर्घकाल से ऐच्छिक आधार पर चल रहे थे और जो स्वशासी थे या तो नष्ट कर दिया गया या उन्हें सरकार ने अपने नियंत्रण में ले लिया और उनमें अपने आदर्शियों को भर दिया। दल की सदस्यता प्रायः अनिवार्य हो गई। अधिकारियों को नेतृत्व सिद्धान्त के अनुसार चुना जाता था। ये अधिकारी जिन नियमों के अनुसार कार्य करते थे उन नियमों का निर्णय सदस्यों के द्वारा नहीं होता था बल्कि नियुक्तकारी एजेंसी के द्वारा होता था। नेतृत्व सिद्धान्त का सर्वत्र अभिप्राय यह था कि नियमित माध्यमों के द्वारा कार्य करने वाली सत्ता के स्थान पर व्यक्तिगत सत्ता और स्वशासन के स्थान पर रेजीमेंटेशन की स्थापना की गई। इसका परिणाम कुछ विरोधाभासपूर्ण हुआ। यद्यपि सर्वाधिकारवादी समाज अनेक उपायों से संगठित किया गया था और उसमें प्रायः प्रत्येक बलिष्ठ प्रयोजन के लिए एक संगठन था फिर भी व्यक्ति पहले की अपेक्षा वही अधिक एकाकी था। वह ऐसे संगठनों के हाथों में जिनमें उसका बलिष्ठ सम्बन्ध होता था बिल्कुल असहाय हो गया। इन संगठनों के प्रयोजना अथवा उनकी व्यवस्था के बारे में वह कुछ नहीं कह सकता था। यद्यपि राष्ट्रीय समाजवाद लोकतन्त्रात्मक समाज के आणविक व्यक्तिवाद से घृणा करता था, फिर भी सर्वाधिकारवादी समाज उससे वही अधिक अगुवादी था। जनता मीड बन गई। उसके ऊपर प्रचार का बड़ी आसानी से असर हो सकता था। सर्वाधिकारवाद का व्यावहारिक लक्षण संगठन नहीं था। प्रत्येक समाज संगठित होता है। उसका व्यावहारिक लक्षण संगठन का स्वरूप था, यह तथ्य था कि संगठन का उद्देश्य देना में रेजीमेंटेशन लागू करना था।

जहां तक आर्थिक संगठन का सम्बन्ध है, इटली के फासिज्म और जर्मनी के राष्ट्रीय समाजवाद में बहुत अन्तर था। फासिज्म ने "निगमिक राज्य" का रूप धारण किया। यह सिंडिकलिज्म के विचारों के अनुरूप था। जर्मनी में राष्ट्रीय समाजवाद के

वारम्भिक दिनों में नैगमिक राज्य की अवस्था ही कुछ चर्चा वाली थी, लेकिन नैशनल सोशलिस्ट पार्टी ने अपने कार्यक्रम के अन्य समाजवादी तत्त्वों के साथ ही साथ उसे भी बाद में छोड़ दिया। नैगमिक राज्य का विचार आसान था और वह फासिज्म के काफी पहले से घला आ रहा था। इसका अभिप्राय यह था कि मजदूरों और मालिकों को उत्पादन बढ़ाने के लिए आपस में सहयोग करना चाहिए। उन्हें हड़ताल या तालाबन्दी न करके मजदूरों के बारे में आपस में बातचीत करनी चाहिए। इटली में नैगमिक व्यवस्था धीरे-धीरे धीरे-धीरे वर्षों में स्थापित की गई। इस व्यवस्था का मुख्य आधार यह था कि मुख्य-मुख्य उद्योगों में मजदूरों और मालिकों के सर्वां की स्थापना की गई। ये सब दो प्रकार के थे। एक सघ तो इस प्रकार के थे जिनमें एक ही उद्योग में काम करने वाले मालिक और मजदूर रहते थे। दूसरे सब ऐसे थे जिनमें विभिन्न उद्योगों के मजदूरों और मालिकों को एक-दूसरे के निवट आने का अवसर मिलता था। इस व्यवस्था का शिक्षर चैम्बर आफ कापोरेशन्स था। इसकी स्थापना १९३९ में हुई थी। सिद्धान्तत, चैम्बर न विभिन्न उद्योगों के व्यावसायिक प्रतिनिधि होते थे। ये प्रतिनिधि सिंडिकलिस्टों तथा गिल्ड-समाजवादियों द्वारा प्रतिपादित पद्धति के अनुसार चुने जाते थे। सिद्धान्तत, सिंडिकेट सामूहिक सौदेगारों के लिए सेवानियोजकों और कर्मचारियों के स्वायत्तकारी सब होने थे। यद्यपि, इनकी सदस्यता अनिवार्य नहीं थी, लेकिन चाहे तो सम्बद्ध व्यक्ति इनका सदस्य होता और चाहे न होता, उसकी मजदूरी में से सदस्यता की फीस काट ली जाती थी और मजदूरों सम्बन्धी टंके सब के ऊपर समान रूप से लागू होते थे। जर्मनी में लेबर फूट दल का ही एक भाग था। उसका समग्र व्यवसायी ने नहीं किया था। व्यवसायों से उसका केवल कुछ प्रशासनिक सम्बन्ध ही होता था। इसलिए, लेबर फ्रंट ने सामूहिक सौदेगारों का कोई आडम्बर नहीं रचा। मजदूरों का निर्णय सरकार द्वारा चुने गए लेबर ट्रस्टी करते थे। सेवानियोजकों के वाणिज्य सघों को नष्ट नहीं किया गया। उन्हें नेतृत्व मिदान्त के अनुसार संगठित किए गए राष्ट्रीय समुदायों के रूप में बदल दिया गया।

इसलिए, स्पष्ट है कि इटली की व्यवस्था में सब अपना विनियमन अपने आप करते थे। इन सघों में सेवानियोजकों तथा कर्मचारियों का समान प्रतिनिधित्व रहता था। इसके विपरीत जर्मनी में सरकार ने उद्योग-सघों के ऊपर सीधे अपना नियंत्रण स्थापित कर रखा था। तथापि, दोनों व्यवस्थाओं की कार्य-पद्धति में कोई खास अन्तर नहीं था। प्रबन्धकों तथा मजदूरों दोनों को सब तथा कार्य-विषयक स्वतन्त्रता से हाथ धोना पडा। इटली में मजदूरों और प्रबन्धकों को वास्तव में समानता नहीं दी गई थी। दोनों ही देशों में अन्तिम निर्णय सरकार द्वारा अथवा दल द्वारा नियुक्त किए गए व्यक्तियों के हाथों में रहता था। इस तरह के व्यक्ति मजदूरों की अपेक्षा प्रबन्धकों के ज्यादा नजदीक रहते थे। दोनों ही देशों में एक सामान्य प्रवृत्ति यह थी कि औद्योगिक इकाइयों के आधार को बर्बाद किया जाए और छोटे-छोटे स्वतन्त्र उत्पादकों के कार्टेल बना दिए जाए। मजदूरों को एक ठोस काम यह हुआ कि उन्हें पूरा रोजगार मिला। लेकिन, कुल राष्ट्रीय आय का

बहुत थोड़ा-सा अंश उनके हाथ आया। संक्षेप में, इटली और जर्मनी दोनों देशों में सर्वाधिकारवाद की अर्थ-व्यवस्था नियंत्रित मुद्रा अर्थ-व्यवस्था से साम्य रखती थी। वास्तव में वह भी भी ऐसी ही।

सर्वाधिकारवाद का नियंत्रण केवल अर्थ-व्यवस्था तक ही सीमित नहीं था। वह प्रेस, शिक्षा, विद्वत्ता, कला, राष्ट्रीय संस्कृति के ऐसे प्रत्येक अंग तक विस्तृत था जो राष्ट्रीय शक्ति का एक साधन हो सकता था। जब १९३३ में गोएब्ल्स का मंत्रालय बना, तब उसे "राष्ट्र के मानसिक जीवन पर प्रभाव डालने वाले प्रत्येक तत्त्व के लिए उत्तरदायी ठहराया गया।" हिटलर ने कहा था, "हमें बच्चे की प्राइमर से लेकर अन्तिम समाचार-पत्र तक, प्रत्येक पियेटर और प्रत्येक चलचित्र पर नियंत्रण रखना है।" जर्मनी में प्रभाव के किसी भी माध्यम की उपेक्षा नहीं की गई। प्रत्येक विषय, इसमें विज्ञान भी सम्मिलित था, की शिक्षा राष्ट्रीय अभिमान को बढ़ाने का एक साधन हो गई। शिक्षा का उद्देश्य यह हो गया कि प्रत्येक तरुण के दिमाग में जाति की नावना ठूस-ठूस कर नर दी जाए।

"स्कूल में पढ़ने वाले प्रत्येक लड़के और लड़की को रक्त की शुद्धता के स्वरूप और उसकी आवश्यकता का ज्ञान अवश्य होना चाहिए। इस ज्ञान को प्राप्त किए बिना उसे स्कूल छोड़ने की अनुमति नहीं मिलनी चाहिए।"<sup>1</sup>

शिक्षा-वृद्धि के समस्त स्तरो तथा बौद्धिक कार्य के समस्त क्षेत्रों में इस कार्यक्रम को उपस्थित करने और लागू करने की कोशिश की गई। विधि विषयक एक महत्वपूर्ण पुस्तक में कला के बारे में कहा गया था :

"सर्वाधिकारवादी राज्य कला के पृथक् अस्तित्व को स्वीकार नहीं करता — उसकी मांग है कि कलाकारों को राज्य के प्रति सकारात्मक नीति ग्रहण करनी चाहिए।"<sup>2</sup>

जर्मनी में ऐसी अनेक योजनाएँ बन गई थी जिनके आधार पर ईसाई धर्म के स्थान पर नयी द्यूटानिक उपासना-वृद्धियों को चालू किया जाना और देश से आर्यतर तत्वों को हटा दिया जाता। तथापि, सरकार ने नीति की दृष्टि से अपने को इनमें से किसी भी योजना के साथ समीकृत नहीं किया। जर्मन विश्वविद्यालयों में रोजेनबर्ग की शब्दावली में "बिना किसी सीमा के अध्यापन की विपाकन स्वतन्त्रता" लुप्त हो गई और

1. *Mein Kampf*, pp. 636 f. । उदाहरण के लिए *The Nazi Primer* देखिए। इसका अंग्रेजी अनुवाद एच० एल० चाइल्ड्स (न्यूयार्क, १९३८) ने किया है। यह हिटलर-ग्रंथ के लिए जारी की गई एक पाठ्यपुस्तक थी।

2. Quoted by William M. McGovern, *From Luther to Hitler* (Boston, 1941), p. 655.

इसके स्थान पर बहा "सच्ची स्वतन्त्रता" "राष्ट्र की सजीव शक्ति बनने की स्वतन्त्रता" प्रतिष्ठित की गई। यहूदी विद्वानों को बहा से हटा दिया गया, सबायो और छात्रों को "नेतृत्व सिद्धान्त" के अनुसार संगठित किया गया और जर्मनी को उच्च शिक्षा का उद्देश्य, राष्ट्रीय समाजवाद के सिद्धान्तों के अनुसार, राजनीतिक नेताओं को प्रशिक्षण देना हो गया। इस दृष्टि से वास्तविक शिक्षा सस्याए विश्वविद्यालय नहीं, प्रत्युत् तकनीकी विद्यालय और दल के नेतृत्व विद्यालय थे। इतिहास, समाजशास्त्र और मनोविज्ञान जैसे सामाजिक शास्त्र प्रचार की शाखाए हो गए तथा उनका उद्देश्य जातीय कल्पना का प्रचार और प्रसार करना हो गया। समभवत, उस समय तो मूल्यता की परावाप्ता हो ही गई जब भौतिकशास्त्र विषयक एक ग्रन्थ में कहा गया था, 'मनुष्य की अन्य किसी सृष्टि की भांति विज्ञान भी जातीय होता है और वह रक्त द्वारा मर्यादित होता है।'<sup>1</sup>

यह सही है कि इस प्रकार के मूल्यतापूर्ण विचारों ने विज्ञान अथवा इंजीनियरी की वास्तविक शिक्षा पर कोई असर नहीं डाला। तथापि, इससे हमें यह पता चल जाता है कि सर्वाधिकारवादी शासन में बंसी-कंसी बिगट समस्याए उठायी जाती हैं। जो शासन अपने हाथ में अधिकतम सैनिक शक्ति और अधिकतम सैनिक नियंत्रण रखना चाहता है, वह अपनी शिक्षा-पद्धति को भी विशेष प्रकार से ढालने की कोशिश करता है। उसे यह देखना होता है कि क्या वह मानवी शास्त्रों और सामाजिक शास्त्रों को विकृत कर के प्राकृतिक विज्ञानों को इतना शक्तिस्म्पन्न रखा सकेगा कि वे टेक्नालॉजी की पूरी मदद दे सकें। यदि शासन पहला काम नहीं कर पाता, तो उसके अस्तित्व का आधार समाप्त हो जाता है। यदि शासन दूसरा काम नहीं कर पाता, तो उसकी शक्ति का आधार समाप्त हो जाता है। इन दोनों में कुछ समय के लिए तो मिलाया जा सकता है, लेकिन इनको स्थायी रूप से मिलाना असम्भव है। जर्मनी ने अपने अनेक यहूदी गणितज्ञों और भौतिकशास्त्रियों को देश से निकाल दिया था। इससे उसके युद्ध विषयक अनुसंधानों को कितना नुकसान पहुंचा, इस बारे में हम कुछ नहीं कह सकते।

## राष्ट्रीय समाजवाद, साम्यवाद और लोकतन्त्र (National Socialism, Communism and Democracy)

पिछले पच्चीस वर्षों के राजनीतिक सिद्धान्तों का विवरण उस समय तक पूर्ण नहीं होगा जब तक कि हम राष्ट्रीय समाजवाद की साम्यवाद से और इन दोनों की उदार

<sup>1</sup> इस वक्तव्य तथा इस तरह के अन्य वक्तव्यों के लिए देखिए—Edward Y Hartshorne, *The German Universities and National Socialism* (Cambridge, Mass. 1937), pp 112 ff

लोकतन्त्र से तुलना न कर लें। इस युग में ये तीनों ही विचारधाराएँ ऐसी रही हैं जो मनुष्य की निष्ठा को मांग करती हैं। इन विचारधाराओं के नाम पर इनके अनुयायियों ने अपूर्व आत्म-त्याग और मगोरथ प्रयत्नों का परिचय दिया है। साम्यवाद और उदार लोकतन्त्र के अस्थायी सहयोग ने राष्ट्रीय समाजवाद को पराजित कर दिया। साम्यवाद और लोकतन्त्र के सहयोग के परिणामस्वरूप इन दोनों का भेद और भी प्रखर हो गया है। कोई बहुत आशावादी विचारक ही यह भविष्यवाणी कर सकता है कि राष्ट्रीय समाजवाद के उद्देश्य एक नए रूप में फिर नहीं उठ सकते। साम्यवाद और लोकतन्त्र का साम्य-वैषम्य राजनीतिक सिद्धान्त की दृष्टि से बहुत महत्वपूर्ण है। इन दोनों विचारधाराओं के राजनीति के सम्बन्ध में, उसके स्वरूप के बारे में तथा राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में उसके योगदान के बारे में अलग-अलग विचार हैं। हमें उनके दृष्टिकोण के भेदों को समझने की कोशिश करनी चाहिए।

राष्ट्रीय समाजवाद और साम्यवाद को बहुत-सी समानताएँ बिल्बुल साक दिखाई देती हैं। दोनों का जन्म उस सामाजिक और आर्थिक निराशा के फलस्वरूप हुआ था जो अशत युद्ध का परिणाम थी और पश्चिमी समाज की अन्तर्भूत विसंगतियों को प्रगट करती थी। दोनों राजनीतिक अधिनायकवाद थे। दोनों को ससदीय प्रथाओं से घृणा थी। यूरोप के शताब्दियों के राजनीतिक अनुभव ने उदारवादी सिद्धान्तों के पद-प्रदर्शन में जिन सत्ताओं को अधिनायकवाद की तुलना में अधिक स्थायी और अधिक सुविधाजनक समझा था, साम्यवाद और राष्ट्रीय समाजवाद की उनमें आस्था नहीं थी। इन दोनों की विचारधारा में अपने विरोधियों की हत्या एक राजनीतिक सत्ता के रूप में स्वीकृत थी। दोनों केवल एक राजनीतिक दल की ही सहन करते थे। यह एक दल अपने बल-प्रयोग की व्यवस्था को कायम रखता था। दोनों के सिद्धान्त के अनुसार दल अपने आप में निमित्त अभिजाततन्त्र था। इसके नेता अपना यह भिन्न समझते थे कि वे दूसरों को सही राह दिखाएँ, उनको उचित प्रशिक्षण दें, और शीघ्र मानव जाति को उस रास्ते पर चलने के लिए विवश करें जिसे वे उसके लिए अच्छा समझते हैं। दोनों विचारधाराएँ इस अर्थ में सर्वाधिकारवादी थीं कि उन्होंने व्यक्तिगत निर्णय और सार्वजनिक नियंत्रण के क्षेत्रों का भेद समाप्त कर दिया। दोनों विचारधाराओं ने शिक्षा-पद्धति के माध्यम से अपने सिद्धान्तों का प्रचार करने की कोशिश की। दोनों के दर्शन रुढ़वादी थे। एक कार्य जाति के नाम पर और दूसरा सर्वहारा वर्ग के नाम पर कुछ अन्तर्दृष्टि का दावा करता था और अपने को इस योग्य समझता था कि कला, साहित्य, विज्ञान और धर्म के लिए नियम निर्धारित कर दे। दोनों ने एक ऐसे मानसिक गठन को प्रेरणा दी जो धार्मिक बहुसोपन में साम्य रखता है। दोनों की नीति भी समान थी। वे अग्न्या-धुंध दावे करते थे। वे विरोधियों को गालियाँ देते थे। यदि वे खुद कोई रियायत करते थे तो उसे स्थायी चाल समझते थे और यदि उनका विरोधी कोई रियायत करता था तो उसे कमजोरी का चिन्ह मानते थे। वे समाज को आर्थिक अथवा जातीय शक्तियों की व्यवस्था मानते थे। इन



शक्तियों के बीच सामंजस्य पारस्परिक सद्भावना और आदान-प्रदान के द्वारा नहीं होता, बल्कि संपर्क के द्वारा होता है। इसलिए, दोनों ही राजनीति को शक्ति-प्रदर्शन का एक साधन समझते थे।

इन तुलनाओं के बावजूद यह निश्चित है कि नैतिक और बौद्धिक दोनों दृष्टियां से साम्यवाद राष्ट्रीय समाजवाद की अपेक्षा बड़ी उच्चतर घरातल पर प्रतिष्ठित था। शुरू-शुरू में साम्यवाद का प्रयोजन बड़ा सदय और मानत्रोपकारी था। उसकी ईमानदारी सन्देहाती थी। उसका सिद्धान्त दो पीढ़ियों की मार्क्सवादी विद्वत्ता के परिणामस्वरूप विकसित हुआ था। वह मार्क्सवाद के साथ नैतिक और बौद्धिक दोनों रूपों से सम्बन्धित था। उसने मार्क्स के साथ अपने सम्बन्ध को एक छटि का रूप दे दिया था। इसके विपरीत राष्ट्रीय समाजवाद का सिद्धान्त अवसरवाद और सनकोपन तथा बौद्धिक बेईमानी का परिणाम था। उसका नीतिशास्त्र विकृत नीतिशास्त्र था। मार्क्सवाद का आधार यह ज्ञान था कि आधुनिक टेक्नॉलॉजी और पूंजीवाद सप्ताह में मानवी मूल्यों का विघटन कर रहे हैं और लोगों को अनैतिकता की ओर ले जा रहे हैं। इस बात को उदारवाद ने भी समझ लिया था। उदारवादी राजनीति ने जो लाम पहुँचाए थे मार्क्सवाद उनकी कम जरूर समझता था लेकिन वह उन्हें पूरी तरह अस्वीकार नहीं करता था। उसका दावा था कि वह लाकतन्त्र को सीमित नहीं कर रहा है बल्कि उसका और विकास कर रहा है। इस की परिस्थितियां ऐसी थीं कि लेनिन मार्क्सवाद से उसके लोकतन्त्रात्मक तत्वों को बहिष्कृत करने के लिए बाध्य हो गया। लेकिन उसने यह जान-बूझ कर नहीं किया था। कुल मिलाकर साम्यवाद के उद्देश्य जनहितकारी रहे यद्यपि कभी कभी उसके साधन बड़े कठोर हो जाते थे। इसके विपरीत फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद ने सामाजिक और आर्थिक विशेषाधिकारों को कायम रखा और यही उनकी शक्ति का आधार था। उन्होंने लोगों को हीन जीवन-स्तर अपनाने के लिए बाध्य किया। उन्होंने जनता को भावना से अशूल की ओर उसे विश्वास दिलाया कि वह एक महान् राष्ट्रीय कार्य में भाग ले रही है। यह महान् राष्ट्रीय कार्य आर्थिक साम्राज्यवाद था। फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद ने जनता को यह भी आश्वासन दिया कि समय आने पर उसे मौनिक लाम प्राप्त होगा। लेकिन, यह समय कभी नहीं आया। राष्ट्रीय समाजवाद ने राष्ट्रीय समुदाय के लिए जिस शक्ति और विशेषाधिकार व्यवस्था की कल्पना की थी उसने अन्तर्राष्ट्रीय समुदाय के लिए भी वैसी ही व्यवस्था का स्वप्न देखा। अन्त ने यह सिद्ध कर दिया कि यह योजना बितकी निरुत्थर और काल्पनिक थी। इसने युद्ध को जन्म दिया। युद्ध से अपरिमित हानि हुई और लोगों को बर्त पहुँचा। इसकी पहलू से कल्पना की जा सकती थी। राष्ट्रीय समाजवादी सरकार ने पराजय को धरीव करीब विनाश का ही रूप दे दिया था। वह सरकार जिसने व्यक्तिगत अधिनायकवाद का रूप धारण कर लिया था, त्यागपत्र भी नहीं दे सकती थी जिससे कि राष्ट्रीय अर्थ-व्यवस्था और राष्ट्रीय राजनीतिक संगठन टूट बना रहता।

राष्ट्रीय समाजवाद और साम्यवाद के दर्शनों को ऐसा कोई व्यक्ति नहीं समझ सकता था जो मूल्य न हो। दोनों दर्शनों की मांग थी कि जो व्यक्ति उनको समझना चाहता है वह पूरी तरह से आत्म-समर्पण कर दे। दोनों अपने लिए एक अन्तर्दृष्टि का दावा करते थे। यह अन्तर्दृष्टि सदैव सही होती थी। बाहर का कोई व्यक्ति इस अन्तर्दृष्टि को नहीं समझ सकता था। इन दोनों में से कोई भी दर्शन बौद्धिक और नैतिक संप्रेषण का माध्यम नहीं था। राष्ट्रीय समाजवादी आर्य विज्ञान और आर्य बला का दावा करते थे। साम्यवादी सर्वहारा-विज्ञान और सर्वहारा-बला का दावा करते थे। राष्ट्रीय समाजवादी अपने दावों के समर्थन में आर्य-र जातियों के पतन का और साम्यवादी पूजोपतियों के पतन का उदाहरण देने थे। दार्शनिक सिद्धान्तों की दृष्टि से भी ये दोनों विचारधाराएँ और अधिनायकवाद एक स्तर पर नहीं थे। साम्यवादी दर्शन कभी भी बुद्धिनिरोधी नहीं रहा था। साम्यवाद का ईमानदारी से विश्वास था कि द्वन्द्वात्मक पद्धति तर्क का एक साधन है। इसके आधार पर विभिन्न कार्यों और व्यापारों की युक्तिसंगत रीति से परख हो सकती है। सम्भवतः, साम्यवाद का तर्क में आवश्यकता से अधिक विश्वास था। उसका यहाँ तक यकीन था कि वह मार्क्सवादी सूत्रों के आधार पर इतिहास के प्रवाह, मानवी प्रेरणाओं के संचालन, और सत्याओं के स्वरूप को समझ सकता है। इसके विपरीत राष्ट्रीय समाजवाद का कहना था कि उत्तका दर्शन एक कल्पना है जो विश्वास करने को इच्छा के द्वारा वास्तविक बनता है। उसने राष्ट्रों के बीच जाति की अलघ्य दीवार खड़ी कर दी। उसने अपने मन्त्रों को भी सहमति का केवल एक ही आधार दिया। वह आधार था भावना का नशा। यहाँ यह स्मरण रखना चाहिए कि जब द्वन्द्वात्मक पद्धति का बुद्धिनिरोध सामने दिखाई पड़ने लगता है तब दोनों रुढ़िवादी सिद्धान्तों का भेद बहुत क्षीण रह जाता है। यदि कोई सपने उस समय तक समाप्त नहीं होता जब तक उसके विरोधियों को नष्ट नहीं कर दिया जाता, यदि बुद्धि और उसके साथ ही विज्ञान, कला और दर्शन सामाजिक वर्ग से बची हुई हैं, यदि श्रमिक वर्ग और पूजोपति वर्ग उस समय तक कभी नहीं मिल सकते जब तक कि वर्ग-विहीन समाज की काल्पनिक व्यवस्था में दोनों का उदात्तीकरण नहीं हो जाता तो परिणाम यही निकलता है—मानो राष्ट्रीय समाजवाद और साम्यवाद में कोई आधारभूत अन्तर नहीं है। तथापि इतना निश्चित है कि राष्ट्रीय समाजवाद के नेता अपना विनाश एक आदर्श के रूप में कभी स्वीकार न करते।

उदार लोकतन्त्र और साम्यवाद अथवा राष्ट्रीय समाजवाद का मूल अन्तर यह है कि लोकतन्त्र सदैव ही सामान्य संप्रेषण में विश्वास रखता है। चाहे तो सार्वभौम प्राकृतिक अधिकारों का प्रश्न हो अथवा अधिकतम सुख का या समान हित का प्रश्न हो, लोकतन्त्र में सदैव ही एक-एक माध्यम की कल्पना की जाती रही है, जिसके द्वारा सामान्य बुद्धि तथा सदिच्छा वाले व्यक्ति राष्ट्र और सामाजिक वर्गों की सीमाओं को पारकर एक-दूसरे के साथ बातचीत कर सकते हैं और पारस्परिक मतभेदों को सुलझा सकते हैं।

इसलिए लोकतन्त्र वा सामाजिक दर्शन समुदाय को निर्बन्धित शक्तियों का, चाहे वे जातीय हो और चाहे आपिक, एक जमघट नहीं समझता। वह समुदाय को मानव प्राणियों तथा मानवहितो का सम्मेलन समझता है। लोकतन्त्र की मान्यता है कि वे हित सदैव ही एक-दूसरे के विरोधी होते हैं और उनमें सामजस्य तथा पुन सामजस्य स्थापित करने की निरन्तर आवश्यकता बनी रहती है। लोकतन्त्र की आधारभूत धारणा है कि वे सामजस्य सम्भव हैं क्योंकि संप्रेषण सम्भव है। फलतः, लोकतन्त्र में मानव सम्बन्धों का सञ्चालन शक्ति के आधार पर नहीं, प्रत्युत् बातचीत के आधार पर होता है। लोकतन्त्र में सामाजिक सम्बन्धों के निर्वाह में शक्ति को एक सार्वभौम साधन नहीं, प्रत्युत् अन्तिम साधन माना है। इसलिए लोकतन्त्र का नीतिशास्त्र धारस्परिक रियायतों और समझौतों को सिद्धान्त से विच्युत नहीं मानता। वह उन्हें सहमत होने के रास्ते मानता है। उसका विश्वास है कि इस तरह से जो समझौते होते हैं, वे कुल मिला कर उन समझौतों से जिनमें किसी एक पक्ष अथवा एक हित को अन्य सब के ऊपर प्रधानता हो, अधिक सन्तोषजनक होते हैं। लोकतन्त्र के दर्शन का उद्देश्य सुलभ-वार्ता को सीमित करना नहीं, प्रत्युत् उसका विस्तार करना है। इस उद्देश्य का आधार एक ऐसा स्वस्थ और सामान्य रूप से स्वीकृत विचार है जिसको समझने के लिए विशेष मनोवैज्ञानिक व्यायाम की आवश्यकता नहीं है। उसका आधार यह तथ्य है कि मानव व्यक्तित्व और सामाजिक सम्बन्धों जैसे नानुक्त मामलों को सुलझाने के लिए बल का आश्रय लेना बड़ा ही बठोर और हल्का उपाय है। यह उपाय अक्सर अपने प्रयोजन में सफल नहीं होता। यदि वह अपने प्रयोजन में सफल भी हो जाता है, तो अपने पीछे इतना क्रोध, इतनी निराशा और इतनी उपता छोड़ जाता है कि भारी असफलता का शिलान्यास हो जाता है। इसलिए, लोकतन्त्रात्मक सिद्धान्त के अनुसार राजनीति को एक ऐसा क्षेत्र होना चाहिए जिनमें सुलह की बातचीत हो सके। उसकी समस्याएँ ऐसी एजेंडियाँ होनी चाहिए जिनमें विचारों का आदान प्रदान हो सके ताकि सफल समझौतों पर आसानी से पहुँचा जा सके। यह दृष्टिकोण राजनीति को एक प्रकार का सामाजिक महत्त्व प्रदान करता है। जो सिद्धान्त राजनीति को केवल सामाजिक शक्तियों का प्रदर्शन अथवा सब से मजबूत शक्ति को बाधनित करने का उपाय समझता है, उसमें राजनीति का कोई सामाजिक महत्त्व नहीं हो सकता।

तथापि, संप्रेषण और बातचीत का नैतिक अर्थ के साथ ही साथ कुछ भावनात्मक अर्थ भी है। वे समाज में स्वतन्त्र बुद्धि के तत्त्व की कल्पना करते हैं। यह बुद्धि जाति अथवा सामाजिक स्थिति से नहीं बंधी होती। यह बुद्धि सामाजिक शक्तियों की ओर ध्यान दे सकती है और कुछ सीमाओं में उनका निदेशन कर सकती है। वे समाज में सद्विच्छा के एक तत्त्व की भी कल्पना करते हैं। यह तत्त्व बुद्धि से असम्बद्ध नहीं होता। यह जाति अथवा सामाजिक स्थिति से बंधा हुआ नहीं जाता। उसका उद्देश्य यह होता है कि वह कम-से-कम सधर्म और बल-प्रयोग के द्वारा सामाजिक शक्तियों में सामजस्य स्थापित

करे। इस अन्तिम धारणा में परम्परागत लोक-न्यायिक गुणों का राजनीतिक अर्थ ही हुआ है। यह वह विश्वास है—यह विश्वास अरबू के समय से उदारवादी चिन्तन के सभी गुण नहीं हुआ है—कि राजनीतिक धारणा पर मनुष्यों को एक-दूसरे से स्वतन्त्रता और समानता के आधार पर मिलना है। राजनीतिक दृष्टि से स्वतन्त्रता और समानता न तो अन्तरग प्राकृतिक अधिकार हैं और न मुक्त के बाहरी साधन हैं। वे ऐसे नैतिक दृष्टिकोण हैं जिनके बिना न तो अच्छा संप्रेषण हो सकता है और न मुलह को बातचीत हो सकती है। दिमागों का वास्तविक मिलन उन्ही समय हो सकता है जबकि दोनों विवादग्रस्त पक्ष एक-दूसरे की ईमानदारी पर यकीन करें, यह मानें कि दूसरे का दृष्टिकोण नितान्त विपाक्य अथवा मूलनाशपूर्ण नहीं है। इस दृष्टिकोण के बिना नदनाव पैदा नहीं हो सकता। इस दृष्टिकोण को अपनाते का अर्थ यह हो जाता है कि हम दूसरे व्यक्ति को भी बराबरी का दर्जा दे रहे हैं। जब प्रत्येक पक्ष अपने दृष्टिकोण को नित्यकोच भाई से सुलभ कर व्यक्त करता है, तब मनसोबे की सम्भावना अधिक होती है। यदि दोनों पक्षों में ईमानदारी और सद्विच्छा है, तो इस बात को माना जा सकता है,—यह मान्यता अनिवार्य है लेकिन लानदायक भी है— कि स्वतन्त्र राजनीति पक्षपर होती है लेकिन यह पक्षधरता ऐसी नहीं है कि इसकी कोई सीमा ही न हो अथवा इनके कोई नियम ही न हों। इन दृष्टिकोणों के कारण संप्रेषण बोध को और बातचीत समझौते को जन्म देती है। वे इस बात की गारन्टी नहीं हैं कि प्रक्रिया सफल होगी लेकिन उनकी अनुपस्थिति इस बात की गारन्टी अवश्य है कि वह विफल होगी। लोकतन्त्र की ये नैतिक धारणाएँ शुद्ध व्यक्तिगत दृष्टिकोणों के रूप में कमजोर होती हैं। राजनीति में उनका सफल त्रियान्वीकरण सत्प्राप्तों तथा प्रक्रियाओं पर निर्भर होता है। इन प्रक्रियाओं को खोज करना—ये खोजें प्रौद्योगिक खोजों की भाँति ही महत्त्वपूर्ण हैं—प्रयत्न श्रेणियों की मानव बुद्धि का, मानवी सम्बन्धों में इस बुद्धि के प्रयोग का, कार्य है। इसलिए जैसा कि आलोचकों ने कहा है, लोकतन्त्रात्मक समाज का दर्शन एक प्रकार का बुद्धिवाद है। यह एक ऐसा बुद्धिवाद है जो यह मान लेता है कि समझ सम्भावना के क्षेत्र से बाहर नहीं है और वह सद्विच्छा तथा सहिष्णुता पर निर्भर ही नहीं है, बल्कि उसका विस्तार भी करती है।

### Selected Bibliography

*Rosenberg's Nazi Myth.* By A. R. Chandler. Ithaca, 1945.

*Fascist Italy.* By William Ebenstein, New York, 1939

*The Nazi State.* By William Ebenstein, New York, 1943

*Mussolini's Italy.* By Herman Finer, New York, 1935.

*The Dual State.* By Ernst Fraenkel. Trans. by E. A. Shils. New York, 1941.

*The Crisis of the National State* By W. Friedmann London, 1943

*A History of Nationalism* By Konrad Heiden New York, 1935

*Der Fuehrer*. By Konrad Heiden. Trans by Ralph Manheim Boston, 1944.

*Freedom and Order. Lessons from the War.* By Eduard Heimann. New York, 1947 Cb 2

*The Educational Philosophy of National Socialism.* By George F. Kneller. New Haven, 1941

*The Third Reich* By Henri Lichtenberger Trans by Koppel S. Pinson. New York, 1937.

*The Fruits of Fascism* By Herbert L. Matthews. New York, 1943

*Mussolini in the Making* By Gaudens Megaro. Boston, 1938

*What Nietzsche Means* By George A. Morgan. Cambridge, Mass., 1941.

*The Nazi Economic System.* By Otto Nathan and Milton Fried. Durham. North Carolina, 1944.

*Behemoth : The Structure and Practice of National Socialism,* 1933 1944 By Franz Neumann, Second edition. New York, 1944

*Permanent Revolution.* By Sigmund Neumann New York, 1942.

*The Rise of Italian Fascism, 1918-1922.* By A. Rossi Trans by Peter and Dorothy Wait London, 1938

*The Plough and the Sword* By Carl T. Schmidt New York, 1938.

*The Corporate State in Action* By Carl T. Schmidt. London, 1939.

*The Last Days of Hitler.* By H. R. Trevor-Roper. New York, 1947.